

Ana Luisa Hounie
Ana M. Fernández Caraballo
(coordinadoras)

Políticas del dolor
La subjetividad
comprometida

Un abordaje interdisciplinario
de la problemática del dolor



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY

CSIC
bibliotecaplural

POLÍTICAS DEL DOLOR.
LA SUBJETIVIDAD COMPROMETIDA.

Un abordaje interdisciplinario de la
problemática del dolor

Ana Luisa Hounie
Ana M. Fernández Caraballo
(coordinadoras)

POLÍTICAS DEL DOLOR.
LA SUBJETIVIDAD COMPROMETIDA.

Un abordaje interdisciplinario de la
problemática del dolor

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados por académicos de reconocida trayectoria, en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la CSIC, integrada por Alejandra López, Luis Bértola, Carlos Demasi, Fernando Miranda y Andrés Mazzini ha sido la encargada de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2014.

© Ana Luisa Hounie y Ana M. Fernández Caraballo, 2014

© Universidad de la República, 2016

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)

Montevideo, CP 11200, Uruguay

Tels: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906

Telefax: (+598) 2409 7720

Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>

<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/dpto_publicaciones.htm>

ISBN: 978-9974-0-1352-0

CONTENIDO

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN BIBLIOTECA PLURAL, <i>Roberto Markarian</i>	9
---	---

PRÓLOGO, <i>Ana Luisa Hounie y Ana M. Fernández Caraballo</i>	11
--	----

PERSPECTIVAS SOBRE EL DOLOR

Tratamiento interdisciplinario del paciente con dolor crónico, <i>María José Montes e Irene Retamoso</i>	15
El dolor: ¿objeto de la Psiquiatría?, <i>Laura Falcón</i>	25
Dolor-cuerpo-sujeto, <i>María Pilar Bacci</i>	34
Dolor, escena, acto, <i>Marcelo Novas</i>	42
El Otro de la Ilustración. Un estudio introductorio a la problemática de «Kant con Sade», <i>Ivana Deorta y Joaquín Venturini</i>	55

ESCENARIOS DEL DOLOR

Políticas del dolor: La recursividad de las macro y micropolíticas en el fin de vida, <i>Ana Luz Protesoni</i>	95
Las desigualdades sociales y sus implicaciones con el sufrimiento contemporáneo, <i>Beatriz Fernández Castrillo</i>	101
Crónicas desde la implicación en el trabajo con los dolores en la exclusión de la locura, <i>Nelson de León</i>	118
El significado del dolor para los médicos. Evaluación integral del dolor, <i>María José Montes e Irene Retamoso</i>	125
Presencia del dolor en padres que consultan por un hijo, <i>Gabriela Bruno</i>	134
El dolor, ¿una forma de aprendizaje?, <i>Ana Lucía Silva</i>	146

ARTE Y DOLOR

Duras con Freud: el dolor psíquico, <i>Ginnette Barrantes Sáenz</i>	157
El dolor tiene muchas caras... La subjetividad comprometida: fragmentos para una estética del dolor, <i>Ana Hounie</i>	170
El dolor y la risa en la narrativa de Osvaldo Lamborghini, <i>Ofelia Ros</i>	179
Música en el cine. Una mirada hacia la subjetividad, <i>Olga Picún</i>	193
Hermenéuticas existenciales: cuerpo y dolor en las performances, <i>Mariana Picart y Magalí Pastorino</i>	205
Bashir: El afortunado portador de buenas nuevas, <i>Atilio Escuder</i>	215

SABERES Y POLÍTICAS DEL DOLOR

Taxonomías del dolor: patologización e indeterminación en los DSM, <i>Andrea Bielli</i>	233
El cuerpo en la política de las cosas: un saber silenciado, <i>Raumar Rodríguez Giménez</i>	249
Política, teología y espiritualidad en Schreber, <i>Ana M. Fernández Caraballo</i>	261
Algunas puntuaciones sobre el dolor en Nietzsche, <i>Alba Fernández Roglia</i>	276
Reflexiones en torno a la transmisión intergeneracional Articulaciones entre el dolor y la violencia doméstica, <i>Gonzalo Corbo</i>	283

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

La Universidad de la República (Udelar) es una institución compleja, que ha tenido un gran crecimiento y cambios profundos en las últimas décadas. En su seno no hay asuntos aislados ni independientes: su rico entramado obliga a verla como un todo en equilibrio.

La necesidad de cambios que se reclaman y nos reclamamos permanentemente no puede negar ni puede prescindir de los muchos aspectos positivos que por su historia, su accionar y sus resultados, la Udelar tiene a nivel nacional, regional e internacional. Esos logros son de orden institucional, ético, compromiso social, académico y es, justamente a partir de ellos y de la inteligencia y voluntad de los universitarios que se debe impulsar la transformación.

La Udelar es hoy una institución de gran tamaño (presupuesto anual de más de cuatrocientos millones de dólares, cien mil estudiantes, cerca de diez mil puestos docentes, cerca de cinco mil egresados por año) y en extremo heterogénea. No es posible adjudicar debilidades y fortalezas a sus servicios académicos por igual.

En las últimas décadas se han dado cambios muy importantes: nuevas facultades y carreras, multiplicación de los posgrados y formaciones terciarias, un desarrollo impetuoso fuera del área metropolitana, un desarrollo importante de la investigación y de los vínculos de la extensión con la enseñanza, proyectos muy variados y exitosos con diversos organismos públicos, participación activa en las formas existentes de coordinación con el resto del sistema educativo. Es natural que en una institución tan grande y compleja se generen visiones contrapuestas y sea vista por muchos como una estructura que es renuente a los cambios y que, por tanto, cambia muy poco.

Por ello es necesario

- a. Generar condiciones para incrementar la confianza en la seriedad y las virtudes de la institución, en particular mediante el firme apoyo a la creación de conocimiento avanzado y la enseñanza de calidad y la plena autonomía de los poderes políticos.
- b. Tomar en cuenta las necesidades sociales y productivas al concebir las formaciones terciarias y superiores y buscar para ellas soluciones superadoras que reconozcan que la Udelar no es ni debe ser la única institución a cargo de ellas.
- c. Buscar nuevas formas de participación democrática, del irrestricto ejercicio de la crítica y la autocrítica y del libre funcionamiento gremial.

El anterior Rector, Rodrigo Arocena, en la presentación de esta colección, incluyó las siguientes palabras que comparto enteramente y que complementan adecuadamente esta presentación de la colección Biblioteca Plural de la

Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic), en la que se publican trabajos de muy diversa índole y finalidades:

La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye, así, a la creación de cultura; esta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto por la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es, pues, una de las grandes manifestaciones de la creatividad humana.

Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

Roberto Markarian

Rector de la Universidad de la República

Mayo, 2015

Prólogo

*El dolor es uno de los grandes temores de la humanidad.
Por eso toda cultura intenta encontrarle algún sentido
para paliarlo no solo a través de la técnica,
sino hundiendo también sus raíces en una ética
y una hermenéutica del dolor.¹*
López Saenz, 2005, p. 381

El abordaje del dolor, condición que atañe a lo humano, resulta atravesado necesariamente por las condiciones del contexto histórico-social en el que se despliega y por ello requiere del reconocimiento del entramado discursivo que produce sus determinaciones.

Se torna así necesario visualizar estructuras y hábitos de pensamiento en los distintos actores sociales que trabajan con este, diseñando políticas y generando prácticas en los que la subjetividad está concernida. Esto no sería posible sin una perspectiva interdisciplinaria que considere las distintas miradas desde la medicina, el psicoanálisis, la antropología, el arte, la economía, la filosofía y otros saberes que lo interpelan. Es así que se promueve un encuentro a fin de producir un espacio de diálogo en el que poner en juego las diversas concepciones acerca del dolor que determinan las estrategias que en el seno de lo social se establecen para su atención.

Las palabras atribuidas a Dante Alighieri: «quien sabe del dolor, todo lo sabe», otorgan sentido a aquello que atañe al saber que dignifica una experiencia, potenciando una ética de la responsabilidad a la hora de abordarlo. Pero al mismo tiempo, ellas establecen las coordenadas para el despliegue de un conocimiento en construcción, no acabado sino en movimiento, que se construye únicamente en una convocatoria abierta a la pluralidad de saberes.

Los artículos que conforman este libro son producto de la actividad académica: *Políticas del dolor. La subjetividad comprometida* en la que participaron docentes investigadores de distintos servicios de la Udelar. Se trata de una jornada llevada a cabo en el año 2013 en la Facultad de Psicología (Udelar) que surge del trabajo realizado por el Colectivo interdisciplinario psicoanálisis y conflictividad contemporánea coordinado por Ana Hounie de la Facultad de Psicología (Instituto de Psicología Clínica) y Ana María Fernández Caraballo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) (Departamento de Enseñanza y Aprendizaje del Instituto de Educación). Se trata de un colectivo que cuenta con el apoyo del Grupo de investigación «Clínica psicoanalítica y lazo social» bajo la dirección de Ana Hounie, el Programa «Clínica psicoanalítica y fronteras disciplinares» coordinado por Andrea Bielli y Ana Hounie

1 López Sáenz, M. C. (2005). «Filosofía y dolor». En: *El dolor de sentir en la Filosofía de la Existencia*. Madrid: Tecnos, p. 381.

del Instituto de Psicología clínica y la Línea de Investigación «Enseñanza y Psicoanálisis» dirigido por Ana María Fernández Caraballo del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje del Instituto de Educación de la FHCE.

El colectivo surge con la intención de investigar temáticas de conflictividad contemporáneas desde el aporte de diferentes campos de saber. El primer proyecto consistió en el abordaje de la temática del dolor. Temática que responde a lo inherentemente subjetivo y por tal motivo se hace fundamental estudiarlo con la contribución de disciplinas que lo contienen en su quehacer teórico y práctico.

Hemos dividido el libro en cuatro capítulos que albergan sesgos y dimensiones diferentes aunque interrelacionados sobre el tema que nos convoca: perspectivas, escenarios, arte, saberes y políticas sobre el dolor.

Los campos de saber convocados pertenecen a la medicina, la psicología, el psicoanálisis, la psicología social, la enseñanza y el saber, la filosofía, el arte (literatura, cine, música, danza contemporánea, entre otros), la educación física y el trabajo social.

Es así que están presentes diferentes facultades y servicios de la Udelar a través de los docentes investigadores: María José Montes e Irene Retamoso (Facultad de Medicina, Udelar), Laura Falcón (Hospital Vilardebó), Raumar Rodríguez (Instituto Superior de Educación Física y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar), Pilar Bacci, Gabriela Bruno, Ana Hounie, Andrea Bielli, Alba Fernández, Ana Luz Protesoni, Marcelo Novas y Gonzalo Corbo (Facultad de Psicología, Instituto de Psicología Clínica), Nelson De León (Instituto de Psicología Social, Facultad de Psicología, Udelar), Beatriz Fernández Castrillo (Facultad de Ciencias Sociales, Udelar), Olga Picún (Escuela Universitaria de Música, Udelar), Mariana Picar y Magalí Pastorino (Facultad de Artes, Udelar), Ivana Deorta, Joaquín Venturini, Atilio Escuder, Ana Lucía Silva y Ana María Fernández Caraballo (Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación). Asimismo contamos con la profesora Ginnette Barrantes (Universidad de Costa Rica) y Ofelia Ros (Universidad de Michigan).

De este encuentro provocador y fermental para la producción de conocimiento, surge este texto abierto a la multiplicidad de miradas y acciones que construyen nuestras prácticas concretas en el trabajo con el dolor.

Ana Hounie
Facultad de Psicología

Ana María Fernández
Facultad de Humanidades
y Ciencias de la Educación

Universidad de la República

Perspectivas sobre el dolor



Pablo Caraballo, 2002, Barcelona, Colección privada

Tratamiento interdisciplinario del paciente con dolor crónico

MARÍA JOSÉ MONTES E IRENE RETAMOSO¹

No hay dudas de que los mejores resultados en el tratamiento del dolor crónico «dolor enfermedad» dependen de la forma de abordarlo. Lo ideal es el tratamiento en equipo, que integre diferentes profesionales de distintas disciplinas involucradas, médicos, psicólogos, enfermeros, terapeutas ocupacionales, fisioterapeutas, licenciados en educación física, asistentes sociales, entre otros. Un equipo que funcione como tal, que interactúe, que dialogue en torno a un objetivo común: la mejoría del paciente. Un lugar donde se discutan objetivos y planes de tratamiento comunes con el fin de brindar lo mejor para el paciente y donde este interviene y decide. Un equipo multi e interdisciplinario, en el que cada uno desde su disciplina aporta su visión y experiencia, tiene su rol, pero donde los distintos profesionales trascienden su disciplina y se «aventuran» en la del otro, es decir: transdisciplinariedad. Esto conlleva en lo individual un crecimiento profesional y humano. Cada paciente nos plantea un problema diferente, y en torno a él se construirá el equipo tratante necesario y el plan terapéutico a seguir. El grupo con esta forma de trabajo se fortalece y se protege de la carga y exigencia que conlleva el tratamiento de estos enfermos.

Desde el año 2004 funciona en el Hospital de Clínicas la Unidad Interdisciplinaria de Dolor, integrada por médicos internistas, psiquiatra, psicólogo, fisiatra, neurólogo, anestesista, licenciados en Educación Física y Fisioterapia, reumatólogo, neurocirujano y acupunturista.

Se han asistido en esta unidad más de 1500 pacientes, en su mayoría por dolor crónico no oncológico, de diferentes etiologías. La mayoría de estos requirieron para su evaluación y terapéutica más de dos intervenciones de diferentes disciplinas, lo que es una expresión más de la complejidad del tema. La mayoría requiere de un tratamiento que incluye un programa de ejercicio físico y rehabilitación, indicaciones farmacológicas y terapias psicológicas. En algunos casos también se requieren tratamiento invasivos como bloqueos y o cirugías.

Los objetivos generales del tratamiento son reducir o eliminar, si está indicado o si es posible, la frecuencia e intensidad del dolor; mejorar el estado funcional, las alteraciones del sueño y los trastornos psicológicos o psiquiátricos asociados con el objetivo fundamental de lograr la reinserción de la persona en su medio laboral y social.

1 Doctoras en Medicina interna, Unidad Interdisciplinaria de Dolor, Hospital de Clínicas, Universidad de la República.

Tratamiento farmacológico

A continuación haremos referencia a algunos aspectos del tratamiento farmacológico, uno de los pilares sobre el que asienta el tratamiento del dolor:

Definimos a los analgésicos como fármacos que eliminan o disminuyen el dolor sin provocar alteraciones importantes de la conciencia ni otras sensaciones. Se dividen en dos grandes grupos: los analgésicos opioides o mayores, cuyo principal representante es la morfina, y los analgésicos no opioides o menores (analgésicos comunes y AINE).

Hay otros fármacos que se utilizan para aliviar el dolor, que son los coadyuvantes. La medicación coadyuvante está constituida por fármacos que tienen su indicación principal diferente a la analgesia, pero tienen capacidad analgésica en circunstancias seleccionadas, como por ejemplo algunos antidepresivos o anti-convulsivantes en los dolores neuropáticos.

En el tratamiento del dolor crónico los fármacos que han demostrado ser efectivos son: los analgésicos comunes y los antiinflamatorios no esteroideos (AINE), los opioides, los antidepresivos, los antiepilépticos y algunos agentes tópicos como la lidocaína y la capsaisina.

Analgésicos comunes y antiinflamatorios no esteroideos

Los analgésicos comunes y los antiinflamatorios no esteroideos (AINE) constituyen un grupo de fármacos que durante años han sido los *analgésicos a demanda*. Son utilizados en los dolores de grado leve a moderado como única droga, o asociados a los opioides en dolores más intensos, dado que potencian su efecto mediante un mecanismo de acción diferente.

Es un grupo químicamente heterogéneo, que se caracteriza por poseer, en mayor o menor medida, tres acciones: analgésica, antipirética y antiinflamatoria.

Se estima que treinta millones de personas los consumen diariamente en el mundo, y hasta en los países de venta farmacéutica mediante receta más estricta se venden en los supermercados al lado de cualquier producto necesario para la vida cotidiana. Esto es porque se consideran seguros, al no producir depresión respiratoria ni dependencia como los opioides, pero si tomamos en cuenta que la gastropatía por AINE es el efecto farmacológico secundario más frecuente en el mundo, que existen 100000 hospitalizaciones y 16500 muertes anuales en los Estados Unidos vinculadas a su uso, concluimos que como todos los fármacos tienen sus beneficios y sus riesgos, y hay que usarlos con indicaciones precisas y por tiempos definidos.

Son exponentes de este grupo el Paracetamol, la Aspirina, el Diclofenac, el Ibuprofeno entre decenas de productos. Ninguno ha demostrado mayor eficacia analgésica que otro para los diferentes cuadros clínicos, lo que sí existe es una variación individual que debemos tener siempre en cuenta, y preguntar al paciente, ante otros cuadros dolorosos, cuál ha sido su experiencia.

Analgésicos opioides

Desde los orígenes de la medicina, son múltiples las sustancias de la naturaleza que se han empleado para mitigar el dolor y el sufrimiento. Los derivados del opio son todavía los analgésicos más potentes que tenemos.

Los analgésicos opioides ejercen su acción mediante su unión a los receptores específicos, moléculas que se encuentran ampliamente distribuidas por todo el organismo. Estos receptores se encuentran fundamentalmente en el Sistema Nervioso Central y Periférico (sitios que transmiten la información nociceptiva), pero también en otras estructuras como el aparato digestivo, sistema inmune, células cromafines, lo que explica otros efectos de los opioides.

Los receptores opioides fueron descritos por primera vez en 1970. En la actualidad se conocen cuatro tipos el μ (mu), el δ (delta), el κ (kappa) y el OR; de ellos puede haber varios subtipos. Los tres primeros son los receptores opioides convencionales, conocidos desde hace tiempo, y comparten como ligandos a los péptidos endógenos encefalinas, endorfinas, dinorfinas y endomorfina. Cuando se produce la unión del agonista opioide al receptor se determina una cascada de procesos bioquímicos intracelulares, de los cuales depende el efecto final del fármaco, que consiste en una disminución de la actividad neuronal, espontánea y al estímulo, de las vías nociceptivas, lo que se traduce en una disminución de la transmisión dolorosa.

Actúan también sobre receptores de la corteza cerebral y el sistema límbico, disminuyendo la integración de la información nociceptiva y alterando la incorporación de los procesos afectivos en la sensación y percepción del dolor.

La analgesia es la propiedad más importante; guarda relación estrecha con la dosis. Alivia o suprime dolores de gran intensidad tanto agudos como crónicos.

Producen efectos subjetivos como sensación de bienestar y euforia, lo que contribuye a la acción analgésica. Esto se asocia a la instalación de dependencia.

Morfina

Es el principal constituyente del opio farmacológicamente activo. Es el prototipo del grupo, tiene la ventaja de su gran hidrosolubilidad, por lo que se puede administrar por todas las vías disponibles. Tiene además buena biodisponibilidad, por lo que se absorbe muy bien por vía oral.

Controla en alto porcentaje los dolores severos, oncológicos y no oncológicos pero diferentes estudios muestran que son utilizados de forma insuficiente.

Entre las causas principales de tratamiento insuficiente se encuentran el poco adiestramiento médico y los prejuicios tanto del personal de salud como de la población en general sobre los opioides.

Analizaremos algunos de los «mitos» más frecuentes del personal de salud y de los propios pacientes y su familia con respecto al tratamiento con morfina, y que con frecuencia limitan el uso.

EXISTE RIESGO ELEVADO DE DEPRESIÓN RESPIRATORIA CON EL USO DE MORFINA

Es raro que la morfina oral provoque una depresión respiratoria cuando el individuo está dolorido. El dolor es un potente antagonista de ella. La morfina no es peligrosa si se ajusta la dosis enfermo por enfermo, de forma individualizada, respetando los tiempos de metabolización de acuerdo a la vía por la que se administra y al paciente (edad, presencia de insuficiencia hepática o renal por ejemplo). De producirse la depresión respiratoria, contamos con el antagonista de la morfina, la Naloxona, para tratar esta complicación.

LA MORFINA PROVOCA SOMNOLENCIA

Sí, es un efecto secundario frecuente, pero como fue dicho anteriormente, es por lo general al inicio del tratamiento, ya que se produce rápidamente tolerancia, y se corrige con el ajuste de dosis o la corrección de otros factores, favoreciendo la ingestión de abundantes líquidos, suspendiendo o bajando la dosis de otros medicamentos que también puedan producir somnolencia. Además debemos tener en cuenta que a veces iniciamos tratamiento con morfina en pacientes que hace días que no duermen por dolor, por lo que cuando se alivian, logran dormir.

EL PACIENTE SE VA A HACER ADICTO A LA MORFINA

Debemos definir los conceptos de tolerancia, dependencia física y adicción o farmacodependencia.

A los pocos días de iniciado el tratamiento con morfina a una dosis fija, se puede producir un acortamiento en la duración de la acción o una disminución de la intensidad de la respuesta, y se precisa aumentar la dosis para lograr los mismos efectos. Esto es por el desarrollo de *tolerancia*, un fenómeno farmacológico. La tolerancia se desarrolla no solo a la analgesia, sino también a otros efectos de los opioides como la depresión respiratoria, la sedación y las náuseas y vómitos, por eso estos efectos no deseados solo se ven en los primeros días de tratamiento. Hay que diferenciar el concepto de tolerancia, que lleva muchas veces a un aumento de la dosis, a los de dependencia física y adicción.

La *dependencia física* consiste en la presencia de síntomas de abstinencia después de la suspensión brusca de un fármaco administrado por un tiempo, o un descenso brusco e importante de dosis. Se evita con el descenso paulatino de dosis. La dependencia física no implica adicción, que como veremos es un patrón de comportamiento.

La adicción es un patrón de comportamiento de uso compulsivo del fármaco, que provoca daño. Tiene que haber fuerte deseo del fármaco, y preocupación excesiva sobre la disponibilidad; evidencia de uso compulsivo, con aumento de dosis no pautados con el médico tratante, o utilización con otros fines para los que fue indicado. También asocia comportamientos tales como manipulación del sistema para obtener más fármaco, su adquisición por otras vías, la ocupación de varias horas del día para su obtención.

Para la aparición de esta enfermedad interactúan múltiples factores, algunos aún no bien establecidos, de tipo biológico, genético, psicológico, social, y también factores relacionados con la farmacocinética y farmacodinamia de la sustancia.

Muchas veces nosotros interpretamos como adicción comportamientos que no lo son, como por ejemplo la necesidad de aumento de dosis por el desarrollo de tolerancia, o por la progresión de la enfermedad. Otras, estamos ante un paciente con un dolor intenso, que ya ha sufrido otras veces como por ejemplo los pacientes con cólicos nefríticos, o empuje de neuralgia del trigémino, y piden morfina porque ya saben que es lo único que le alivia. Estos pacientes no son adictos, tienen un dolor incontrolado al que seguramente hay que dar morfina para el alivio.

La adicción es infrecuente, Noble y otros (2008) publicaron un meta-análisis sobre la eficacia y seguridad del tratamiento a largo plazo con opioides para dolor crónico no relacionado con cáncer. Evaluaron presentaciones orales, transdérmicas e intratecales, incidencia de efectos adversos, alivio del dolor entre otros. La adicción se presentó en el 0,05% y abuso en el 0,43%. El Comité de Expertos en Drogodependencia de la OMS no ha comunicado ningún caso de drogodependencia iatrogénica en enfermos de cáncer.

Diferentes análisis muestran que el mayor factor de riesgo para el desarrollo de adicción en el tratamiento con opioides es el antecedente de trastorno por abuso de otras sustancias y en segunda instancia el antecedente de enfermedad psiquiátrica.

La forma de evitar el desarrollo de adicción en primer lugar es que los opioides sean indicados por un solo médico, y formando parte de un tratamiento integral del dolor, donde se establezcan objetivos claros y acordados con el paciente. El médico que realiza la indicación debe conocer al paciente, saber sus antecedentes y el riesgo de desarrollar adicción, sobre todo si tiene antecedente de otros abusos. Debe controlar la dosis que recibe, y establecer consultas periódicas donde se evalúe el resultado.

LA TOLERANCIA A LA MORFINA SE DESARROLLA RÁPIDAMENTE

Muchos médicos tienen el miedo infundado de que a largo plazo la morfina no será efectiva basados en el desarrollo de esta tolerancia. A este respecto debemos saber que cuanto más largo es el tratamiento con morfina, menos importante es el fenómeno. No debemos olvidar que muchas veces el aumento de la dosis se debe a la progresión de la enfermedad y no al acostumbramiento.

LA MORFINA ES PARA EL ESTADO TERMINAL

La prescripción de morfina está dada por la intensidad del dolor y no por la enfermedad que lo ocasiona ni por el pronóstico vital del paciente.

Lamentablemente la práctica común de solo administrar analgésicos mayores cuando el paciente está en su etapa terminal, refuerza la creencia de que solo en esas circunstancias se puede usar. Y además, en estos casos, la morfina

aparece como precipitando la muerte. Debemos hablar con la familia explicando que el uso de la morfina es para el alivio del dolor y no como un fármaco para «apurar» el final. Nadie se muere por una dosis bien indicada de morfina, solo aquel que está muriendo.

EL PACIENTE USARÁ LA MORFINA PARA SUICIDARSE

El suicidio entre los enfermos de cáncer no es más frecuente que en la población general. De todas maneras, cuando un enfermo de cáncer decide quitarse la vida, utiliza otros métodos.

Antidepresivos

Está demostrado que algunos antidepresivos (AD) tienen un efecto analgésico, independientemente de su acción antidepresiva. Actúan inhibiendo los procesos de recaptación de monoaminas, principalmente noradrenalina (NA) y 5-hidroxitriptamina (5-HT) a nivel presináptico.

El mecanismo predominante de acción analgésica de los AD es por el incremento de la actividad del sistema modulador descendente que se proyecta al asta posterior de la médula espinal inhibiendo las aferentes nociceptivas. Solo se ha demostrado esta actividad analgésica independiente a la antidepresiva en los fármacos que inhiben la recaptación de ambas aminas conjuntamente, no en los inhibidores específicos de la recaptación de serotonina.

Desde la revisión de Onghena y Van Houdenhov en 1992, se ha demostrado que los antidepresivos tricíclicos (ADT) clásicos alivian el dolor a dosis que no afectan al cuadro depresivo y actúan sobre el dolor con más rapidez que en la depresión, aceptando por tanto que su acción analgésica es propia y específica.

El inicio de acción de los ADT es precoz aun a dosis bajas, pudiéndose observar su acción analgésica en los primeros días de iniciado el tratamiento.

Los ADT continúan ocupando la primera línea de tratamiento en la mayoría de los síndromes dolorosos crónicos y especialmente el dolor neuropático.

Anticonvulsivantes

Algunos fármacos anticonvulsivantes presentan propiedades analgésicas, principalmente en los síndromes de dolor neuropático: neuralgias del trigémino, posherpética, por infiltración neoplásica, dolor central (talámico), neuropatía diabética dolorosa, dolor del miembro fantasma, neuropatía periférica vinculada a numerosas enfermedades. Los más utilizados son la carbamacepina, la gabapentina y la pregabalina.

Abordaje psicoterapéutico desde el equipo

En primer lugar es importante evaluar las comorbilidades psiquiátricas, ya que su encare terapéutico es prioritario antes cualquier otra estrategia psicológica del paciente con dolor crónico.

El tratamiento psicológico propiamente dicho del paciente con dolor está orientado a que el paciente recupere su vida.

Es conveniente investigar las convicciones que el paciente tiene de su propio dolor y las causas que supone lo provocaron. A partir de ello se realiza la psicoeducación sobre los aspectos psicológicos que involucran el proceso de dolor crónico.

Es importante que el paciente sienta que no se cuestiona la validez de su dolor, sino que se intenta que a pesar de este sea capaz de sentirse útil, implicándose en actividades que él considere valiosas. Esto ayudará a que salga del círculo vicioso del dolor-inactividad-sentimiento de inutilidad-más dolor.

La recuperación progresiva del nivel de actividad es una herramienta esencial, que contribuye a que el paciente se sienta útil y aumente su autoeficacia percibida.

Se trabaja también la reactividad fisiológica del paciente, que suele estar aumentada, mediante el entrenamiento en técnicas de relajación, respiración o de *biofeedback*. Es de destacar que las técnicas de relajación tienen efectividad sobre las emociones negativas del dolor, no tanto sobre su intensidad.

Se abordan, además, según los casos, áreas que requieran un fortalecimiento del paciente. Por ejemplo, entrenamiento en solución de problemas, higiene del sueño, manejo de relaciones sociales o de pareja, etcétera. Muchas veces es necesario incluir a la familia en el proceso terapéutico, sobre todo si se identifica beneficio secundario por parte del paciente, u hostigamiento por parte de la familia.

Rehabilitación física

En el dolor crónico no existe contraindicación para el ejercicio, es más, está demostrado que con el movimiento se disminuye el dolor, por lo cual a todos nuestros pacientes le indicamos un plan de ejercicios de acuerdo a sus gustos y preferencias con el fin de mejorar su funcionalidad.

La rehabilitación debe actuar tanto en la causa de la discapacidad como en los efectos producidos por la enfermedad, basado en el modelo biopsicosocial, con el objetivo de mejorar la funcionalidad y así la calidad de vida.

El objetivo de los programas de rehabilitación es obtener el máximo nivel de independencia de sus pacientes, tomando en cuenta sus capacidades y aspiraciones de vida.

La capacidad reducida para realizar las actividades de la vida diaria en pacientes con dolor crónico no es solo consecuencia del dolor, la inmovilidad por «miedo al dolor» puede ser más incapacitante (Waddell *et al.*, 1993). Esta inmovilidad determina una función global disminuida, el desacondicionamiento físico, con repercusión en múltiples sistemas: cardiovascular, endócrino, óseo, muscular, articular.

Como grandes herramientas se utilizan el ejercicio aeróbico y las terapias musculares (terapias manuales y elongación activa/asistida).

Se debe pautar una actividad planificada y rutinaria que tenga como objetivo el desarrollo de las capacidades motoras del organismo, que necesita un

momento fuera de la actividad laboral, requiriendo de tiempo y espacio para llevarla adelante.

Al plantearse un programa de ejercicio físico se debe tener en cuenta que la persona deberá sentirse bien durante la actividad, así como después de ella. El ejercicio debe generar bienestar, por esto debe surgir de las preferencias y posibilidades de quién la vaya a llevar adelante.

El objetivo principal en estos pacientes es el de posibilitarles ser físicamente más activos para que puedan funcionar bien en su vida laboral y cotidiana. El ejercicio físico no eliminará el dolor, pero lo podrá reducir significativamente, mejorando el funcionamiento y la calidad de vida.

Otras técnicas

Calor y frío terapéuticos

Son coadyuvantes importantes, se utilizan asociados a otras terapias para aliviar el dolor.

Tanto el calor como el frío alivian el dolor. Uno de los mecanismos implicados es la reducción del espasmo muscular. El calor también reduce la rigidez articular, incrementa el flujo sanguíneo local mientras que el frío lo disminuye.

Técnicas de fisioterapia

- Estimulación eléctrica transcutánea (tens): es una forma de estimulación externa del nervio periférico. Actúa por inhibición de la transmisión del dolor a nivel espinal. Es una técnica útil en el control del dolor agudo de origen musculoesquelético, en el dolor posoperatorio, así como en el dolor crónico.
- Masajes: Puede aumentar la sensación de alivio y bienestar del paciente. Las formas agresivas o vigorosas de masaje precisan de un fisioterapeuta, pero los masajes más livianos solo requieren una habilidad básica. Se usa frecuentemente para tratar las cefaleas, la tensión muscular y el dolor lumbar.
- Se aplicaran otras técnicas de acuerdo al caso individual si el médico fisiatra lo considera.

Acupuntura

Hoy podemos definir a la acupuntura como una disciplina que surge como parte de la medicina tradicional china y se caracteriza por el uso de estímulos cutáneos y percutáneos, realizados habitualmente con agujas, con el objetivo de reforzar los mecanismos de autorregulación que faciliten la recuperación de la salud.

La acupuntura ha sido estudiada para un amplio rango de trastornos dolorosos demostrando ser *una* opción válida en el tratamiento del dolor.

Tratamientos invasivos no quirúrgicos

Hay una serie de medidas invasivas, no quirúrgicas, alternativas terapéuticas cuando el dolor persiste a pesar de haberse realizado un correcto tratamiento

farmacológico, durante un plazo prudencial. También son de mucha utilidad en algunas situaciones de dolor agudo, por ejemplo los bloqueos del nervio intercostal en el trauma de tórax con fracturas costales, o la analgesia por catéter epidural en los posoperatorios. También están indicados para intentar disminuir o suprimir el tratamiento con analgésicos sistémicos, sobre todo en aquellos pacientes que presentan contraindicaciones o riesgo elevado de complicaciones con su uso. Intentan brindar una analgesia segura, formando parte del tratamiento integral y multidisciplinario del paciente con dolor.

Las más usadas son:

1. *Bloqueo*: consiste en inyectar un anestésico local en el nervio, con la interrupción de las vías sensitivas y nociceptivas. El bloqueo con agentes anestésicos puede proporcionar alivio del dolor durante semanas.
2. *Infiltración*: técnica que no requiere una localización precisa, bloquea de manera confiable varios nervios o una zona próxima a la que queremos analgesiar. Se usan anestésicos locales o esteroides.
3. *Inyección epidural de esteroides*: para el tratamiento de la lumbociática. Consiste en la introducción de esteroides en el espacio epidural o espinal, lo que se realiza directamente, a través de una aguja.
4. *Analgesia epidural*: consiste en la introducción de analgésicos opioides o anestésicos locales en el espacio epidural o espinal. La administración se puede hacer directamente a través de la aguja (dosis única) o bien por medio de un catéter introducido en dicho espacio, lo que nos permite la administración periódica o continuada. Como anestésico local suele utilizarse la bupivacaína y como opioide la morfina o el fentanilo.

También procedimientos neuroquirúrgicos como la ablación nerviosa por radiofrecuencia, la colocación de dispositivos para la neuroestimulación química o eléctrica pueden resultar de utilidad con indicaciones precisas en los dolores refractarios.

Para concluir, en el encare multidisciplinario del dolor crónico, destacamos que lograr la visión de equipo es una ardua tarea, que se consigue con el tiempo de trabajo juntos, y que supone el respeto por todas las visiones que puedan ayudar al enfermo.

Referencias bibliográficas

- BENITO, G., NADADOR, V., FERNÁNDEZ-ALCANTUD, J., HERNÁNDEZ-SALVAN, J., RUIZ-CASTRO M. y RIQUELME I. (2006). Intervenciones del psicólogo en las clínicas del dolor: Una propuesta desde la experiencia de la Unidad del Dolor del Hospital Universitario Príncipe de Asturias en Alcalá de Henares. *Madrid Rev. Soc. Esp. Dolor*, 4, 254-262.
- BONICA, J. (1990). Cancer Pain. En J. BONICA (Ed.), *The Management of Pain*. Pennsylvania: Leo & Phebiger.
- DWORKIN, R. H., O'CONNOR, A. B., BACKONJA, M., FARRAR, J. T., FINNERUP, N. B., JENSEN, T. S. et al. (2007). Pharmacologic management of neuropathic pain: evidence-based recommendations. *Pain*, 132, 237-251.
- EDLUND, M., STEFFICK D., HUDSON T. et al. (2007). Risk factor for clinically recognized opioid abuse and dependence among veterans using opioids for chronic non cancer pain. *Pain*, 129, 355-362.
- KURT KROENKE, M. D., ERIN, E., KREBS, M. D. (2009). Pharmacotherapy of chronic pain: a synthesis of recommendations from systematic reviews. *General Hospital Psychiatry*, 31, 206-219.
- MONTES, M., RETAMOSO, I. y VÁZQUEZ C. (2012). *El dolor: un abordaje Interdisciplinario*. Montevideo: Zona Editorial.
- NOBLE, M., TREGGAR, S. J., TREADWELL, J. R. y SCHOELLES, K. (2008). Long-term opioid therapy for chronic noncancer pain: a systematic review and meta-analysis of efficacy and safety. *J Pain Symptom Manage*, 35 (2), 214-228.
- ONGHENA, P. y VAN HOUDENHOVE, B. (1992). Antidepressant-induced analgesia in chronic non-malignant pain: a meta-analysis of 39 placebo-controlled studies, *Pain*, 49 (2), 205.
- SMITH, H. y PASSIK, S. (2008). *Pain and Chemical Dependency*. Nueva York: Oxford University Press.
- VASUDEVAN, S. et al. (1994). Métodos físicos para el tratamiento del dolor. En *Tratamiento práctico del dolor*, 2.ª ed. 32: 658-366.
- WADDELL, G.; NEWTON, M.; HENDERON, I.; SOMERVILLE, D.; MAIN, C. (1993) «A Fear-Avoidance Beliefs Questionnaire (FABQ) and the role of fear-avoidance beliefs in chronic low back pain and disability». *Pain* 1993; 52: 157-168.

El dolor: ¿objeto de la Psiquiatría?

LAURA FALCÓN¹

Resumen

Desequilibrio de los humores, señal y evento natural asociado con vitalidad, necesario para desencadenar la recuperación interna, manifestación positiva de la capacidad corporal para defenderse y expulsar la enfermedad, castigo impuesto por quebrantar la ley divina, camino extático hacia Dios en los místicos, dolor moral, dolor y duelo, fenómeno biológico a ser domeñado, suprimido, el dolor ha sido pensado de muy diversos modos desde la antigüedad a nuestros días.

El empleo de pociones soporíficas, el beleño (*Hyoscianus niger*), la mandrágora (*Mandrágora officinarium*) y el opio (*Papaver somnifera*); la «esponja somnifera» impregnada con jugos de las plantas y humedecida que producía vapores inhalados por el paciente, estuvieron en los comienzos de una terapéutica.

Lo impredecible de los resultados hizo que se fuera hacia formas más controladas, «monitoreadas» de tratamiento, hasta la moderna «terapia del dolor». La progresiva intolerancia ante el desagrado, asociada a una creciente atracción por el placer inmediato, se manifiestan hoy junto a prácticas y eróticas que implican al dolor de diferentes modos: tatuajes, cortes, prácticas S-M, etcétera, lo que nos lleva a plantearnos: ¿de qué modo pensar el dolor en estos tiempos? A eso sumaremos: ¿es o debe ser el dolor un objeto de la Psiquiatría? ¿De cuál psiquiatría? ¿De qué modo?

Se dice

Para diferentes autores el dolor remite o es pensado de muy diversas maneras. Así, para Bergson (1939) —todo dolor consiste en un esfuerzo impotente—. Achelis (1925), por su parte afirma que el dolor no es solo una sensación, sino un esfuerzo del organismo. Para López Ibor (1950) es un trastorno después de un trauma y se manifiesta semanas después como una afección orgánica. Respecto de la melancolía, por ejemplo, los maestros de antaño decían que «llora por el cuerpo», aludiendo a las quejas somáticas de este cuadro nosográfico. Desde siempre se concibe que existe una relación entre el dolor, la queja somática y la depresión.

Independientemente del mecanismo causal, el dolor es una experiencia subjetiva; se define como una experiencia sensorial y está ligada a un padecer, asociada a una lesión histórica real o potencial. Es decir que jerarquiza tanto la dimensión sensorial como la afectiva del dolor.

1 Doctora en Psiquiatría, Hospital Vilardebó.

El dolor experimentado como físico expresa muchas veces un sufrimiento moral enmascarado. La experiencia dolorosa tiene una base además sensitiva neurológica, que afecta las vías serotoninérgicas y noradrenérgicas, si bien no nos explayaremos en esto a esta altura de la exposición.

Podría decirse que muchas veces las personas le dan más importancia a lo orgánico, al dolor físico y no a la subjetividad que acompaña a este; la vivencia subjetiva es difícil de expresar si no es a través del cuerpo orgánico.

Con el nuevo milenio aparecen nuevas formas de expresión del sufrimiento. La forma conversiva en la histeria, por ejemplo, ha cambiado al culto por la imagen. Por otra parte las anoréxicas histéricas han trasmutado a formas hipocondríacas, ansiedad, fibromialgia. Hay una traducción somática de lo psíquico.

Hagop. S. Akiskal (1983) señala: «El depresivo posmoderno no suele sentirse triste, sino enfermo o preso de múltiples trastornos subjetivos donde lo que prima son los síntomas y no los signos».

Fenoménicamente es como un esfuerzo adaptativo exigente, para integrarse a una nueva situación; hay una intolerancia, a cualquier forma de displacer. La cultura del bienestar con el cuerpo tiene como eje la capacidad de experimentar placer.

Para Alonso Fernández (1988) ya no es el duelo el motor fundamental de la depresión. «Enajenado en su ser y obligado a parecer, el sujeto posmoderno parece sostenerse solo de la realidad exterior».

Así como la culpa —para López Ibor (1950)— está montada en la actitud de ser para otro, el sentimiento de ruina lo está en ser para algo, la hipocondría es el de ser para sí.

El dolor depende no solo de la vivencia personal del sujeto sino además de su historia, momento social, cultural y religioso, así como en Occidente tiene un sentido, en Oriente adquiere otras significaciones.

Depende además de las circunstancias en que se inscribe el dolor; el momento de la historia personal, si es de día o de noche, las personas que rodean el individuo, además de la propia sensibilidad y el umbral al dolor.

Para algunas personas, dice Le Breton (1990), el dolor supone un acceso al ser, una forma de instalarse en el mundo. Para este autor todo dolor comporta un padecimiento moral en la relación entre el hombre y el mundo.

Clásicamente se divide el dolor en agudo y crónico y se establecen para cada uno de estos grupos características fenomenológicas y clínicas específicas.

El dolor agudo es una reacción del organismo frente a una noxa y cumple una función protectora.

Cuando se hace crónico ya deja de tener esa función y se convierte en una enfermedad propiamente dicha.

En las culturas primitivas el dolor de carácter endógeno era atribuido a orígenes místicos y religiosos como la infracción de un tabú o la posesión de un espíritu maligno. Se debía consultar al sacerdote o hechicero o chamán.

Para la cultura judeocristiana el dolor era un castigo divino. En el Génesis los hombres tenían una serie de dones entre ellos la ausencia de dolor; cuando el hombre incurre en el pecado el castigo es la pérdida de ese don, sufrir el dolor.

El dolor es algo inexplicable, da cuenta de una profundidad en el hombre, es indescriptible aunque la medicina intenta darle sus parámetros para poder diagnosticar y aportar cierta tranquilidad resultante de este saber referencial.

El síntoma, esa referencia subjetiva de cada persona, se ve explicado y constatado por el signo en el cuerpo, que es la manifestación física y orgánica de la noxa ya sea externa o interna.

En esta manifestación del sujeto, se revela su vida, historia, manifestaciones culturales, costumbres, la muerte.

La sensación acompaña el sufrimiento, que muchas veces no condice con la alteración orgánica, si es que la hay.

Pero este sufrimiento cambia el sentido de la vida en el sujeto, toda su conciencia, todo su ser queda polarizado en este estado. Ya no es que tengamos un dolor sino que somos ese dolor, eso nos distancia del mundo.

El sujeto representa en ese momento esa subjetividad extraña y temida, se vuelve hostil y el mundo se vuelve hostil para él.

El cuerpo pierde la fantasía de inmortalidad para volverse finitud. Se redimensiona, se resignifica la tensión cuerpo-psyque.

Sin embargo, muchas veces la persona intenta separar nuevamente el dolor del sufrimiento psíquico, le dificulta significarlo y cuando esto ocurre aparece angustia y otras veces alivio. Algo se anuda de otro modo.

Por otra parte en personas con sufrimiento psíquico severo y persistente, se ha podido ver cierta anestesia del dolor.

Para Freud en *Duelo y melancolía* ([1917] 1979) el dolor es resultante de la pérdida de un ser amado o la abstracción equivalente. La melancolía se caracteriza por un estado profundo de dolor, donde se pierde el interés por el mundo y la capacidad de amar.

Duelo y dolor se emparentan:

El duelo intenso, reacción a la pérdida de un ser amado, integra el mismo doloroso estado de ánimo, la cesación del interés por el mundo exterior en cuanto no recuerda a la persona fallecida, la pérdida de la capacidad de elegir un nuevo objeto amoroso —lo que equivaldría a sustituir al desaparecido al apartamiento de toda actividad no conectada con la memoria del ser querido—. Comprendemos que esta inhibición y restricción del yo es la expresión de su entrega total al duelo que no deja nada para otros propósitos e intereses. En realidad, si este estado no nos parece patológico es tan solo porque nos lo explicamos perfectamente. Aceptamos también el paralelo, a consecuencia del cual calificamos de «doloroso» el estado de ánimo del duelo. Su justificación se nos evidenciará cuando lleguemos a caracterizar económicamente el dolor (Freud, [1917] 1979, p. 251).

Para los griegos los cambios de humor eran causados por los humores, la sangre, la flema, bilis amarilla y bilis negra. El exceso de esta última provoca tristeza, con un carácter abatido y apático.

Para Kraepelin (1909) el sujeto que padece melancolía tiene una incapacidad para pensar, se siente embotado, fatigado. La atención y concentración están disminuidas, su cuerpo inhibido, anestesiado, la vivencia del tiempo se enlentece.

En las últimas décadas, la forma de presentarse la depresión ha cambiado, manifestándose a nivel físico como dolor prolongado en el tiempo: aumentando su intensidad en los momentos de mayor estrés, lo que resulta en consultas médicas múltiples, llegando finalmente al psiquiatra.

El dolor crónico genera ansiedad, angustia y depresión, así como la depresión, se manifiesta por el dolor.

El dolor que forma parte de un delirio adopta una forma bizarra de presentarse, en cuanto a distribución, o que el cuerpo mismo se torna objeto persecutorio.

Por su parte en el comienzo de una esquizofrenia aparece un caos de sensaciones, que Kurt Schneider (1920) llama cenestesia y que Seglas (1931) ubica, no obstante, como la manera de apercepción del cuerpo, base del sentido de la existencia.

El sujeto no presenta alteraciones vegetativas y psicomotoras de base orgánica demostrable, manifestando sin embargo sensaciones extrañas, síntomas dolorosos inespecíficos, sentimientos de extrañeza de su cuerpo, así como sensaciones de tironeo, frío, calor, electricidad, creencia de no tener órganos, transformación corporal, etcétera.

El cuerpo en tanto objeto de percepción es asiento de todas las sensaciones, y por lo tanto manifestación del sujeto, como agente de toda experiencia sensible.

Es la instrumentalidad misma de la existencia. Desde un punto de vista temporal y espacial al decir de Merleau Ponty (1957), el cuerpo debe a la vez formar parte del mundo y crearlo. Es en esta región del ser donde acontece toda vida de relación.

Porque el cuerpo, de acuerdo a este autor, se caracteriza por su poder de incorporar significaciones sensibles o motoras, de anclarlas en el mundo.

Los mensajes que provienen del tegumento, es decir de los corpúsculos periféricos, contribuyen a la percepción del cuerpo.

Así como los receptores de los músculos y articulaciones, llamados propioceptivos —que contribuyen a la sensibilidad profunda como la posición, los movimientos pasivos y la resistencia al movimiento—, estos proporcionan además las aferencias somestésicas, estas a su vez constituyen el sistema lemniscal (Ey, 1973).

Vías de las sensaciones somestésicas, cuyos receptores son cutáneos y articulares, esto nos da una representación somatognósica.

Existen además otras vías de conducción, espino talámicas de la sensibilidad táctil y dolorosa.

Pero la percepción del cuerpo nos es la sumatoria de aferencias —como ya dijimos más arriba—, existe la cenestesia al decir de Seglas, como el sentido de la existencia, esto es, el sentimiento que tenemos de nuestro cuerpo, ella es la suma, el caos entremezclado de las sensaciones de todos los puntos del cuerpo.

Nuestra percepción del cuerpo no solo es un dato sensible, que proviene de los sentidos y los estímulos propioceptivos, sino además de la integración de experiencias subjetivas personales y con los otros.

Sin embargo, en algunos pacientes la sensibilidad al dolor está disminuida, o afirman que no tienen más cerebro o estómago lo que cuestiona el papel que le atribuimos hasta ahora al dolor o al cuerpo.

La percepción del cuerpo es la de un cuerpo viviente, en tanto se representa como lugar de la apropiación del espacio y el tiempo, de su mundo. El sujeto se percibe así, deseando, sufriendo, en movimiento.

Desde hace algunas décadas asistimos a prácticas que implican o giran de diferente modo en torno al dolor. Para solo citar tres de las de mayor visibilidad nos referiremos a los cortes, los tatuajes y pírsines y las prácticas s/m.

El dolor «psíquico» que se alivia con un corte que hace fluir la sangre, la colocación de pírsines o la realización de tatuajes que resemantizan un cuerpo y las prácticas S/M en que dominatrix y bottoms articulan una erótica que pasa por el dolor (sin que necesariamente este sea lo buscado), nos hacen cuestionarnos las nociones de normalidad y anormalidad que están en la base del saber psiquiátrico.

La performance s/m en alguien como Bob Flanagan, enfermo de fibrosis quística que extrema la producción de dolor en puestas en escena de riesgo asociadas a lo padecido de niño, que obtiene de allí algún alivio, radicalizan la impertinencia de la patologización.

Veamos la descripción que Linda Hart hace de una de estas performances:

En horas de visita, se presenta una caja de juguetes llena de objetos —recuerdos del mundo de la infancia, como un equipo de médico, juegos de cirugía, guantes de boxeo y otros juguetes clásicos de niños, mezclados con íconos culturales, tales como un crucifijo, así como bártulos s/m como esposas y látigos—. Estos artículos confundidos en semejante proximidad presentan a la vez una yuxtaposición chocante y un reconocimiento indubitable de que hay allí más continuidad de lo que la cultura dominante acepta admitir entre categorías construidas como si fueran totalmente distintas: fantasma sexual y religiones organizadas, inocencia de la «infancia» y «madurez» del adulto, cuerpo como objeto de una restauración médica y cuerpo como lugar de placer orgásmico. Notemos también que esa mezcla hace caer las barreras entre las generaciones, sugiriendo que infancia y edad adulta no están separadas por algún rito de pasaje mítico (como la pubertad, por ejemplo) (Hart, 1998, p. 45).

Y la autora nos dirá:

No quiero sugerir que el s/m recaiga sobre el sufrimiento en sí, digo más bien que no existe un fenómeno tal como el sufrimiento en sí. Por evidente que sea esta idea, estoy obligada a subrayarla. En efecto, en una cultura como la mía

que mantiene la pena de muerte, y que, bajo diferentes formas, es cómplice de torturas y de odiosas guerras en el mundo, esa idea de la que la mayoría de sus miembros no pueden tolerar el pensamiento de que algunos sienten placer ahí donde otros experimentan dolor, parece ser un desplazamiento enteramente extravagante. Si podemos comprender que haya mujeres a las que no les gusta que le acaricien el pecho, aun suavemente, mientras a otras les gusta que les pellizquen los pezones, ¿por qué es entonces tan difícil dar un paso más y comprender que hay mujeres a las que les gusta que le aprieten los pezones con pinzas? (Hart, 1998, p. 46)

Volvemos a preguntarnos: el dolor: ¿objeto de la Psiquiatría?

Lo que nos compete en estos tiempos es la demanda de supresión inmediata del dolor, por medio de sustancias, como analgésicos, opioides, benzodiazepinas, antidepresivos, etcétera. El paciente consulta por un dolor físico, donde se ha descartado la causa orgánica, e insiste en su dolor que se hace parte de su ser, su discurso se vuelve envuelto en un padecer.

El decir se vuelve indecible, solo a través del cuerpo, el cuerpo que habla. El paciente centra su atención en los síntomas físicos, lo que busca es un tratamiento que le ponga fin a este padecer.

Desde una perspectiva etológica-antropológica James L. Griffith y Melissa Elliott Griffith (1994, p. 53), se preguntan, ¿qué tipo de conversaciones, que favorezcan cuáles narrativas serán las más adecuadas para escuchar a quienes presentan este tipo de aflicción?

...la experiencia personal no basta para resolver un síntoma, porque las narrativas personales de que dispone el paciente retienen su cuerpo en un vínculo generador de síntomas.

El paciente quiere hablar desde su narrativa «científica» y no histórica-personal lo que fija y reproduce los síntomas.

Se ha investigado si el padecimiento psiquiátrico en algunos individuos favorece los aspectos crónicos o es consecuencia del dolor.

Para algunos autores, la experiencia del dolor crónico cambia de tal manera al sujeto que no existirían diferencias entre el sujeto con dolor orgánico, en cuanto a elementos depresivos e hipocondríacos y sujetos con dolor crónico sin causa orgánica.

Se ha vinculado el dolor crónico con trastornos depresivos, a partir de la existencia de mecanismos bioquímicos comunes. Los neurotransmisores implicados son la serotonina y la noradrenalina entre otros.

El sistema descendente noradrenérgico es una de las zonas donde se cumple la modulación de los procesos dolorosos en condiciones normales; el sistema noradrenérgico descendente inhibe la transmisión dolorosa a nivel de la médula espinal.

La activación de los sistemas serotoninérgicos descendentes interviene en el bloqueo, de la transmisión de las aferencias nociceptivas y la producción de analgesia, además de las vías ascendentes serotoninérgicas que parten de los cuerpos neuronales, situados en el rafe y en la formación reticular mesencefálica.

No podré sin embargo en esta ocasión extenderme en la fisiología del dolor.

El dolor que aparece junto a un cuadro psiquiátrico o enmascarándolo, se desarrolla a veces de manera insidiosa y a veces es de carácter transitorio.

En estos cuadros hay una falta de correlación con el sustrato anatómico fisiológico. Los pacientes además describen el dolor con mucho detalle y responden mínimamente a los analgésicos.

Existe un alto índice de dolor crónico que se vincula con la depresión y la ansiedad generalizada.

El dolor también puede ser un síntoma más del cuadro depresivo, constituyendo una depresión enmascarada o equivalentes depresivos.

Muchas veces las personas que cursan con cuadros de dolor como algias, parestesias, cefaleas, síntomas neurovegetativos gastrointestinales y neurológicos, son sometidos a múltiples exámenes cruentos e innecesarios llegando en algunos casos a la cirugía.

Existe además en los pacientes que están cursando un cuadro depresivo, un aumento del umbral al dolor y este desciende al remitir el cuadro totalmente.

Kocher (1976), refiere que los síntomas de dolor, depresión y ansiedad forman un círculo donde el paciente con dolor produce un cuadro de ansiedad y luego depresión lo que aumenta el dolor, cerrando de esta forma el círculo. Algo de esto se ve favorecido por la puesta en acción de mecanismos fisiológicos comunes.

Dolor y anestesia: pares inseparables. Ya Janet nos había advertido:

la existencia de una forma de anestesia histérica más general que denomina anestesia orgánica; ella no solo priva del conocimiento de impresiones provenientes del exterior sino de la conciencia misma de la existencia de un miembro, por ejemplo (1892, p. 87).

El papel del psiquiatra con respecto al dolor se ha incrementado en estos últimos años.

En los servicios de hospitales generales, se crean cada vez más unidades específicas para el tratamiento del dolor, junto a un equipo que se dice multidisciplinario.

Lo que se espera del psiquiatra es que se integre al equipo para un abordaje desde diferentes áreas: biológica, social, cognocitiva y subjetiva pero en la práctica se espera su papel en la medicación psicofarmacológica.

Por ejemplo, en el abordaje del dolor crónico en pacientes oncológicos no alcanza con limitarse al alivio de la sintomatología nociceptiva, se trata de hacer algo con los sentimientos de desesperanza, y miedo a la muerte. Claro que esto nos reenvía a la pregunta del título de esta ponencia: ¿el dolor objeto de la Psiquiatría? Y en ese caso ¿de qué Psiquiatría? ¿Qué saber está en juego?

Desde los sistemas clasificatorios actuales, la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) de la OMS y los DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders o Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales) de la APA (American Psychiatric Association), se hace hincapié en el malestar

significativo, el papel de los factores psicológicos, la no simulación, etcétera. El trastorno por dolor se busca diferenciarlo muy marcadamente de la presencia de trastorno psicótico, del estado de ánimo o de ansiedad, así como de la dispareunia. La incapacidad para trabajar o para ir a la escuela, la utilización asidua del sistema sanitario, el consumo continuado de fármacos, los problemas de tipo relacional y la transformación del dolor en el asunto central de la vida del individuo. Y se subdividen en: trastornos por dolor asociados a factores psicológicos, trastorno por dolor asociado a factores psicológicos y enfermedad médica, y trastorno por dolor asociado a enfermedad médica. Se establece una duración menor o mayor a 6 meses para la especificación de agudo o crónico, etcétera.

Lo primero a señalar es la marcada separación que se intenta establecer nuevamente entre cuerpo y psique, en lo que parece una estrategia tranquilizadora respecto de la conmoción epistémica que le produce el dolor a la ciencia.

La terapéutica derivada de esta posición produce una clínica exclusivamente medicamentosa, donde efectividad, efectos adversos, subtipos biológicos no dejan lugar a consideraciones subjetivas.

Pero si como dice Antonin Artaud: «El verdadero dolor es sentir el pensamiento desplazarse en uno mismo» (Meraz, 2011, p. 122), ¿Qué tipo de respuesta es esta?, ¿cómo deberemos posicionarnos?

Las llamadas psicosis nos enfrentan a la complejidad del asunto que nos convoca y denuncian todo reduccionismo e incluso a un eclecticismo abarcador que se produce en lógicas de salud-enfermedad u otras racionalidades que circunscriben el lazo social a calidad de vida, psicoeducación, etcétera.

«Pensar lo impensable, expresar lo inexpresable» según Gabriel Meraz, estudioso de Artaud, serán las tareas a que este se verá abocado ¿cuál o cuáles serán las nuestras? ¿Qué tipo de posición subjetiva resulta de la ubicación en un determinado perfil profesional? ¿Es útil a la clínica del/ de los dolores? ¿Habrán otras posibles maneras de estar y acompañar al sufriente? Son estas y otras las preguntas que me llevan a cuestionar al dolor como «objeto» psiquiátrico.

Referencias bibliográficas

- ACHELIS, J. D. (1925). Der Schmerz. *Zeitschrift für Sinnesphysiologie*, 56, 32.
- ALONSO FERNÁNDEZ, F. (1988). *La depresión y su diagnóstico*. Barcelona: Labor.
- AKISKAL, H. S. (1983). Dysthymia: Psychopathology of proposed chronic depressive subtypes. *American Journal of Psychiatry*, 140, 11-20.
- American Psychiatric Association (1994). *DSM IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Barcelona: Masson.
- BERGSON, H. (1939). *Matière et mémoire. Essais sur la relation du corp a l'esprit*. 3^{1.ª} ed. París: Alcan.
- EY, H. ([1973] 2004). *Traité des hallucinations*. París: Bibliothèque des Introuvables.
- FREUD, S. ([1917] 1979). Duelo y melancolía. En *Obras completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GRIFFITH, J. L. y ELLIOTT GRIFFITH, M. (1994). *El cuerpo habla*. Buenos Aires: Amorrortu, Buenos Aires.
- HART, L. (1998). *La performance sadomasoquista. Entre cuerpo y carne*. París: Epel.
- JANET, P. (1892). *L'état mental des hysteriques*. París: Rueff et cie.
- KOCHER R. (1976) *The use of Psychotropic drugs in the traitement of chronic severe pain*. Psychiatrische Universitätsklinik Basel, Wilhelm Klein-Strasse 27, CH-4056 Basel (Switzerland Eur. Neurol, vol. 14, n.º 6; 197. Rev. online - Medical and Scientific Publishers. EE.UU.
- KRAEPELIN, E. (1909-1910). *Psychiatrie*, 08. Leipzig: Aufi. Barth.
- LE BRETON, D. (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LÓPEZ IBOR, J. J. (1950). *La angustia vital*. Madrid: Paz Montalvo.
- MERAZ G (2011). «La escritura de un cuerpo imposible: Antonin Artaud». *Rev. Litoral*. n.º 43; DF, México.
- MERLEAU-PONTY, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- NIÑO, J. A. ([1846] 2012). *Cirugía sin dolor, anestesia*. Recuperado de <www.ciruped.org/index.php?option=com_content&view> el 29 de junio de 2015.
- SCHNEIDER, K. (1920). Die Schichtung. Des emotionalen Lebens und der Aufbau der Depressionszustände. *Z ges Neurol Psychiat*, 59, 281.
- SÉGLAS, J. (1931). *Evolution des idées sur les hallucinations. Position actuelle du problema*. París: L'Encephale.

Dolor-cuerpo-sujeto¹

MARÍA PILAR BACCI²

El presente escrito surge a propósito de la situación clínica de comunicación de muerte cerebral en la asistencia a familias de pacientes fallecidos en unidades de cuidados intensivos (UCI). Tomo contacto con ellos a raíz de esa circunstancia, en el momento en que reciben la noticia de la defunción de su ser querido.

Frente a una muerte inesperada, abrupta, temprana y accidental, siempre traumática, consumada, se despliegan una cadena de sucesos a ser explicitados.

El médico da su informe final y luego relata a la familia del fallecido las causas que derivaron en la muerte.

Se habla en pasado, de lo inevitable, de lo irreversible.

Una interrogante ocupa rápidamente el espacio clínico. La familia quiere saber si hubo dolor. Su ser querido ¿sufre, sufrió?

La práctica alerta al médico sobre esta pregunta que nunca falta. Tanto lo alerta que en los pocos casos en que no se expresa, este necesita explicitarla. Poner sus palabras allí donde faltan en ese momento para el otro.

La tensión de la situación necesita de la respuesta; en todos los casos es confirmatoria del no dolor, de la analgesia que opera para el que no está.

Por lo menos no sintió dolor, no se dio cuenta de nada, no fue consciente, desde el momento en que su cerebro fue ocupado por el derrame desapareció el dolor, él/ella ya no estaba allí.

En estos casos, más que otros, la muerte que se comunica necesita palabras pues las evidencias que la muestran no se observan a simple vista. Todo lo contrario.

El cadáver está todavía conectado y la muerte por criterios neurológicos (muerte cerebral) no es descubierta por el lego. Es una forma de morir a la cual se llega mediante un diagnóstico que requiere ser explicado y comprendido.

Explicar por qué el corazón late y el tórax y abdomen se mueven, la temperatura corporal se mantiene, etcétera, como en cuerpo dormido, para que todos estos signos no se confundan con la presencia de vida.

La pregunta por el dolor en esa circunstancia particular, es decir, en ese tipo de muerte tan poco constatable o evidente para los sentidos, alberga la esperanza, que el fin de la vida no se haya concretado. El dolor en el cuerpo

1 Las reflexiones del texto forman parte de la tesis de maestría en Psicología Clínica: *El duelo en familiares donantes de órganos* llevada a cabo por la autora en la Facultad de Psicología de la Universidad de la República, junio 2009-abril 2014.

2 Lic. en Psicología, Ayudante del Instituto de Psicología Clínica, Facultad de Psicología, Universidad de la República.

marcaría la persistencia del sujeto, su estar de algún modo. La muerte es la falta en este caso, de todo dolor, en lo que queda del cuerpo.

Por otro lado, la ausencia de dolor al mismo tiempo y ambigüamente, alivia la vinculación con la pérdida que comienza a desarrollarse. Se hizo todo lo posible para que se salvara y para que no sufriera, no hay nada reprochable.

Lo que me sorprende y quiero plantear de una práctica nunca rutinaria por su contenido, es que este sujeto del cuerpo, habitado por el dolor, va a contrapelo de la escisión actual de —cuerpo diferenciable de sujeto— propuesta por la tecnología de la medicina actual.

La marca del sujeto en el cuerpo, habitando un cuerpo, siéndolo, es buscada en la sensación de dolor. Es ese registro el que quiere ser hallado con la pregunta por el dolor, la última esperanza de encontrar todavía allí, en ese cuerpo, al sujeto.

Propongo para dar cuenta de esta idea un breve recorrido con detenciones en algunos acontecimientos que representan y organizan cierta historia del cuerpo y su vinculación con el sujeto.

Marcel Mauss ([1934] 1993) postula que el cuerpo es un producto cultural, y muestra cómo cada sociedad le impone al mismo su significación.

La cultura formatea lo corporal mediante lo que el autor denomina «técnicas sobre el cuerpo» que refieren al modo en que las sociedades reglamentan el uso y expresión de este. Las técnicas corporales son el medio por el cual el individuo se socializa y lo configuran como perteneciente a una determinada cultura. A su vez, dicha cultura se muestra a través del cuerpo que ella misma modeliza.

Para Douglas (1979) el cuerpo es un objeto natural modelado por lo social. La autora menciona la existencia de dos tipos de cuerpos, el físico (considerado natural) y el social. Entre estos dos tipos de cuerpos se da una relación particular de restricción, del cuerpo social sobre el natural. La cultura oficia de mediadora y traduce lo fisiológico de lo corporal en un marco de significaciones tensionadas por lo que la sociedad demanda. El cuerpo termina expresando desde lo fisiológico a lo postural, lo que la cultura en la cual está inserto le posibilita.

En las comunidades tradicionales, el cuerpo se consideraba como perteneciente a la naturaleza, era un objeto biológico y como la biología no estaba comprometida por la cultura, esta no intervenía en su comprensión. El tratamiento del tema corporal se restringía a los manuales de física y biología. Era considerado una entidad fisiológica (Douglas, 1979).

En estas sociedades, el sentido de existencia, está diseminado en la comunidad, a su vez no discriminada del plano natural y cosmológico (Le Breton, 1996).

Aquí no hay concepto de cuerpo tal como lo conocemos en la actualidad, ya que no se concibe lo separable o aislable, el sujeto es el cuerpo (y viceversa).

Por su parte, la comunidad no se vivencia como algo distinto del sujeto, este, es su grupo, más que por pertenencia, por identidad.

El cuerpo como entidad separada y concepto solo se establece con el surgimiento de las estructuras sociales individualistas, en los que los principios de separación y autonomía entre los humanos son valores definitorios.

Le Breton dirá que «... el cuerpo funciona como un límite fronterizo que delimita ante los otros, la presencia del sujeto» (1996, p. 22) y agregará que hay un vocabulario anatómico y fisiológico independiente, que refiere conceptualmente al cuerpo, es decir una construcción teórica de la materialidad corporal, independizada de la persona.

La disociación entre el sujeto y el cuerpo es la marca de la sociedad actual, se inicia en la modernidad, prospera en el dualismo psiquis-soma y es consecuencia de la «... ruptura ontológica entre el cosmos y el cuerpo humano...» (Le Breton, 1996, p. 23).

Este concepto de lo corporal, decanta en Occidente, luego de un proceso de transformación cultural.

Su génesis podríamos situarla en la cultura griega.

Para los griegos, la corporeidad no se basaba ni en la distinción psique-soma, ni en lo natural o sobrenatural. Lo corporal va incluir lo orgánico como las fuerzas vitales, actividades psíquicas y las influencias divinas. La misma palabra puede referirse tanto al plano físico como al psíquico, hay una imbricación de los dos registros, el corporal y el mental, «... el yo interior coincide con el yo orgánico...» (Vernant, 1989, p. 22). Sin embargo, postulaban que la psique se liberaba del soma (no traducible como cuerpo, sino como cadáver) al momento de la muerte (Loraux, 1989). Es decir que el germen de cierta separación podía pensarse.

En el medioevo, el cuerpo será místico desde los parámetros religiosos; contiene lo sagrado que vinculaba al hombre con Dios.

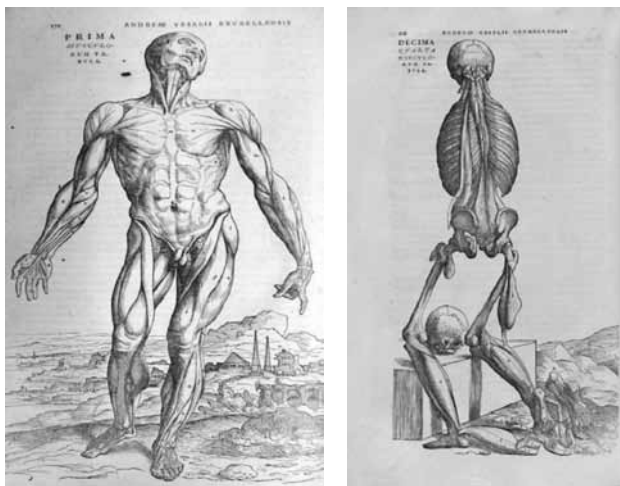
A través del cuerpo los santos sanaban; era el lugar de los estigmas que denunciaban el vínculo con lo divino y el material para las reliquias que se obtenía con la manipulación de lo corporal con fines religiosos. Las reliquias son el signo de lo incorruptible y por lo tanto del ser creado por Dios que permanece vivo y flexible, años después de la muerte (Walker, 1989). En este tiempo el cuerpo y la comunidad permanecían indisociables, al igual que la divinidad y la naturaleza por ella creada.

Relata Le Breton (1996, p. 35) el destino de un criminal que lleva a cabo con su delito su disidencia de lo social y que por eso es castigado con el desmembramiento de su cuerpo. Pero, a pesar de ser descuartizado (es clara la simbología del castigo de su delito por separarse de lo colectivo) sigue estando desde el punto de vista ontológico, entero. Y por esto la Iglesia le otorga el derecho a una misa antes de su enterramiento, sigue siendo un hombre ante la ley de Dios.

A partir del siglo xv, con las primeras disecciones anatómicas oficiales, se comienza un camino hacia la autonomía del individuo que va a prefigurar el estatus social del cuerpo separado del sujeto. Será objeto de la ciencia considerado una máquina que hay que estudiar para conocer su funcionamiento.

Con Vesalio (1543), primer anatomista oficialmente aceptado, el cuerpo comenzará a distanciarse del ser, será abandonado por el sujeto que lo aceptará como una posesión. El tránsito de la concepción tradicional a la novedad del cuerpo como realidad autónoma del sujeto quedará representada en los grabados del anatomista. Mediante los gestos y las poses que se dibujaban de los cadáveres en disección, se evidenciaba el compromiso con el pasado del cuerpo inviolable asimilado al sujeto. Los dibujos de las escenas de la mesa de disección no se independizaron de la imagen tradicional que signaba un continuo donde el individuo era también su cuerpo.

Imágenes 1 y 2



Fuente: Reproducciones de las ilustraciones del libro *De humanis corporis fabrica libri septem* de Andreas Vesalio (1543) p. 170 (a la izquierda) y p.209 (a la derecha) Recuperado en: <<https://ceb.nlm.nih.gov/proj/ttp/books.htm>>.

Luego de este primer escalón, correspondiente al estudio material del cadáver, la filosofía cartesiana le otorga valor conceptual al cuerpo, configurándolo como separado y distinto del pensamiento y del sujeto: el dualismo que Descartes propone termina sosteniendo la visión moderna del cuerpo.

La afirmación del *cogito* como toma de conciencia del individuo, está basada [...] en la depreciación del cuerpo y denota la creciente autonomía de los sujetos [...]. Al plantear el *cogito* más que el *cogitamus*, Descartes se plantea como individuo. La separación que ordena entre él y su cuerpo es típica de un régimen social en que el individuo prima sobre el grupo. Típica también de la falta de valor del cuerpo, convertido en límite fronterizo entre un hombre y otro... (Le Breton, 1996, p. 61).

Los cambios conceptuales que posibilitaron a Descartes su pensamiento están marcados por la brecha epistemológica que supone el pasaje de la escolástica tradicional a la filosofía mecanicista. El mecanicismo se sustenta en el dualismo entre una dinámica generadora de movimiento y una materia especializada. En

el hombre, el alma será la causa del movimiento y el cuerpo, la materia, lugar de aplicación de los movimientos generados por lo inmaterial. Los ideales de medición, claridad, distinción y exactitud propios de estos desarrollos, hacen que la consideración del cuerpo sea asimilable a una máquina, carente de simbolización, pero singular por sus particularidades. Es también y definitivamente algo separado y separable del hombre que será asimilado a lo que constituye fundamentalmente: la Razón.

Este universo estalla cuando Descartes debe vérselas con el dolor, darle un lugar a este, ¿dónde?

El cuerpo que propone el filósofo solamente se posee, no hay posibilidad de ser en él. Pero, en la sexta meditación, reflexionando sobre la distinción alma-cuerpo y la potencialidad de la imaginación, aparece el dolor como experiencia. Aclara que el dolor no existiría solamente alojado en su cuerpo:

[...] como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave... tales sentimientos de... dolor..., no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella (Descartes, [1641] 1985, p. 47).

Hasta aquí podría llegar el argumento, la posibilidad de la entidad subjetiva escindida de la material que se quiebra en la experiencia de realidad del dolor. La separación parece no poder concretarse finalmente y mantiene como herencia hasta nuestros días los vestigios de su no resolución. El dolor será en el del cuerpo y el sufrimiento en el psiquismo y así persiste la disociación.

La inconsistencia de la dualidad será esclarecida por el desarrollo conceptual de dos disciplinas, el Psicoanálisis y la Antropología, que muestran claramente la coexistencia del cuerpo y el sujeto, más allá de la brecha que propone la racionalidad médico-científica. También desde la Filosofía, la fenomenología se ocupará en superar la cuestión.

El Psicoanálisis, en su encuentro con el síntoma «... revela una anatomía fantástica, invisible a la mirada...» (Le Breton, 1996, p. 182). Para Freud (1923) la génesis del yo se ubica en el cuerpo. Sostiene que el yo es en su origen corporal y aunque en el esquema de aparato psíquico, representa al ello como abierto en su extremidad, al lado somático, no identifica el cuerpo con el ello sino con el yo. Esta instancia sería en principio, la proyección psíquica de la superficie corporal. El reconocimiento de ese cuerpo como propio se traduce como su subjetivación.

La Antropología señala la imposible separación entre las representaciones sociales e individuales, el cuerpo se construye a partir de las significaciones culturales. Estas significaciones marcan el destino y la acción del hombre en el mundo «... cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber

singular sobre el cuerpo, sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias, etcétera. Le otorga sentido y valor» (Le Breton, 1996, p. 8).

Las objeciones de Merleau-Ponty (1945) a Descartes dieron lugar a la fenomenología de la percepción, donde el cuerpo es la condición misma del sujeto, es más, es quien garantiza su identidad. Con esta teoría, la filosofía pasa de pensar al cuerpo como algo que se tiene a pensarlo como algo que se es; más que tener mi cuerpo, soy mi cuerpo.

El dolor y el sufrimiento ahora es posible pensarlos habitando un mismo territorio hasta el extremo de que «... no se tiene dolor, se es dolor» (Pérez Marc, 2011, p. 39).

El aporte de estas teorías aunque resuenan y se muestran en los sujetos, lejos están del territorio disciplinario del cuerpo y del dolor en la actualidad. Territorio mayormente médico donde la herencia cartesiana, racional y moderna sigue vigente.

Como sigue vigente su inconsistencia señalada por el dolor, síntoma que desestabiliza la construcción de lo corporal como unidad compacta.

En este sentido la filósofa argentina Rovalletti (2003), plantea que culturalmente es posible pensar en las tecnologías de sustitución e implantes, debido a la continuidad y eficacia del dualismo cartesiano que desubjetiviza el cuerpo y hace que este se piense conformado por partes intercambiables. Sin embargo, desde su punto de vista, la persistencia de controversias que generan dichas sustituciones muestra a lo corporal no purificado totalmente del sujeto.

En las sociedades contemporáneas, persisten dos visiones discordantes. El cuerpo se presenta como 1) cuerpo-reificado propiedad de la tecnología médico científica y 2) cuerpo-identidad soporte de lo subjetivo.

Junto al organismo medicalizado, convive una imagen particular de cuerpo, en cada sujeto, que no pudo despojarse del sustrato simbólico. El cuerpo apoyado en la biografía, es representado desde la valoración de las vivencias significativas de su historia y oficia como soporte de su identidad.

Las dos vivencias del cuerpo habitan la subjetividad actual y se trasladan a la consideración de los órganos como partes de este (Rovalletti, 1998).

Para algunos, el órgano de un cuerpo será un «órgano cosa» y para otros devendrá en traza «soporte de la identidad».

En el caso de la vivencia de «órgano cosa» los órganos son material somático que desaparece con la muerte de la persona. Este posicionamiento se sustenta en la teoría que establece que el cuerpo tiene utilidad vital que finaliza con la muerte, pero a pesar de ser una postura habilitada como vimos por la concepción filosófica dualista (cuerpo-alma) o por orientaciones religiosas (materia-espíritu) o laicas (cuerpo-persona) deja un residuo que no puede disolverse (Cecchetto, 2002).

Para los que poseen la vivencia del cuerpo-órgano como soporte de la identidad, en la imagen de lo corporal se entrelazan valoraciones espirituales y religiosas de la personalidad conjuntamente con los componentes biológicos y materiales.

Consideran que todo fragmento de sí mismos es portador de la sustancia inmaterial de la persona y sobrevive a la muerte del cuerpo. Esta posición le antepone ciertos reparos a la discontinuidad simbólica de lo cultural.

En los discursos y creencias acerca de lo corporal quedan cristalizadas la supervivencia y superposición de varias conceptualizaciones que decantan en formas alternativas de vivenciar el cuerpo.

El relato clínico del inicio intentaba reflejar la relación dolor-cuerpo-sujeto.

El sujeto aún no pudo ser eliminado del cuerpo y el sufrimiento detalla su existencia. El dolor que se pretende también eliminar se sostiene en la ambivalencia de los significados que se le atribuyen. La invasión que debe ser eliminada o el rastro de humanidad.

Expulsado el sujeto del cuerpo solo queda librarlo del dolor. Esa es la solución para terminar con el sujeto encarnado.

Pero, al igual que con el cuerpo, «...el dolor no es un hecho fisiológico, sino existencial. No es el cuerpo el que sufre sino el individuo entero» (Le Breton, 1999, p. 50). En este sentido, son reveladores los relatos de las diferencias de umbral de dolor entre los hombres de origen latino y los anglosajones. La interpretación del investigador refiere a que la cultura latina tiene una madre sobre-protectora que limita la audacia y se excede en cuidados, la anglosajona celebra la osadía y empuja a esta. Estas referencias dan cuenta de que:

no hay una objetividad del dolor, sino una subjetividad que concierne a la entera existencia del ser humano, sobre todo a su relación con el inconsciente tal como se ha constituido en el transcurso de la historia personal, las raíces sociales y culturales; una subjetividad también vinculada con la naturaleza de las relaciones entre el dolorido y quienes lo rodean (Le Breton, 1996, pp. 94-95).

Referencias bibliográficas

- CECCHETTO, S. (2002). Identidad personal y trasplante de órganos. En *Persona y bioética*, 6, 17, 12-23. Recuperado de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83261703>> el 29 de junio de 2015.
- DESCARTES, R. ([1746]1985). *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Alfaguara.
- DOUGLAS, M. (1979). *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. Londres: Routledge.
- FOUCAULT, M. (1990). *La vida de los hombres infames*. Madrid: La Piqueta.
- (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LE BRETON, D. (1996). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- LOUREAUX, N. (1989). Luego Sócrates es inmortal. En M. Feher (comp.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte segunda. Madrid: Taurus.
- MAUSS, M. ([1934] 1993) «Les techniques du corps». En *Sociologie e Antropologie*. P.U.F. 365-386 París [Extraído de *Journal de Psychologie*, xxxii, n.º 3-4].
- MERLEAU-PONTY, M. ([1945]1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- PÉREZ MARC, G. (2011). Cuerpo y subjetividad: una filosofía del dolor. *Páginas de Filosofía*, 15, 33-54. Recuperado de <https://www.academia.edu/1950216/Cuerpo_y_subjetividad_una_filosofia_del_dolor> el 29 de junio de 2015.
- ROVALETTI, M. (1998). La objetivación del cuerpo o el cuerpo como simulacro biológico. En *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*. Buenos Aires: Lugar.
- (2003). Entre la reificación y la identidad. Del órgano cosa al órgano soporte de la identidad. *Perspectivas Bioéticas*, 16, 62-75.
- VERNANT, J.-P. (1989). Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente. En M. Feher (comp.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte primera. Madrid: Taurus.
- WALKER, C. (1989). El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media. En M. Feher (comp.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte primera. Madrid: Taurus.

Dolor, escena, acto

MARCELO NOVAS¹

*Si el teatro ha sido creado para permitir
que nuestras represiones cobren vida,
esa especie de atroz poesía expresada en actos extraños
que alteran los hechos de la vida
demuestra que la intensidad de la vida sigue intacta,
y que bastaría con dirigirla mejor.*

Antonin Artaud, 2005, p. 9

Dolor, escena y acto son una tríada que rápidamente nos hace pensar en la dimensión trágica de la vida; tríada que también nos lleva al espacio de la representación teatral. A su vez, el psicoanálisis tempranamente tomó la referencia del teatro, y específicamente de la tragedia, como campo donde nutrirse; si dudamos de ello, solo debemos dirigirnos a la idea de *kátharsis* tal como la plantean Josef Breuer y Sigmund Freud en sus *Estudios sobre la histeria*. Dejemos por un momento la *kátharsis* y vayamos hasta *La interpretación de los sueños*. En ese texto Freud, tomando los planteos de G. T. Fechner, proponía: «la conjetura de que el escenario de los sueños es otro que el de la vida de representaciones de la vigilia» (Freud, [1900a] 1979, p. 529). Es desde allí que este autor comenzará a desarrollar la noción de una vida anímica organizada en diferentes localidades y, a su vez, comenzará a plantearse la hipótesis sobre la organización y tránsito —comercio dirá él— entre estos diferentes lugares. Como se ve, Freud propone un aparato que estará regulado por diversas leyes o principios, dicha legalidad deberá ser respetada y mantenida, lo que evidentemente tendrá un costo. O si se quiere un gasto, en tanto este aparato requiere de energía que lo alimente. Ahora bien, si los principios o leyes de dicho aparato eran excedidos o violentados, el precio a pagar era el malestar, el sufrimiento, el dolor.

El dolor fue y es, sin dudas, una de las preocupaciones del psicoanálisis desde sus orígenes y esto continúa hasta el presente. En su trabajo con las histéricas (aquellas histéricas que Lacan en su seminario evocaba, parafraseando a François Villon) Freud tuvo como horizonte terapéutico el tratamiento que dichas mujeres requerían para sus dolencias. Propongamos desde aquí, entonces, cuál es la noción de dolor con la que trabajaremos en el presente escrito y digamos que, siguiendo la clásica conceptualización psicoanalítica, entenderemos por dolor todos aquellos aflujos que por su intensidad perturban el principio del placer. Como se recordará, dicho principio era uno de los dos que dirigían

1 Licenciado en Psicología, Ayudante del Instituto de Psicología Clínica, Universidad de la República.

la actividad del psiquismo (el otro era el principio de realidad) y ambos tenían, con diferentes recursos, la tarea de evitarle al aparato psíquico cualquier situación generadora de displacer o malestar. Dolor, displacer, malestar parecen ser diferentes formas que esta disciplina a lo largo de su historia ha encontrado para nombrar el sufrimiento, tanto a nivel psíquico como corporal. No será excesivo aquí convocar el concepto de pulsión tal como el psicoanálisis lo propone, en tanto esa idea es la que le permitió al creador del psicoanálisis dar cuenta de qué forma lo somático solicitaba un monto de trabajo a lo psíquico, en tanto la pulsión era un concepto fronterizo entre lo anímico y lo corporal (Freud, [1915c] 1979, p. 117). Es cierto que la palabra *trieb* comienza a aparecer con regularidad recién a partir de los *Tres ensayos de teoría sexual*, pero la noción de montos energéticos excesivos, excitaciones endógenas ingobernables, ya tenía larga data. Por ejemplo en *Proyecto de psicología*, texto de 1895, nos dice: «Las ocasiones del dolor son, por una parte, un acrecentamiento cuantitativo; toda excitación sensible, aun de los órganos sensoriales superiores, se inclina al dolor con el aumento del estímulo. Esto se comprende, sin más, como fracaso [del dispositivo]» (Freud, [1950^a] 1981, p. 351).

Este modelo, el de una cantidad de energía que debe ser tramitada, se mantendrá en las dos teorías sobre la angustia que el psicoanálisis propondrá, aunque es cierto que a esas dos teorías psicoanalíticas le antecede una concepción puramente energética y por ello no analítica sobre la angustia. ¿Qué decía esta teoría no analítica? Que la angustia era el resultado de la libido no tramitada, y en tanto el trámite que dicha libido requería era el ejercicio de una vida sexual satisfactoria, el psicoanálisis nada podía proponer al respecto. Pero a partir del hecho de que Freud encuentra situaciones donde el ejercicio del erotismo no es la causa de la angustia, comienza a utilizar su hipótesis de la represión como explicación para el fenómeno de angustia. Dicha represión consistía en enviar el componente representacional de la pulsión al inconsciente, separándolo del monto de energía o *quantum* de afecto al que estaba asociado, de esa forma la representación, inconciliable con lo que la conciencia admite, era reprimida y el afecto podía tener a su vez tres destinos: era sofocado por completo (aquí Freud no explicaba cómo una cantidad de energía desaparecía sin dejar rastro, ello contradecía lo que él sabía sobre física); salía a luz como un afecto *coloreado cualitativamente de algún modo*, entendiendo que ese afecto se asociaría a otra representación menos molesta para la conciencia; o mudaba en angustia (Freud, [1915d] 1979, p. 148). Estas ideas, vertidas en un texto de 1915, hacía tiempo que acompañaban a Freud. Por ejemplo, en *Estudios sobre la histeria* ya había utilizado la noción de *kátharsis* para hablar de la abreacción de los afectos. *Abreagieren* (abreacción): concepto que implica que la reacción frente al estímulo sea adecuada y cuyo fin es poseer un efecto catártico. Cuando el psicoanálisis estaba comenzando a formularse como método de investigación y terapéutico la *kátharsis* ya tenía una larga historia como concepto. *Κάθαρσις* (*kátharsis*) es un término esquivo; en Aristóteles lo encontramos en la definición de tragedia dada en su texto *El arte poética* (Aristóteles, 1948, p. 37)

o en la *Política* al hablar de las diversas utilidades de la música (Sánchez Palencia, 1996, p. 142). Podemos decir que se encuentran tres líneas de sentido en torno a este término: fisiológico, religioso y psíquico. El sentido religioso apuntaba a la expiación o purificación, en tanto el sentido fisiológico remitía al purgamiento o purgación, siendo el sentido psíquico análogo al sentido fisiológico y si se quiere médico de la *kátharsis*, es decir, purgar las pasiones del alma. Quizá lo mejor aquí sea recordar la definición de tragedia que Aristóteles brinda al inicio de su tercera parte de *El arte poética*:

Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la *kátharsis* de tales afecciones (citado en Sánchez Palencia, 1996, p. 129).

Ese trabajo con las pasiones, que el teatro realiza, el psicoanálisis lo hará a través de la palabra. Pensando entonces en la relación entre psicoanálisis y teatro, Christian Dunker propone en su libro *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica*:

No hay ningún campo del arte que no haya contribuido a la reflexión psicoanalítica, pero en el caso del teatro, el enlace parece implicar la propia estructura del tratamiento. El analizante trae su narrativa: no solo la relata, la escenifica en la transferencia, muchas veces sin saber de eso. Para el analista, el problema es establecer el lugar en que es situado por esa narrativa, pero también desplazarse de ese lugar, transformando el sentido de la narrativa y, eventualmente, alterando el discurso en el cual se desarrolla. Además, *theatron* quiere decir «lugar de donde se ve», que replica un problema clínico central del tratamiento: *el lugar de donde se escucha*. Así, analista y analizante se involucran en una trama organizada en varios niveles por las posiciones de narrador-narratario, actor-personaje, y autor-destinatario. Son las diversas figuras del Otro de las cuales se sirve el analista. Así como Sófocles, Eurípides y Esquilo tuvieron que comprimir las extensas narrativas míticas, el analizante debe condensar el inagotable repertorio de remembranzas, recuerdos, acontecimientos, ilusiones y promesas que componen su vida. Él lo hace, cada vez, de acuerdo con el conflicto (*agon*) que lo domina, estableciendo sus *contracenantes*² en lugares distintos, siempre sujeto a la reacción inesperada del coro, de la orquesta y del propio auditorio. El analizante también necesita luchar con problemas formales, del tipo «qué colocar en el *proscênio* (primer plano)», «o qué dejar para la *skênê* (escena)», y finalmente, con las apariciones de la otra escena (*andereshauptplatz*) y los elementos que provienen de lo obscuro (literalmente lo que está fuera de escena). Así como los dramaturgos del siglo IV a. e., el tratamiento analítico divide el habla en segmentos discontinuos en el tiempo, los actos, o sesiones, cuya estructura es también dialogal, pero comprendiendo cuatro lugares, y no tres personajes. Así como los actores y el auditorio griego, el

2 Mantuvimos el término en portugués: *contracenante*, refiere a quien en el escenario teatral sostiene la contraescena.

analizante también espera un efecto que es el de la cura y el del redimensionamiento de su destino (Dunker, 2011, p. 119).

El texto de Dunker claramente explicita el lugar de la escena dentro del trabajo analítico, escena que podemos relacionar con la noción de *fantasma*. Y fantasma es la forma en que Jacques Lacan propone entender la fantasía inconsciente tal como Sigmund Freud la plantea. En su décimo seminario, Lacan dice que la estructura de la angustia no está lejos de la del fantasma, puesto que la estructura de la angustia está enmarcada, y quien está enmarcando es el fantasma (Lacan, 2006, p. 85). Propone la metáfora de un cuadro que se sitúa en el marco de una ventana, como en la obra de René Magritte. Precisamente ese cuadro, el fantasma en este caso, trata de velar lo que ocurre más allá de él. Cuando esa función no se cumple, aparece la angustia, como desborde de lo real no enmarcado por lo simbólico y lo imaginario. También en ese seminario establece un cuadro para pensar a la angustia como afecto que surge frente al encuentro con lo real, y en dicho cuadro propone dos vectores, uno asociado al movimiento, el otro a la dificultad. Justamente en ese cuadro es que encontramos ubicados, próximos a la angustia, el *acting out* y el pasaje al acto, como posibles respuestas al desborde pulsional que desde lo real puede irrumpir. Tratemos entonces de comprender lo que se presenta en relación con ello.

Sobre el acting out

Pablo Muñoz plantea en su tesis de maestría que el *acting out* es un tipo de acción que se caracteriza por tres rasgos distintivos: 1) es una acción inmotivada que el sujeto no puede explicar ni explicarse a sí mismo, de la que no puede dar cuenta pues tampoco se pregunta por su sentido; 2) es una acción o situación repetida, cercana temporalmente a la sesión analítica, relatada como por casualidad y que incluso a veces pasa desapercibida, pero que también puede exteriorizarse durante la sesión misma; 3) esa acción siempre se presenta enmarcada por cierta escena, un conjunto de hechos y circunstancias que la acompañan y le dan un marco que la vuelve muy peculiar (Muñoz, 2009, p. 157).

Acting out fue la traducción que James Strachey propuso del término *agieren*, expresado por Freud. Freud utiliza esta expresión para nominar aquellas conductas que ocurren en un análisis por fuera del proceso del recordar; no obstante, para este autor se trataría de una forma diferente de recordar, sería un recuerdo en acto. La traducción de este término al español también ha tenido sus vicisitudes, por lo que el consenso ha optado por mantener la propuesta de Strachey; aquí nos importa destacar que *to act out* es una expresión con una fuerte impronta del orden de la escena, de la escena teatral sobre todo, lo que directamente nos remite a la escenificación, y por supuesto a la *otra escena* freudiana, pero lo que aquí cabe destacar es que la partícula *out* debe ser entendida en el sentido de fuera de la cadena significante, lo que no permite ser abordado por la repetición significante, repetición significante que Lacan

opone a la reproducción, esa reactualización del pasado en el ahora que ocurre en la acción fuera de la transferencia (Lacan, 1980, p. 60). Precisamente la reflexión sobre la transferencia fue lo que disparó las investigaciones en torno al *acting out*, pensándose este último como la transferencia salvaje, la transferencia sin análisis; vale aquí la digresión de acotar que no todas las transferencias serían pasibles (y posibles) de analizar, pero sí es tarea del analista estar advertido de cuándo una demanda le es dirigida y cómo es su respuesta, cuestión ética que está en el centro de las preocupaciones de aquellos que trabajamos en el campo del psicoanálisis. En torno a esa demanda dirigida al analista es que puede pensarse la diferencia que puede tener un síntoma para el psicoanálisis, que la que puede ocupar un *acting out*. Lacan piensa esta diferencia a partir de la disposición para la interpretación de uno y otro: «el síntoma no puede ser interpretado directamente, se necesita de la transferencia, o sea, la introducción del Otro» (Lacan, 2006, p. 139), en cambio el *acting out* llama al Otro, dice Lacan, el *acting out* es el esbozo de la transferencia (2006, p. 139). Es por esto que el síntoma, en la medida en que instituye un sujeto supuesto saber, según la conocida propuesta de Lacan, ya habla de la posibilidad de la dialectización significativa, trabajo realizable en la medida en que la instalación de la transferencia fue efectuada, no siendo así en el *acting out*, donde precisamente la tarea reside en romper ese circuito que permita al sujeto, dominado por esta manera de actuar, poder modificar su posición y ocupar un lugar diverso en relación con su padecer.

En el seminario «La angustia», Lacan postula que el *acting out* es algo en la conducta del sujeto que se muestra. Para él la mostración es algo diferente a la demostración, y estas dos últimas se oponen a la realización; si bien tanto la mostración como la demostración apuntan a dar cuenta de lo real, la mostración sería un recurso imaginario, a diferencia de la demostración que implicaría un recurso simbólico. La realización sería un tratamiento de lo real por lo real, es decir, sin apelar a lo simbólico o lo imaginario (Muñoz, 2009, p. 241).

Pero volviendo al *acting out* como mostración, este planteo nos lleva a considerar la dimensión de montaje de una escena. La escena a considerar es la escena del fantasma o fantasía inconsciente, la cual es pensada por Lacan como las relaciones posibles entre un sujeto barrado y su objeto. Ese montaje está dirigido al Otro, por lo que se puede considerar al *acting out* como una transferencia, pero una transferencia salvaje, aún no regulada por la legalidad del trabajo analítico. En el seminario «La angustia», Lacan dice que el *acting out* es algo en la conducta del sujeto que se muestra, pero lo que se muestra se muestra como un resto, caído del sostén fantasmático; es una mostración del objeto de lo que lo significativo no puede dar cuenta, esa dimensión real que no es cubierta por la palabra y el lenguaje. Lo que opone en este punto el *acting out* con el pasaje al acto es que en el primero el sujeto aún se encuentra dentro de la escena y su mensaje es dirigido al Otro; el problema es que el Otro no está ubicado con la posibilidad de recibirlo, porque no ha asumido ese lugar, o porque lo ha dejado,

por esta razón no es lo mismo un *acting out* cuando aún no comenzó un análisis que cuando este ya está establecido y es la posición del analista la que lo determina, siendo ejemplo palmario de esta última situación lo que ocurre con Freud durante el análisis con Dora (Freud, [1905e] 1978, p. 7).

Pero el *acting out* es una mostración velada, porque el objeto *a* no es espectralizable, hay un resto que no es atrapado por la imagen, entonces solo puede ser mostrado lateralmente, sesgado, por eso la mostración está velada para el sujeto que la padece, aunque es evidente, totalmente visible para los demás. Eso está expresando un sentido, sentido que se le escapa, y se le escapa en la medida en que lo real no queda totalmente recubierto por el significante. Al tratar de entender las diferencias con el pasaje al acto definido en su estructura como la brusca barradura del sujeto en el fantasma, en el *acting out* la barradura se produce a nivel del objeto *a*, por lo que el sujeto queda sin la amarradura del objeto, que es el término real del fantasma. Al caer el término real de la estructura del fantasma, que opera como punto de anclaje para el término simbólico que es el sujeto, este se ve llevado a esas escenificaciones para seguir sosteniendo la causa de su deseo. Para el sujeto en *acting out* lo que ocurre es que está padeciendo la negación de su deseo y por ello debe promover lo fálico al lugar de objeto *a*. El *acting out* muestra el objeto del deseo, se trata de la mostración de un deseo desconocido, desconocido por el Otro sobre todo, más aún, de la causa de ese deseo, del objeto que opera en tanto caído de la cadena significante y que causa el deseo precisamente por estar excluido de la articulación significante (Muñoz, 2009, p. 161). Esto le sirve a Lacan para explorar las diferencias entre *acting out* y síntoma, como más arriba ya habíamos planteado, diferencias a partir de su disposición a la interpretación. El síntoma no puede ser interpretado directamente, se necesita la transferencia, es decir, la introducción del Otro. En cambio el *acting out* llama a la interpretación (Lacan, 2006, p. 139). Se trata de una nueva definición de síntoma entendido no en su cara significante, sino en su faz real, de goce. Si el síntoma en su naturaleza es goce, no llama al Otro. «A diferencia del síntoma, el *acting out* es el esbozo de la transferencia» (2006, p. 139). Es un esbozo, un indicio, una señal que la transferencia que se juega en él está mostrando un objeto que pide, que reclama la interpretación que lo recorte de la escena, pero debemos tener presente que ese pedido debe ser evaluado y no siempre se asentirá, lo que indica que la dirección de la cura será lo que guiará y determinará el tipo de respuesta. Todo esto estaría señalando que se trata de las relaciones entre el Otro y el objeto *a* para el sujeto. En el seminario sobre la angustia comienza a conceptualizar la relación del sujeto con el goce a partir de la estructura del fantasma.

De esta manera el *acting out* es la aparición del objeto *a* en la escena del Otro, con sus efectos de perturbación y desorganización, podemos decir que el *acting out* es una introducción intempestiva para mostrar al Otro cuál es el objeto causa de su deseo, así, lo real del mundo es puesto en una escena de acuerdo con las leyes del significante; quizá por esto pueda entenderse que el paradigma del *acting*

out sea el duelo, quizá por esto también esta idea sirva para rebatir la idea del fin de análisis como duelo por el analista (Hernández García, 2007, p. 93).

Sobre el pasaje al acto

El *pasaje al acto*, a diferencia del *acting out*, es un término que proviene del campo psiquiátrico y es a Lacan a quien le debemos el trabajo de conceptualización en torno a esta noción. Existen diferentes momentos en la producción lacaniana que van puntuando cuál es la posición de este autor en torno a, como lo llama Pablo Muñoz, la invención del pasaje al acto como un concepto psicoanalítico. Así podemos decir que en 1932, con su tesis *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* (Lacan, 2000, p. 15) comienza un proceso de construcción del concepto que retomará en diferentes momentos de su obra.

Lacan se apoyará en P. Guiraud, en quien reconoce un precursor al revelar la importancia del psicoanálisis y al apelar a la segunda tópica freudiana para dar cuenta de ideas como la agresión simbólica, o la introducción del término *kakon*, transliteración del griego kakon que significa «mal», «vicio», «perversidad», así como «desgracia» y «dolor». En la medida en que la agresión es simbólica, podemos encontrarle un sentido a esa conducta, sentido quizá desconocido para el autor, pero pasible de ser leído. Asimismo, con el término *kakon* se trata de lo que el paciente debe liberarse, aquello de lo que padece y busca deshacerse. Tomando esta idea Lacan irá a leer los trabajos de Melanie Klein, donde su noción de objeto será un antecedente fundamental en la producción de su objeto *a* durante el seminario sobre la angustia.

Es con todo este bagaje conceptual que entenderá el pasaje al acto como un modo de resolución de la tensión agresiva, dependiente de la organización del yo, la cual dependerá de su identificación narcisista. Vemos así que el pasaje al acto en este momento de la producción de Lacan posee una estructura imaginaria, se trataría de romper la continuidad especular de las figuras persecutorias. Lo que sí nota Lacan es que el pasaje al acto es secundario a la elaboración delirante, que sería primaria, y por eso puede establecer una diferencia entre el pasaje al acto y el automatismo mental, mecanismo basal, inicial, sobre el que se construye el delirio según De Clérambault.

Las primeras referencias de Lacan al pasaje al acto pasan de una concepción eminentemente fenoménica a otra en la que se acentúa su vertiente imaginaria. Pero nota una dimensión simbólica que la diferencia de la conducta animal. La función simbólica del pasaje al acto queda señalada cuando Lacan dice que el objeto agredido tiene valor de símbolo de su enfermedad, del mal, del *kakon*. Así queda dilucidada la dimensión transactivista del pasaje al acto, en tanto el objeto que se intenta atacar no es sino la propia imagen (Muñoz, 2009, p. 111).

Con estos recursos conceptuales sitúa el pasaje al acto como intento de liberación respecto de un goce intrusivo e intolerable, quizá el trauma primordial que no puede ser metabolizado. Los diferentes nombres de ese goce (mal,

kakon, ser, objeto malo, objeto *a*) apuntan a delimitar algo que en la estructura no se deja absorber simbólicamente, lo que nos lleva al registro de lo real. Los tres registros permiten aclarar la eficacia del poder resolutivo del pasaje al acto, como se ve en el caso de Aimée (Lacan, 2000, p. 9). Si apuntar a producir una diferencia es un efecto simbólico del pasaje al acto, su operación en sí es real. No se trata de una metáfora delirante como en el caso del presidente Schreber (Freud, [1911c] 1980, p. 15), ficción simbólica; se trata de una operación que no construye ficciones, sino que opera en lo real.

El *kakon* como figura tributaria de lo proyectivo le sirve a Lacan para ubicar la exterioridad íntima de la figura que se ataca en el pasaje al acto homicida en algunos casos de psicosis. Más tarde lo formaliza con el neologismo *extimidad*. En el pasaje al acto se agrede en el exterior algo interior, que es extimo (ni adentro/afuera, ni propio/ajeno).

Al igual que con el *acting out*, Lacan en su seminario de 1962-1963 trabajará el pasaje al acto a partir de sus relaciones con la angustia, en tanto la angustia es ese sentimiento que remite a lo real (2006, p. 126). La relación del pasaje al acto con la angustia es presentada a partir de su caracterización como lo que no engaña, lo fuera de duda. Lacan establece una oposición entre duda y certeza que apunta a la acción. Y la angustia es su pivote fundamental, pues causa la duda para no encontrarse con la certeza de la acción. Si la acción es la referencia principal de la certeza, el pasaje al acto en tanto variedad de la acción también lo es. Si el acto arrebató a la angustia su certeza, también el pasaje al acto le arranca su real; la fuerza de un pasaje al acto se potencia a causa de la angustia, ya que actuar es lo único que puede orientar su real en otra dirección. La novedad de este planteo de Lacan respecto al pasaje al acto es que hace de la angustia su causa formal. El actuar característico del pasaje al acto le quita a la angustia su certeza, pero la dirección que le imprime es descontrolada, imprevisible, incalculable (Muñoz, 2009, p. 123).

El desplazamiento que Lacan introduce en este seminario, con esta fórmula, delimita las condiciones del pasaje al acto a partir de un dato fundamental de la estructura: la imposibilidad de la puesta en relación del sujeto con lo que él es como objeto. Esta fórmula nos da la configuración de la estructura del pasaje al acto a partir de la estructura del fantasma. Así nos dirá: «si ustedes quieren referirse a la fórmula del fantasma, el pasaje al acto está del lado del sujeto en tanto que este aparece barrado al máximo por la barra» (2006, p. 128); esto reduce al sujeto a lo que él es como objeto, como objeto *a*, recordemos que la entrada a la estructura subjetiva se da en posición de objeto, y la dimensión subjetiva es a producir.

Tenemos así que el pasaje al acto de la llamada joven homosexual es una ruptura de la escena del fantasma, un salto al vacío por la ventana fantasmática, a través de la cual el sujeto hasta ese instante concebía el mundo. La mirada del Otro es desencadenante del pasaje al acto en tanto pone en juego la ley que la rechaza de la escena, que la impulsa a dejarse caer identificada con el objeto *a*.

Por esta razón es que podemos proponer como paradigma del pasaje al acto el suicidio melancólico. En la melancolía se trata de maltratar y atravesar su propia imagen para alcanzar el objeto velado por ella. Que ocurra tan seguido en o a través de una ventana no es azaroso; es el recurso a una estructura que no es sino la del fantasma. Podemos definir la estructura del pasaje al acto melancólico como una identificación al mal, al *kakon*, al objeto malo. Pero no es igual eliminar el *kakon* agrediendo la imagen del otro que hacerlo atravesando la propia imagen, además de tratarse de un acto que excluye al sujeto, como todo pasaje al acto, consiste en una realización que disuelve la formación narcisista del yo. En la melancolía la culpa está a cargo del sujeto, en la paranoia en cambio aparece identificada en el otro, no obstante lo cual la disyuntiva que se plantea en cuanto a la vida o la muerte es la misma: el yo o el otro. En ambos casos el pasaje al acto apunta a la eliminación del objeto malo o *kakon*, como modo de resolución del goce insoportable que invade el cuerpo; mas en la melancolía ese goce se localiza en sí mismo, dado que ocurrió una identificación del sujeto con ese objeto; en la paranoia se encuentra en el otro, se identificó ese goce en el lugar del otro. Recordemos que la angustia apunta a lo real, pero sin recurrir al significante, es un modo no significante de abordar lo real. Para indicar esto es que Lacan inventa el término *objeto a*. La estructura fundamental de todo pasaje al acto se resume en un fantasma suicida, pues en el intento suicida existe un no querer decir y lo que se rechaza decir pasa al acto; el suicidio es un rechazo de saber y una puesta del lado del Otro. Podemos plantear que el sujeto identificado al objeto *a* ya no es representado por un significante ante otro significante y por eso queda expulsado del lugar del Otro.

Pero el suicidio no es la modalidad exclusiva del pasaje al acto, podemos verlo asimismo en la salida de la escena que puede ser la interrupción de un psicoanálisis. La ruptura del vínculo analítico puede ser un pasaje al acto que lleve de la escena analítica a lo real del mundo, quizá otra forma del pasaje al acto sea la fuga, siendo esta un paso de la escena al mundo. En «Puntualizaciones sobre el amor de transferencia» (Freud, [1915^a] 1979, p. 159) se plantea que puede ocurrir «un total cambio de vía de la escena, como un juego dramático que fuera desbaratado por una realidad que irrumpe súbitamente»; sorprende la semejanza entre esta caracterización del brutal cambio de escena y la del pasaje al acto tal como lo describe Lacan. Esto es algo que no se presta a la interpretación del sentido del trabajo sobre las ocurrencias, tiene la consistencia del objeto, no la del significante, por eso es posible de ser leído como pasaje al acto, pero también como *acting out*, y estos debates sobre Dora y la joven homosexual en relación con la posición de Freud continúan hoy día. Este amor que embaraza al analista alerta sobre un pasaje al acto cuando la ruptura del vínculo analítico deja al analista en el lugar del sujeto dividido, interrogándose sobre su falta, y a su vez nos permite esclarecer la posición perversa de un sujeto, sea cual sea su estructura. Relacionando los términos de escena y mundo vemos que el pasaje al acto es una salida impulsiva de la escena al mundo, se trata de la caída desde la escena a lo

real del mundo, por eso la vía del pasaje al acto es el sujeto identificado con el objeto *a* cayéndose del Otro, excluyéndose, es el sujeto con el objeto fuera de la escena (Muñoz, 2009, p. 149). De esta forma el pasaje al acto es una ruptura de la continuidad, no solo en la conducta, sino también en la subjetividad; es un cambio en la temporalidad del sujeto, algo del orden de una urgencia que sobreviene, se impone y precipita como acción. Así el pasaje al acto es el corte que lo real introduce en la continuidad de lo simbólico-imaginario. Entonces se tratará del hecho de que un sujeto pueda dar cuenta de esos puntos de quiebre o ruptura sin atribuirlos a una fuerza incoercible, responsabilizándose por sus efectos. Podemos decir que la vectorización: *angustia* → *pasaje al acto* imprime una orientación y una redefinición del aspecto resolutivo. Esta función resolutiva del pasaje al acto debe diferenciarse del concepto de suplencia; a veces el pasaje al acto opera como detenimiento, como estabilización. La suplencia, como la concibe Lacan, puede ser una metáfora delirante—cuyo ejemplo es Daniel Paul Schreber— o la construcción de un ego—cuyo ejemplo es James Joyce—, pero la suplencia es duradera, permanente y restitutiva; el pasaje al acto es un instante, un corte impuesto sobre una continuidad, en ese sentido no es suplencia, por más que puede ser resolutivo (lo vimos en Aimée) y habilitar el trabajo subjetivo que implica responsabilizarse por sus efectos.

Sobre el *enactment*

Pasemos a hablar del *enactment*, noción más reciente en la literatura analítica que trata de la relación entre analista y analizante, lo que nos lleva al plano transferencial e incluso para algunos a lo contratransferencial. Muchos han encontrado en el *agieren* freudiano un antecedente de esta noción, pero la cuestión del origen permanece oscura. Para Luis C. Figueiredo el *enactment* podría pensarse como la presentación actuada de las partes disociadas de dicha transferencia, sin olvidar la relación entre sus escenificaciones y los procesos de identificación proyectiva (2003, p. 32). Entonces, podemos decir que lo que está en juego en esta definición es cómo jugará en el análisis lo que la efectuación de dicha transferencia lleve a actuar a ambos actores (y nunca tan bien dicho) de dicho proceso. Es por esta razón que diferentes autores han visto en el *enactment* un proceso de tipo evacuativo, otros, una provocación, incluso un juego. Uno de los primeros en notar esta característica de la relación transferencial fue Sándor Ferenczi quien plantea: «también es ventajoso suscitar un material activo importante, que luego puede ser transformado en rememoración» (1984, p. 114). Creo que la propuesta de Ferenczi apunta a la dimensión lúdica del encuentro transferencial y cómo ese juego puede habilitar de otra forma lo evacuativo o lo provocador, en tanto el *enactment* pueda tomar su otra dimensión, la de promulgación. Podemos decir que el término *enactment* posee en inglés dos sentidos o campos semánticos bien delimitados: uno remite a una puesta en escena, el otro, a la promulgación de una ley.

Esta doble valencia del *enactment* me lleva a la propuesta de Silvia Amigo sobre lo que ella denomina *sujetos en los bordes*, ella plantea una falla en el segundo movimiento de la represión, el de la prescripción deseante, movimiento lógicamente posterior al de la proscripción del goce del Otro (1999, p. 51). Entiendo que la dificultad de estos sujetos, la que se traduce en la dificultad transferencial que plantean, podría ser abordada desde la advertencia y la búsqueda de actuaciones por el analista, entendidas como una efectucción de la contratransferencia, y debería ser rearticulada a partir de posicionarse en una postura habilitante, donde considero que el humor como espacio creador será fundamental.

Es así que esta dimensión significativa del término *enactment* grafica claramente que, incluso en las ocasiones donde lo más pulsional parece manifestarse en la dimensión de la escena transferencial, el valor de la promulgación y, por qué no, de cierta legalidad está jugando en las posibilidades de trabajar con estos sujetos. Si como más arriba habíamos sostenido, que lo disociado (lo escindido diría) y lo proyectivo estaban en los orígenes psíquicos de los estados límite (Green, 1990, p. 127), el hecho de que *enactment* también remita al establecimiento de cierto campo legal debería, en un punto, regular los intercambios y ordenar los diferentes vectores que se despliegan en él, permitiendo el paso de lo que sería una imposición evacuativa a un campo donde pueda ponerse a jugar lo lúdico como nueva forma de regulación.

Referencias bibliográficas

- AMIGO, S. (1999). El análisis en los bordes. En S. Amigo *et al.*, *Bordes... un límite en la formalización*. Rosario: Homo Sapiens.
- ARTAUD, A. (2005). *El teatro y su doble*. Buenos Aires: Sudamericana.
- DUNKER, CH. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica*, San Pablo: Annablume.
- FERENCZI, S. (1984). Análisis de niños con los adultos. En *Psicoanálisis*. Madrid: Espasa-Calpe.
- FIGUEIREDO, L. C. (2003). *Psicanálise. Elementos para a clínica contemporânea*. San Pablo: Escuta.
- FREUD, S. ([1895d]1980). Estudios sobre la histeria. En *Obras completas, II*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1900^a]1979). La interpretación de los sueños. En *Obras completas, V*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1905d]1978). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas, VII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1905e]1978). Fragmento de análisis de un caso de histeria. En *Obras completas, VII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1911c]1980). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. En *Obras completas, XII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1915^a]1980). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. En *Obras completas, XII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1980.
- ([1915c]1979). Pulsiones y destino de pulsión. En *Obras completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1915d]1979). La represión. En *Obras completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1916-1917]1978). Conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 25. En *Obras completas, XVI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1933^a]1979). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 32. En *Obras completas, XXII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1950^a]1981). Proyecto de psicología. En *Obras completas, I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GREEN, A. (1990). *De locuras privadas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, M. (2007). La posición depresiva. En *Litoral*, 39, 93-138, Ciudad de México: Epeeel.
- KLEIN, M. (comp.) (1990). «Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos», «El desarrollo temprano de la conciencia en el niño», «Tendencias criminales en niños normales», y «Sobre la criminalidad». En *Obras completas, I*. Buenos Aires: Paidós.
- LACAN, J. (1970). *Intervención en el servicio del Dr. Daumézon en el Hospital de Sainte-Anne* [Inédito].
- (1980). *El seminario. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Libro 11. Barcelona: Seix Barral.
- (1987). *La familia*. Buenos Aires: Argonauta.
- (1989c). Acerca de la causalidad psíquica. En *Escritos, I*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- (1989d). La agresividad en psicoanálisis. En *Escritos, I*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- (1989e). De nuestros antecedentes. En *Escritos, I*. Ciudad de México: Siglo XXI.

- LACAN, J. (1989a). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos, I*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- (1989b). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos, II*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- (2000). *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- (2006). *El seminario. La Angustia*. Libro 10. Buenos Aires: Paidós.
- MUÑOZ, P. (2009). *La invención lacaniana del pasaje al acto*. Buenos Aires: Manantial.
- SÁNCHEZ PALENCIA, A. (1996). Catarsis en la *Poética* de Aristóteles. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, 127-147, Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <revistas.ucm.es/index.php/ashf/article/download/.../4994> el 29 de junio de 2015.

El Otro de la Ilustración. Un estudio introductorio a la problemática de «Kant con Sade»

IVANA DEORTA¹

JOAQUÍN VENTURINI²

Para esa Ilustración solo se exige libertad y, por cierto, la más inofensiva de todas las que llevan tal nombre, a saber, la libertad de hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio. Pero oigo exclamar por doquier: ¡no razones! El oficial dice: ¡no razones, adiéstrate! El financista: ¡no razones y paga! El pastor: ¡no razones, ten fe! (Un único señor dice en el mundo: ¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!).

Immanuel Kant.

Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?

No podemos reducir la obra de Sade a una pornografía cruel, ni transformar a Sade en el escritor de la perversión que lleva su nombre, como si solo fuera el develador de un oscuro mundo erótico y pasional; sino que también es, por derecho propio, un verdadero filósofo, o un pensador que se encuentra a la sombra de la filosofía de la Ilustración y de sus cárceles.

Anónimo

Presentación en La filosofía en el tocador.

Observemos que ese bien solo se supone que es el Bien por proponerse, como acabamos de decir, contra y para con todo objeto que le pusiera su condición, por oponerse a cualquiera de los bienes inciertos que esos objetos puedan aportar, en una equivalencia de principio, por imponerse como superior por su valor universal.

Así su peso no aparece sino por excluir, pulsión o sentimiento, todo aquello que puede padecer el sujeto en su interés por un objeto, lo que Kant por eso designa como «patológico».

Jacques Lacan.

«Kant con Sade» en Escritos.

1 Licenciada en Filosofía. Maestranda en Filosofía contemporánea (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE), Universidad de la República). Becaria de la Agencia Nacional de Innovación e Investigación (ANII) para estudios de posgrado. Asistente en el Instituto Superior de Educación Física (ISEF), Centro Universitario del Este (CURE), Udelar. Integrante de la línea de investigación *Enseñanza y Psicoanálisis* (FHCE, Udelar).

2 Licenciado en Antropología. Maestrando en Enseñanza Universitaria (Comisión Sectorial de Enseñanza) Udelar. Becario de la Comisión Académica de Posgrados (CAP) de la Udelar para estudios de posgrado. Ayudante del DEY (FHCE, Udelar). Integrante de la línea de investigación *Enseñanza y Psicoanálisis* (FHCE, Udelar).

Presentación

En el artículo «Kant con Sade», publicado por primera vez en la colección de los *Escritos* en 1966, así como en el seminario *La ética del psicoanálisis*, dictado en los años 1959 y 1960, Lacan planteó el anudamiento entre la ética kantiana y la «filosofía de la práctica» sadiana, fundamentada en un imaginario naturalista del hombre. Kant representa el punto de quiebre de la ética moderna respecto a la ética aristotélica. El cumplimiento de la ley moral ya no se fundamentará en la idea de Bien sino en la propia ley moral en cuanto universal. Toda forma de bienestar (felicidad, satisfacción) obstruye a la virtud en la medida en que el sujeto cumplirá con la ley para ser recompensado con alguna forma de satisfacción. La apatía libertina, como ideal a lograr por los personajes sadianos, representa el grado máximo de realización del sujeto en la espiral de destrucciones resultantes de la negación de toda entidad particular-sensible. Es Freud quien reúne a Kant y Sade con la dialéctica de las pulsiones en la relación entre superyó y yo. Esta pareja revela la faceta oculta del programa científico-filosófico y del proyecto político de la Ilustración. Este estudio se orienta hacia las consecuencias que tiene la teoría psicoanalítica en la ética kantiana y no, de modo inverso, a la utilidad que pudo ofrecer la doctrina kantiana a Lacan para investir al deseo con la dignidad de una ética, como sucede en el contexto del seminario *La ética del psicoanálisis*.

¿Qué es la Ilustración? El conflicto entre razón y obediencia

En *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* de 1784, Kant sostiene que la ilustración es la salida de la minoría de edad autoculpable. La pereza y la cobardía son las causas de esta minoría de edad en el sentido de que los seres humanos prefieren la obediencia a tutores que hacer uso de la capacidad que tienen para valerse de su propio entendimiento. La dirección de los «tutores» los entontece y los convierte en masa que mantiene a las personas en una constante minoría de edad. La concesión de libertad aumenta las posibilidades de ilustrarse a sí mismo, es decir, de pensar por cuenta propia. La libertad consiste en hacer uso público de la razón en todos los ámbitos. Sin embargo, en ocasiones, en una comunidad capaz de ilustrarse a sí misma, los miembros deben limitarse a obedecer atendiendo a determinados aspectos orientados a fines públicos. Pero eso no impide que se razone sobre tales casos, se los juzgue y se los problematice públicamente como tampoco impide que los miembros puedan hablar en nombre de su propia persona. «¡Razona, pero obedece!» parece ser el doble mandato de la Ilustración. El sujeto debe ser reflexivo, si es instruido no puede aceptar explicaciones, que provienen de un uso abusivo de lo racional, a las que no llegue a través del uso de su propio entendimiento. Por otro lado, la vida en sociedad y determinadas funciones que se cumplen en ella conllevan la necesidad de obediencia. La antinomia se traduce en el desdoblamiento entre uso público y uso privado de la razón. Al hacer uso público de la razón, cada individuo particular

ejerce su capacidad reflexiva y su derecho de hombre ilustrado para darse a sí mismo su forma de gobierno, el sujeto se dirige públicamente a la comunidad en calidad de ciudadano, a la que hace saber su parecer en tanto individuo racional. El destino de la naturaleza humana, para Kant, es el *progreso* y no sería lícito que una época dejara a la siguiente en la imposibilidad de un avance hacia la ilustración. Pero el mantenimiento de orden social exige especialización, jerarquías y constancia en sus relaciones. El uso privado de la razón restringe el uso de la crítica al ámbito personal para actuar según determinadas funciones sociales. La crítica encuentra cierto límite.

A partir de la pregunta «¿qué es la Ilustración?», Michel Foucault aborda la relación entre progreso y gobierno como problemática de la Ilustración en Kant, al inicio de su seminario *El gobierno de sí y de los otros*. Para ello abordará también la pregunta «¿qué es la revolución?», problematizada en el artículo *El conflicto de las facultades* (1798). El progreso humano no es constante. La revolución adquiere significación demostrativa del progreso humano. Más precisamente, la revolución cobra significación en el sentir de los sujetos que son testigos de los acontecimientos, *contemporáneos* a estos: «una simpatía de aspiración que roza el entusiasmo» (Kant en Foucault, 2009, p. 36). Lo significativo no es la eficacia objetiva de la revolución: la relación de cuánto se ganó en función de cuánto se perdió. Lo significativo, para Kant, es el entusiasmo por la revolución, más aún al considerarse a quienes no son actores inmediatos sino simplemente testigos. La revolución es signo de que los hombres buscan darse la forma de gobierno que les convenga. También lo es de que buscan una constitución política que evite la guerra, es decir, la confrontación violenta (en la que la revolución está incluida). La revolución continúa el proceso *histórico* de la Ilustración. Con esta tesis, Kant da continuidad a su artículo de 1784, en donde dice que no estamos en condiciones de decir que se ha realizado la Ilustración sino que se la ha alcanzado como proceso histórico, en curso. No se puede aseverar que el hombre haya salido de la minoría de edad, aunque ahora sea consciente de esta. El conflicto entre razón y obediencia es reproducido en el conflicto entre progreso y gobierno, entre los que media la tormenta de la revolución, que se realiza con entusiasmo y que se acepta bajo la promesa del último esfuerzo.

En la problemática de «Kant con Sade» este conflicto se encuentra en la paradoja que conecta a lo universal con lo particular, a partir de la filosofía práctica de Kant. La ley moral (razón, universal suprasensible) exige ser cumplida por sí misma, con independencia de la satisfacción conseguida por actuar en conformidad a ella. Sade ofrece la verdad de Kant, como dice Lacan. Pero es Freud quien los enlaza.³

3 «No es Sade el que obliga a reescribir a Kant, es Freud y es Lacan mismo a través de la estructura» (Milner, 2012, p. 53).

De la facultad de conocer a la facultad apetitiva: la autodeterminación suprasensible

En Kant, hay fines propios de la razón independientes de los fines de la naturaleza que diferencian al sujeto de la simple animalidad y le otorgan un valor intrínseco al que él llama dignidad.⁴ Estos fines o intereses propios se dividen en tres tipos según el uso de se haga de la razón: la facultad de conocer (entendimiento), la facultad de desear (razón) y la facultad de placer o dolor (sensibilidad). Solo las dos primeras facultades tienen una forma superior autónoma: la facultad de conocer legisla sobre los fenómenos y tiene un interés especulativo, la facultad de desear legisla sobre cosas en sí y tiene un interés práctico mientras que la facultad de sentir legisla sobre sí misma y es desinteresada. Para los fines de este trabajo solo nos ocuparemos de ciertos aspectos de la facultad de conocer y de la facultad de desear.

Como se dijo, en la facultad de conocer el interés de la razón es un interés especulativo que en su forma superior somete a los objetos de la experiencia, por medio del entendimiento, a las leyes de la razón. En esta facultad, la razón no opera directamente sobre los objetos sino que los conoce por medio del entendimiento. El conocimiento no es conocimiento de los objetos en sí mismos sino de cómo el sujeto organiza la naturaleza para conocerla y puede ser de dos tipos: conocimiento a priori o conocimiento empírico o a posteriori. La síntesis de representaciones es a priori cuando la relación entre representaciones enlaza en el juicio al sujeto con un predicado de forma necesaria y universal.⁵ Esta síntesis es conocimiento a priori puro cuando es absolutamente independiente de la experiencia. «La proposición, “todo cambio tiene una causa”, es un principio a priori pero no puro, ya que el concepto de cambio solo puede extraerse de la experiencia» (Kant, [1781] 2005, p. 28). La síntesis de representaciones es a posteriori cuando la relación entre sujeto y predicado se verifica en la experiencia la cual nunca otorga una universalidad ni una necesidad estrictas sino solo bajo una supuesta inducción.

Kant también diferencia en los juicios entre juicios analíticos y sintéticos. Los juicios analíticos son aquellos en los que no es necesario salir de la representación de un objeto para enlazar a ese objeto otra representación, es decir, no es necesario realizar una síntesis de representaciones. La extensión, dice, está contenida en el concepto de «cuerpo» y «todos los cuerpos son extensos» es, por tanto, un juicio analítico porque la representación de un cuerpo es inseparable

4 Desde algunas posturas, como es el caso de la existencialista, se ha cuestionado la existencia de una naturaleza humana presente en todos los hombres como postula Kant. Sartre (2009) por ejemplo niega que el hombre de los bosques y el burgués tengan una naturaleza común y que un sujeto particular sea un ejemplo de un concepto universal de ser humano porque para el existencialista la esencia del ser humano no precede a la existencia histórica de los individuos. La dignidad en Sarte está en que el sujeto no es otra cosa que lo que él se hace.

5 No nos detendremos en las objeciones realizadas a Kant por reducir el juicio a la forma sujeto-predicado y las limitaciones que esta forma conlleva.

de la representación de su extensión. En los juicios sintéticos en cambio se añade al objeto otra representación que no estaba contenida en la representación de ese objeto. La propiedad «peso» se añade por síntesis de la experiencia en el juicio «todos los cuerpos son pesados», que es un juicio sintético a posteriori porque el enlace de una representación con otra representación no solo tiene su origen en la experiencia sino que se funda en ella (Kant, [1781] 2005, p. 29). Los juicios a priori son universales y necesarios e independientes de la experiencia pero si son solo analíticos son tautológicos (tienen la forma A es A). Los juicios sintéticos (A es B) si son solo a posteriori amplían nuestro conocimiento pero no tienen un fundamento necesario ni universal porque son inductivos. Los juicios sintéticos a priori, en cambio, son juicios en los que el predicado añade algo —por síntesis y no por análisis— que no estaba contenido en la noción de sujeto de forma necesaria y universal.

La razón no puede ir más allá del conocimiento de los objetos como fenómenos y por lo tanto el conocimiento teórico en su forma superior no puede ser conocimiento de cosas en sí, no puede ir más allá de la experiencia posible para establecer las síntesis a priori. Sin embargo, la razón humana aspira a romper sus propios límites, que son los límites de la experiencia. Aspira al conocimiento absoluto, esto es al conocimiento de cosas en sí. Esta aspiración produce lo que Kant llama ilusiones intrínsecas a la propia razón. Son ilusiones que, a diferencia de las ilusiones ópticas, no se pueden eliminar. Pero es posible detectarlas y evitar el engaño. Sobrepassar los límites de la experiencia —lo cual no es posible para el pensamiento especulativo porque el conocimiento teórico solo puede aspirar a una independencia en el fundamento pero no en el origen— supone el pasaje a cuestiones metafísicas y en efecto Kant está más interesado en una fundamentación de la metafísica como ciencia que en la formulación de una teoría del conocimiento.

La metafísica es el ámbito en el cual los conocimientos abandonan toda experiencia posible y extiende nuestros juicios «por medio de conceptos a los que ningún objeto empírico puede corresponder» (Kant, [1781] 2005, p. 30). Los problemas fundamentales de la metafísica son Dios, la libertad y la inmortalidad y la tarea de resolverlos no puede asumirse de forma dogmática, es decir «sin analizar la capacidad de la razón para llevarla a cabo» (p. 30).⁶ Esta tarea es abordada por Kant en la primera Crítica para concluir que la única forma de conocimiento científico es el conocimiento de la realidad como fenómeno, que la razón en su uso teórico no puede probar los principios de la metafísica —Dios, libertad e inmortalidad— sin enfrentarse a antinomias insuperables y que si bien los juicios metafísicos no pueden ser probados teóricamente eso no significa que no tengan sentido. La metafísica reaparece en la segunda Crítica donde los límites de la razón serán ampliados por el uso práctico de la razón sin que por ello se amplíe el conocimiento en la razón especulativa. La razón

6 Para el problema de la existencia de juicios sintéticos a priori en la metafísica y la posibilidad del conocimiento en general puede verse Torretti, 1967, pp. 229-261.

práctica permitiría un acceso a lo incondicionado «que no es materia de ciencia sino de fe» (Torreti, 1967, p. 545). Ese acceso a lo incondicionado se daría, según Kant, a través de la conciencia de una ley práctica que conecta el mundo de las ideas metafísicas (Dios, libertad e inmortalidad) con el mundo sensible del que estas ideas son el fundamento último e incondicionado, fundamento que la razón en su uso especulativo solo puede postular pero no conocer.

La Crítica de la razón práctica, no trata de evaluar si la razón pura puede ser práctica, para Kant no es necesario evaluar si la razón no limitada empíricamente puede actuar en el mundo. Que hay un uso de la razón no limitado por la experiencia, según él, ha sido probado en la primera Crítica y una vez que su realidad ha sido probada la capacidad de actuar no está en discusión. El interés de la razón práctica en su forma superior es el de alcanzar una forma superior en la facultad de desear. En Kant, la forma superior de desear, que está vinculada a la idea de libertad, conectará lo incondicionado con el mundo sensible y la metafísica tendrá una realidad objetiva que la razón teórica no puede probar. La idea de libertad es vinculada por Kant al mundo sensible a través de la duplicidad del sujeto como ser determinado empíricamente (perteneciente al mundo de los fenómenos) y como sujeto trascendental (perteneciente al mundo inteligible). Así, el sujeto es fenómeno y noúmeno, fenómeno en tanto que conciencia empírica y noúmeno en tanto que sujeto de la libertad. Como la forma superior de la facultad de desear tiene que ser, para ser superior, una forma sintética a priori la pregunta ¿es posible una forma superior de la facultad de desear? puede formularse también de la siguiente manera: ¿es posible una forma sintética a priori en la facultad de desear que determine al sujeto como ser racional?

En la razón práctica el interés de la razón es el de evaluar algo como bueno o malo en sí (no para nosotros) y mediante esta evaluación conocer si es lícito o no querer que este objeto llegue a ser real mediante la acción. La evaluación sobre lo que es bueno o malo en sí mismo es realizada por la razón la cual establece leyes morales que determinan la acción libre por la forma pura de una ley que el sujeto se da a sí mismo. Para que las leyes morales sean respetadas y, por lo tanto cumplidas, la libertad tiene que tener cierta realidad objetiva: el sujeto no solo sabe por la ley cómo debe actuar y que debe hacerlo sino que la ley moral es la ley de su voluntad libre de las condiciones sensibles. El sujeto no es libre porque sea libre de acatar o no la ley moral, es libre porque se da racionalmente a sí mismo esa ley que le dice lo que le es moralmente lícito querer y la acata. Para poder sostener que la libertad, así entendida, es el fundamento incondicionado que conecta y unifica racionalmente los fenómenos del mundo sensible con el mundo de las ideas, Kant está interesado en dar cuenta de la existencia en la naturaleza sensible de esta forma superior de la facultad de desear que es capaz de actuar de forma necesaria y universal con independencia de cualquier objeto empírico. El problema es que una causalidad incondicionada, como lo es la libertad, no puede ser conocida por su carácter empírico porque —según la *Crítica de la razón pura*— es una idea regulativa de la razón (cuya función es la

de dirigir al entendimiento hacia un objetivo determinado), y no podría entonces tener realidad objetiva. Pero, según Kant puede ser conocida negativamente por su carácter inteligible y este conocimiento se manifiesta positivamente en la conciencia de la ley moral, como se dijo: el sujeto sabe que es libre porque sabe por su conciencia moral cómo debe actuar según leyes de la razón y sabe, además, que puede hacerlo.

Kant se empeña en convertir la idea de libertad, que es una idea regulativa de la razón, en una idea constitutiva del mundo sensible (es decir, determinante: una idea que sea capaz de ofrecer conceptos de ciertos objetos y legislar en el dominio del conocimiento) sin conformarse con afirmar que por medio de la razón el sujeto, como participante del mundo incondicionado en tanto que ser racional, capta en su conciencia moral la ley que se da a sí mismo para actuar en el mundo sensible sometiendo la parte de su sí mismo que es empírica y que no puede ser autodeterminante porque está condicionada patológicamente. Según Kant lo anterior corresponde al aspecto negativo del efecto de la ley: provoca un sentimiento de desagrado al perjudicar nuestras inclinaciones y si bien nos permite «comprenderla a priori» (porque no se necesita cumplir la ley para saber que la renuncia a nuestras inclinaciones son causa de dolor) no permite «conocer en ella la fuerza de la ley práctica pura como móvil, sino solo la resistencia contra el móvil de la sensibilidad» (Kant, [1788] 2003, p. 70). ¿Qué es entonces lo que permitiría conocer la fuerza de la ley como móvil determinante de nuestra voluntad? El respeto subjetivo a la ley que produce de forma indirecta un efecto positivo sobre nuestros sentimientos. Se trata de un fundamento intelectual de lo que es bueno en sí (objetivamente), no para alguien, que se impone por sí mismo a cualquiera y que Kant llama deber.⁷ Así, la razón práctica reclama un nexo entre la felicidad (que pertenece al mundo sensible) y la moralidad (que pertenece a la razón y por lo tanto, a la libertad) porque si el efecto último e incondicionado del mundo sensible es finalmente una causa inteligible esta causa tiene que tener también un efecto, que no puede ser solo una privación de las satisfacciones patológicas, y por lo tanto la causalidad de la voluntad libre debe estar en conexión determinante, como una causa con su efecto, con la causalidad de la naturaleza.

Al no encontrar en la experiencia una causa que no fuese a su vez efecto, la *Crítica de la razón pura* supuso como posible la idea de lo incondicionado en el mundo inteligible mientras que la ley moral demuestra, según la *Crítica de la razón práctica*, la «realidad objetiva, aunque solo práctica» (Kant, [1788] 2003, p. 43) de lo incondicionado mediante el concepto de

7 «... así como en virtud de la libertad la voluntad humana es directamente determinable por la ley moral, así también el más frecuente ejercicio en virtud de ese motivo determinante puede acabar provocando subjetivamente un sentimiento de satisfacción consigo mismo: antes bien es propio del mismo deber fundar y cultivar este sentimiento que propiamente es el único que merece denominarse moral. Pero el concepto de deber no puede inferirse de él, de lo contrario tendríamos que pensar un sentimiento de una ley como tal y convertir en objeto de la sensación lo que solo por la razón puede pensarse» (Kant, [1788] 2003, p. 36).

una razón que, por la universalidad de sus máximas, determina la voluntad respecto a los objetos del mundo sensible. El entendimiento genera los «conceptos a priori que determinan los objetos de la experiencia» mientras que la razón es la fuente de los conceptos a priori a los que no les corresponde ningún objeto y que se llaman ideas. Si bien —como señala Torreti— Kant se ha ocupado de reiterar que la razón engendra por sí misma las ideas, la conexión entre estas ideas y lo sensible está en la afirmación que en otro contexto realiza Kant: la razón no engendra las ideas por sí misma sino que libera los conceptos del entendimiento de las limitaciones de la experiencia (Torreti, 1967, p. 416) y es lo que ocurre cuando la razón libera de estos límites a las máximas que el entendimiento presenta a su legislación al elevar una máxima de la voluntad, que siempre es un principio subjetivo, a la dignidad de una ley moral: «Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la Naturaleza» (Kant, [1785] 2012, p. 126). Pero la satisfacción, para que pueda conectarse con la moral, tiene que ser efecto del respeto a la ley determinada por una causalidad libre, causalidad que no puede tener efectos sobre sí misma (porque si es incondicionada solo puede ser causa y nunca efecto) y que por lo tanto tampoco puede tener su causa en la elevación de una máxima subjetiva a la condición de ley porque sería efecto y no sería libre. Desde el punto de vista del sujeto empírico, la síntesis entre virtud y felicidad no es un a priori moral (se puede ser virtuoso sin ser feliz) ni de la felicidad (se puede ser feliz sin ser virtuoso) pero la síntesis entre virtud y felicidad que enlaza una causa suprasensible con un efecto sensible mediante la acción (Kant, [1788] 2003, p. 99) debe ser posible a priori porque la superación de la causalidad natural de la voluntad (bien supremo, perfección moral, voluntad santa) es el objeto necesario de la razón práctica y debe poder pensarse como realizable por medio de la moralidad. Llegado a este punto Kant dejará abierta una solución posible a la antinomia en la que cae la razón práctica al buscar una síntesis a priori entre virtud y felicidad.

La antinomia de la razón práctica (Kant, [1788] 2003, p. 99) consiste en la imposibilidad de derivar la virtud de la felicidad porque las máximas de la felicidad no son máximas morales, así como de la imposibilidad de derivar la felicidad de la virtud porque las leyes morales —desconectadas de las leyes naturales— no pueden ser causa de la felicidad. Sin embargo, Kant considera falsa en un sentido absoluto la posibilidad de derivar la virtud de la felicidad mientras que la posibilidad de que la virtud produzca felicidad solo es falsa en un sentido relativo: la virtud no puede ser causa de la felicidad solo si se considera que la acción virtuosa puede ser causa directa de la felicidad en el mundo. El razonamiento kantiano es el siguiente: mi acción moral determina la causalidad en el mundo de los sentidos (es decir determina la necesidad) en el cual existo pero no es la única forma de causalidad en el mundo sensible y no determina mi felicidad directamente. Es posible que la virtud sea causa de la felicidad si se considera que la acción virtuosa es un efecto indirecto de la felicidad. Este

efecto de la virtud sobre la felicidad se da «a través de un autor inteligible de la naturaleza» que es la causa moral del mundo: Dios (Kant, [1788] 2003, p. 101) que permitiría la realización indirecta de la felicidad mediante la perspectiva de la inmortalidad. La antinomia de la razón práctica entre virtud y felicidad es similar, según Kant, a la antinomia de la razón especulativa entre libertad y causalidad. El sujeto, en tanto que es libre y perteneciente al mundo suprasensible, es quien introduce nuevas causas en el mundo sensible sin ser ellas mismas causadas (doctrina del mundo o libertad). El sujeto libre es causa del bien en el mundo y este bien no está determinado heterónomamente porque está fundado en una ley que es universal y necesaria con independencia de todo objeto empírico. La razón en el ámbito práctico también busca lo incondicionado en el mundo sensible y esto está vinculado a que las personas buscan ser felices haciendo el bien. Según Kant un ser virtuoso no solo merece la felicidad sino que su felicidad debe poder ser pensada como realizable a priori porque quien es virtuoso es digno de ella. No solo porque la infelicidad sería incompatible con la voluntad de un ser perfecto y omnipotente (Dios) y porque se estaría tomando a la persona solo como un medio para el cumplimiento de la ley moral y no como un fin en sí de su cumplimiento —lo cual entraría en contradicción con la ley moral, al menos en una de sus formulaciones: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio» (Kant, [1785] 2012, p. 139)— sino porque el fin último (la meta) de la legislación universal de la razón en el mundo es el de una voluntad perfecta, una voluntad santa que no necesita del deber, voluntad que Kant advierte como peligrosa si se transforma en una convicción ya que jamás puede ser alcanzada por el sujeto empírico. La inmortalidad del alma y la idea de Dios son introducidas como condiciones de posibilidad de la virtud perfecta (o voluntad santa) en este mundo: «El mandato de perfección moral sería irrealizable y absurdo si no contásemos con una eternidad para llevarlo a cabo» (Torreti, 1967, p. 549) y el bien supremo solo puede ser pensado como realizable en este mundo si se supone la existencia de un autor moral de la naturaleza capaz de colaborar con el sujeto en una tarea irrealizable mediante el recurso a sus propias fuerzas (p. 552).

Kant advirtió de un uso indebido de la razón en la facultad de conocer que consiste en creer que es posible un acceso positivo a lo incondicionado, cuando lo incondicionado no existe en el mundo sensible porque no es algo empírico. En el ámbito de la razón práctica (en el cual se le ha dado realidad objetiva a las ideas de libertad y, a través de esta, a las ideas de Dios e inmortalidad como condiciones de su posibilidad) la razón ordena franquear los límites del entendimiento y pretende legislar directamente sobre los objetos de nuestra voluntad. Lo que Kant llama «satisfacción consigo mismo» es un efecto del respeto por la ley moral pero no puede ser nunca el motivo por el cual se lleva a cabo la acción si esta ha de ser juzgada como moral. La acción, para que sea moral, debe estar determinada a priori y, por lo tanto, con independencia de cualquier objeto de nuestra felicidad.

Sin embargo, Kant admite que la renuncia a las inclinaciones patológicas por una resistencia intrínseca al sujeto pero intelectual —renuncia que provoca el descontento del sujeto empírico— puede producir un sentimiento análogo, pero no idéntico, a la felicidad y este sentimiento es el de satisfacción consigo mismo. Pero si se confunde esta satisfacción (que es efecto de la obediencia al imperativo) con la felicidad (que siempre depende de un objeto patológico) —confusión «que el más experimentado no puede evitar del todo» ([1788] 2003, p. 102)— la razón genera la ilusión de haber encontrado un fundamento incondicionado para sus acciones en el mundo sensible, esto es: en algo empírico. Se piensa que la independencia de las inclinaciones que le exige la virtud conduce a la felicidad y se busca entonces ser virtuoso por la promesa de felicidad o se cree que la búsqueda de la felicidad es lo que motiva la acción virtuosa que le exige la independencia de las inclinaciones (Kant [1788] 2003, p. 104). En ambos casos, la determinación de la voluntad, que se supone libre, estaría contaminada por algo empírico y nuestra acción estaría condicionada por lo patológico. En definitiva, en Kant, no se puede negar la ley moral (ni la libertad, claro, está) por la imposibilidad de concretar la síntesis entre virtud y felicidad. Basta simplemente con que esta síntesis sea pensable como posible a priori. La virtud siempre será nuestro deber aunque no nos haga felices.

La transgresión como expresión de la máxima libertad: Sade, instructor práctico de la doctrina kantiana

En «Kant con Sade», Lacan menciona explícitamente *La filosofía en el tocador* (1795). En el seminario *La ética del psicoanálisis* (1959-1960) donde se desarrolla extensamente la problemática de Kant-Sade, Lacan recurre a *Juliette o las prosperidades del vicio* (1796).

En su encuentro con el papa Pío VI, entre las cláusulas que Juliette le impone para convertirse en su amante, el papa se compromete a una «disertación filosófica» sobre la naturaleza y función del crimen para disolver las categorías prácticas del bien y del mal. Allí encontramos lo que en el seminario mencionado de Lacan se conoce como el sistema del papa Pío. En las páginas que siguen Pío desarrolla su exposición metódicamente, sin prisa. Habrá que escuchar que el hombre ha sido ingenuo al considerarse un ser de excepción entre todas las entidades que pueblan los tres reinos. Los reinos animal, vegetal y mineral se encuentran entrelazados y mutuamente implicados conformando la totalidad de lo que existe. Esta totalidad está sometida a ciertas leyes y se la llama «naturaleza». Se aceptará que no hay ninguna voluntad de creación en la propia naturaleza. Su primera característica es la ausencia de una intencionalidad, por mucho que se la quiera atribuir a una deidad por un sentimiento de debilidad humana. Esta naturaleza es algo más lejano e infinitamente más incomprensible que un demiurgo con pretensiones sobre sus criaturas. El discurso del papa Pío nos presenta la existencia como puro accidente de leyes desconocidas, carentes en sí mismas de voluntad. Ningún ser habitante de este mundo fue creado

intencionalmente por la naturaleza, todos son el resultado espontáneo e impensado del funcionamiento ciego de sus leyes y operaciones. Las criaturas no son ni buenas ni malas, ni hermosas, ni deleznable, ni preciosas. No son creaciones, en el sentido de seres finalizados que pueden ser remitidos a una cierta idea de perfección. «Son como los vapores que contiene un licor rarificado por el fuego, cuya acción expulsa del agua las partículas de aire. Este vapor no ha sido creado; es un *resultado*, es *heterogéneo* (Sade, 2009, pp. 615-616 [el resultado es nuestro]). La distinción y la preferencia por el término «resultado», antes que el de «creado», sugiere la afiliación a un mecanicismo⁸ que se representa la naturaleza como un funcionamiento automático, carente de la intencionalidad que se le atribuye a un sujeto. Se habla de una composición «heterogénea», carente como tal de una identidad formulable ante la que siempre habrá dudas acerca de su naturaleza última o esencia. Estos efectos azarosos pueden ser o no ser. Son contingentes, condicionados y nunca condicionantes, fenómenos encadenados a fenómenos sin fundamento. Puro aparecer sin ser representable al conocimiento, en términos clásicos.

¿Dónde encontramos el agente permanente, la causa primera de todo, lo incondicionado? Ni siquiera las leyes ciegas a las que la naturaleza está sometida son el condicionante primero. «Que la naturaleza se encuentre sometida a otras leyes, y entonces esas criaturas que resultan de las leyes actuales no existirán ya bajo las leyes nuevas; sin embargo, la naturaleza seguirá existiendo aunque con leyes diferentes» (Sade, 2009, p. 616). Las leyes de la naturaleza susceptibles de un conocimiento positivo tampoco son eternas, también se encuentran sometidas al influjo de un agente que se encuentra más allá de estas. *La naturaleza estaría condicionada por leyes y sería condicionante de aquellas*. Lo que parece una contradicción en el corazón de la naturaleza se explica a partir de un desdoblamiento: hay una naturaleza cognoscible, fenoménica, susceptible de un conocimiento según las leyes invariantes que la rigen, pero hay *otra* naturaleza lejana de la que no tenemos ninguna noticia independiente de la naturaleza fenomenal. Esta otra naturaleza no es susceptible de ser sometida a la síntesis del entendimiento, la conocemos únicamente por las imperfecciones en la naturaleza cognoscible, es decir, intuimos su presencia a través de las ausencias o sin sentidos en el plano del mundo comprendido. La relación entre naturaleza cognoscible o fenomenal y naturaleza lejana es la de una relación tensa entre un fragmento particular de sustancia limitado y la sustancia-agente universal del cual esa porción se desprende por un lapso de tiempo restringido, hasta el momento de su definitivo agotamiento y su reabsorción en el todo del que proviene.

Los seres que habitan en el mundo conocido se han desligado de esa naturaleza lejana. «Una vez lanzado, el hombre no le debe ya nada a la naturaleza; una vez que la naturaleza lo ha lanzado, ya no puede nada sobre el hombre; todas

8 Karothy refiere al «materialismo ateo» característico de las argumentaciones de varios de los personajes de Sade.

sus leyes son particulares»⁹ (Sade, 2009, p. 616). En el mismo acto en el que los elementos inanimados y vivientes son arrojados al mundo («primer lanzamiento») la sustancia que los compone y de la que gozarán hasta el agotamiento de sus cuerpos es separada de la naturaleza sustancia-universal. Estos fragmentos de sustancia separados del agente ilimitado, aunque individuados y limitados, integran un orden relativamente consistente que sostiene su continuidad en el tiempo: esta es la naturaleza fenomenal que busca perdurar a través de sus leyes de conservación y reproducción. Una vez lanzado como ser viviente *particular*, opuesto a la *universalidad* de la naturaleza lejana y última, el hombre está orientado por el impulso a su propia conservación que se extiende desde el ser individuado hasta la especie en su conjunto. Se entiende que la naturaleza lejana se ve perjudicada con la existencia de un orden particular (naturaleza positiva) que hace usufructo de su sustancia y que en el ínterin le impide nuevos lanzamientos. La naturaleza última no es indiferente a la existencia que es producto de su actividad sino que se ve perjudicada en la prolongación de esa existencia que se ha desprendido de ella. Hay una *economía* operando en el corazón del sistema de Pío VI: la naturaleza ha perdido parte de su potencia con la entidad que ha sido lanzada. Mientras la entidad permanezca diferenciada de la naturaleza como entidad particular limitando la potencia universal de la naturaleza, estará haciendo usufructo de cierta carga, materia o energía, cierto capital que será reintegrado a la naturaleza última tras la disolución de la entidad lanzada. Por lo tanto, la naturaleza lejana no es absolutamente ilimitada. Solo lo es en los tiempos en que la sustancia arrojada a la existencia positiva le es devuelta para experimentar al máximo activamente de su propia sustancia, lo que produciría nuevos lanzamientos. La devolución de la sustancia aprovechada por las entidades particulares reincrementará su potencia una vez más, de la que surgirán nuevos lanzamientos condicionados por las leyes causales de los tres reinos en los que rigen el principio de conservación y propagación de la especie.

Anticipándonos a las conceptualizaciones psicoanalíticas que seguirán en las próximas secciones, diremos que en la teoría de las pulsiones esto puede comprenderse como el último y más abarcativo dualismo pulsional de pulsiones de vida/pulsión de muerte. Desde el punto de vista de la entidad lanzada tomado en su conjunto (naturaleza fenoménica), donde quizá predomina para todas ellas la muerte, aunque eso no se desprende de modo inmediato de la argumentación de Pío VI.¹⁰ De hecho, como en seguida veremos, no es posible la segunda muerte: que de la vida no vuelva a surgir la vida. Vida y muerte están entrelazadas indisolublemente a los estados de actividad y pasividad de la naturaleza. Desde el punto de vista de la naturaleza podemos hablar de un dualismo de pérdida-de-

9 El conflicto surgido en la búsqueda de conciliación entre lo universal y lo particular es fundamental para la tesis según la cual Kant es complementado por Sade. Estas nociones serán desarrolladas en la siguiente sección

10 De modo que no podemos asegurar de que se trate de un dualismo de disparidad, como sucede en el dualismo libido/pulsión de muerte en psicoanálisis.

potencia/reincremento-de-potencia que se superpone al dualismo vida/muerte y en el que observamos la oposición de ambos. Allí donde hay ganancia en un orden hay pérdida en el otro.

El hombre cree que la destrucción desproporcionada (gratuita) desde el punto de vista de las necesidades de la continuidad de la vida es enfermiza. Pero a los ojos de la naturaleza los valores se invierten completamente ya que lo que más desea esta es gozar nuevamente al máximo de sus facultades. «Y si esas criaturas no se propagasen o se destruyesen, la naturaleza volvería a estar en sus *primeros derechos*, ya que no serían combatidos por nada, en cuanto que al propagarnos o destruirnos, la atamos a sus *leyes secundarias* y la privamos de su *más activo poder*» (Sade, 2009, p. 616 [resaltado nuestro]).

En *Presentación Sacher-Masoch*, Gilles Deleuze sintetiza esta doctrina claramente cuando aboga por una distinción entre primera y segunda naturaleza a partir de la distinción entre «primeros derechos» de la naturaleza, que consisten en la actividad creadora, y sus «leyes secundarias», que abarcan las restricciones que se impone por la tendencia a la conservación que las entidades lanzadas heredaron de ella.¹¹ Llámeseles «derechos», «leyes», «normas» u otros términos análogos, encontramos dos dimensiones en la naturaleza (o dos naturalezas) que corresponden a dos estados: uno activo, generador; otro pasivo en el que la autodeterminación o libertad de la naturaleza se encuentra restringida por la presencia *previa* de lo generado. Esta noción de lo deseable de la actividad (de la libertad) y lo deleznable de la pasividad (de la herencia limitante que impone lo determinado) explica que el sistema del papa Pío pretenda reducir el período de existencia de las entidades lanzadas para contribuir con la naturaleza a retomar la acción en nuevos lanzamientos bajo el principio de una ilusión, de una empresa que se sabe imposible. Se trata de alcanzar el máximo grado de libertad, lo que implica el ser incondicionado del sí-mismo y condicionar lo otro, es decir, mediante el máximo grado de intensidad en el accionar.

Finalmente, se reconoce que la destrucción de las entidades de los tres reinos para reintegrar la sustancia separada al seno de la «primera naturaleza» es una meta imposible ya que la única destrucción con sentido sería la de la aniquilación íntegra de los tres reinos o «segunda naturaleza». Los pequeños desórdenes locales de las masacres asequibles al humano poco o nada pueden contra el devenir continuo regido por la estabilidad de las leyes secundarias. De modo que la destrucción causada por los más afamados genocidas de la historia no es

11 La distinción presenta una clara afinidad con el dualismo pulsiones de vida/pulsión de muerte, teniendo en cuenta que la pulsión de muerte sería entropía o tendencia hacia la completa distensión, hacia la anulación de la exigencia de trabajo que conlleva la manutención de la existencia positiva, tendencia hacia el cero energético. Pero entendemos que la argumentación de Braschi se refiere a la potencia de la naturaleza, a la que conviene el término *intensidad* más que el de *tensión*, tan utilizado para describir la percepción de la «exigencia de trabajo» que es la pulsión. Así, encontramos en el seminario *La ética del psicoanálisis* una conceptualización de pulsión de muerte como empuje hacia un recomienzo absoluto, que difiere de su habitual conceptualización freudiana como entropía.

tal en realidad: la muerte real o aniquilación de los tres reinos sería un acto sublime, el único acto realmente significativo, pero es algo tan lejano a los medios humanos o a los de cualquiera de las entidades que habitan los tres reinos que pensar que se está cometiendo un crimen no es más que una *ilusión*.¹² Con el asesinato simplemente se está contribuyendo a la transformación de la materia y a la recombinación de las moléculas, pero no se aniquila la positividad misma de la existencia. Se actúa dentro de los límites permitidos por el orden de la conservación, dentro de la «homeostasis» de las segundas leyes, digamos, que sustenta la existencia de los tres reinos. La ilusión que mencionamos se genera por la identificación del personaje sádico con la naturaleza incondicionada, por su participación y existencia en el mundo de la libertad.

Puede reconocerse en este punto crítico un eslabón débil en la doctrina de Sade-Pío. Si el auténtico acto significativo es imposible ¿por qué pronunciarse a favor de las destrucciones locales? Hay elementos más o menos explícitos que permiten decir que la satisfacción en estas destrucciones representan un grado superior de placer en tanto autoafirmación del individuo mediante un posicionamiento supremamente activo o libre, reduciendo la limitación que impone la tradición. Debe considerarse que a pesar de la variabilidad cultural, toda tradición tiene por finalidad establecer vínculos perdurables entre los individuos de una comunidad, así como instaurar lazos estabilizados con otras comunidades. Recordemos que ese conjunto de reglas reguladoras se imponen al individuo con mayor o menor violencia, pero siempre con un mínimo ineludible de forzamiento indispensable para coaccionar al individuo a la aceptación.¹³ Resaltemos, además, la continuidad funcional entre segunda naturaleza y política (en el sentido de quehacer específico del humano, como lo designa el aristotélico *zoon politikon*). Las leyes secundarias existen para la preservación de la segunda naturaleza mientras que las reglas de una tradición existen para la conservación de la comunidad humana. Los frecuentes incestos y violaciones (muchas veces siendo ambos a la vez) complementados con los más horribles suplicios son el más efectivo camino para la abolición de toda tradición (política), dando entrada a las destrucciones locales en la segunda naturaleza en el seno de las comunidades humanas. El personaje sadiano se torna máximamente libre al negar tanto como se pueda las imposiciones políticas de conservación regidas por las leyes secundarias mediante las abyecciones que predica.

Con ello estamos en camino a la comprensión de cómo la doctrina sadiana complementa la filosofía de la práctica kantiana, pero falta aún el eslabón

12 Lo que constituye un paralelismo con la ilusión trascendental kantiana.

13 Recordemos que la identificación que da lugar al superyó es precedida por la situación amenazante del complejo de castración. Ahondaremos estas cuestiones más adelante. Žižek (2005) insiste en que la toma de distancia crítica frente al mandato «obedece» y la percepción de su arbitrariedad y por consiguiente de su «violencia» es un rasgo típicamente moderno. Según el autor, solo los modernos pudimos tomar esa distancia crítica con respecto a nuestras costumbres, mientras que los primitivos permanecen fascinados ante el esplendor del poder, y por detrás, de la ley moral.

decisivo. Lo que encontramos en el sistema del papa Pío es una tesis que aboga por la *satisfacción* en la destrucción de la naturaleza segunda, o de todo cuanto se pueda destruir allí (para negar las imposiciones de lo dado). Este es el eslabón restante para alcanzar el paralelismo con la filosofía kantiana: la supresión libremente elegida de toda forma de satisfacción por actuar de acuerdo al imperativo categórico. El sujeto debe suprimir *libremente* toda felicidad (placer y dolor son *pathos*) obtenida por comportarse de acuerdo a la ley moral para demostrar ser virtuoso, ya que la virtud es independiente y superior a la felicidad. Al poner este esquema en movimiento, vemos que el sujeto debe progresivamente negar todo aquello que le proporciona felicidad bajo sus diversas formas (necesidades, seguridad, deseos). Los horrores sadianos constituyen una «etapa avanzada» del proceso progresivo en tanto manifestación explosiva de libertad, pero la máxima libertad se expresa en la negación de las satisfacciones, estado que hasta ahora no se ha mencionado. La «filosofía de la práctica» sadiana más lograda, la que interesará a Lacan en tanto que desatará las consecuencias impensadas del imperativo categórico kantiano, va más allá de la satisfacción en la destrucción. Aquí entra en escena la apatía sadiana: la indiferencia ante el dolor y sufrimientos ajenos. Decíamos que al poner el esquema en movimiento la espiral de destrucciones cobraba sentido como proceso en camino hacia la apatía (sadiana) o virtud (kantiana). Es necesario que una neófito Juliette sea iniciada gradualmente en el ciclo de destrucciones, vejaciones y tormentos que despertarán sucesivamente temor, excitación-placer creciente y finalmente, al menos como meta ideal, apatía, cuyo puesta a prueba máxima debe incluir el tormento del propio cuerpo como negación del sujeto empírico. Se conoce el papel de la apatía sadiana en varias de las conceptualizaciones del libertinaje en *Juliette*. En otras páginas de *Juliette*, un libertino dice «comenzaremos el suplicio de estas zorras cuando no haya semen en los cojones, y entonces verás si soy más blando» (Sade, 2009, p. 215) para evitar acusaciones de novato de otros «amigos del crimen» del tipo «solo comete el crimen en el momento del entusiasmo, necesita estar excitada, cuando uno jamás debe entregarse a él más que con sangre fría» (p. 375). En la búsqueda de esa frialdad se vislumbra en estas páginas la naturaleza de la apatía sadiana. Hacia lo más elevado del pensamiento libertino y la más sublime de su puesta en práctica, el goce de la transgresión es desplazado por la apatía (que finalmente haya goce incluso allí como última transgresión es un asunto de importancia que Kant entrevió, que Sade confirmó y que Lacan destacó).

Pero el sistema de Pío, al que Lacan hace referencia explícita en *La ética del psicoanálisis*, se encuentra en una «fase intermedia» del desarrollo de la filosofía de la práctica sadiana. La doctrina del papa no ha alcanzado tal nivel de refinamiento, aún se encuentra a nivel de la satisfacción en la transgresión-destrucción. «Sentado sobre el trono de Tiberio, lo imito en mis voluptuosidades; y, siguiendo su ejemplo, no conozco *descarga más deliciosa* que aquella en que los suspiros se mezclan con los quejumbrosos acentos de la muerte» (Sade, 2009, p. 614 [el resaltado es nuestro]). La explicación racionalizada de esa satisfacción transgresora

la encontramos a lo largo de *Juliette* en boca de varios de los personajes sadianos que integran la Sociedad de Amigos del Crimen.

En *La filosofía en el tocador* (1795), obra a la que Lacan remite explícitamente en «Kant con Sade», los preceptores sadianos de Eugénie retoman en varias ocasiones la argumentación del papa. Las mismas ideas sobre una segunda naturaleza usurpadora de la primera, similares consideraciones sobre la relación directamente proporcional entre satisfacción, libertad y transgresión y semejantes puestas en práctica de las aberraciones alabadas en la enseñanza de Pío. Dolmancé, el más atroz de los libertinos preceptores de Eugénie, principal conocedor de la filosofía del libertinaje, dice «como las creaciones son placeres para el que las produce, el asesino prepara uno a la naturaleza, le provee materiales que ella emplea de inmediato y la acción que los tontos tuvieron la locura de condenar se convierte en un mérito a los ojos de este *agente universal*» (Sade, 2006, p. 57 [el resaltado es nuestro]). Una vez más, el máximo grado de satisfacción proviene del más alto grado de transgresión de lo ya dado o establecido. La transgresión de todo límite se observa en la ambición «omnitud»¹⁴ de las transgresiones: ver-mostrar todo, de hacerlo todo en todo lugar. Caducan las categorías político-morales restrictivas que efectúan la repartición binaria entre lo permitido y el tabú.

La filosofía en el tocador explicita algunas consideraciones sobre la paradoja de la filosofía práctica moderna. Estas observaciones las hallamos en el panfleto «Franceses, un esfuerzo más y si queréis ser republicanos», que Lacan toma en consideración en «Kant con Sade». En la ficción sadiana, este panfleto circula por las calles en el ínterin del contexto político revolucionario.¹⁵ Es leído por el Caballero (quizá tan «formado» en el libertinaje como Dolmancé) para instruir a Eugénie. El panfleto se extiende acerca de la necesidad de sacrificar toda herencia social de la tradición familiar, institucional y política, para acceder a la libertad o goce absoluto en el entendido de que allí radica el espíritu revolucionario-progresista de la modernidad: en la liberación del hombre de las ataduras del pasado para acceder al Otro-hombre que aguardaría feliz al otro lado del mar. Lo interesante es la profunda afinidad entre la invitación política del panfleto y el adoctrinamiento libertino impartido por los preceptores de Eugénie.

Los refinamientos de los personajes sadianos en la superación progresiva de las barreras protectoras de la vida que los conduce a la apatía —ya no negadora solamente de aquel a quien se le infligen tormentos sino también de todo placer en el propio atormentador— reproduce a todas luces la exigencia de supresión

14 Empleamos el término heideggeriano, no para establecer un paralelismo teórico, sino para ilustrar el deseo de ocupación total de tiempo y espacio en las transgresiones libertinas.

15 Recordemos las reflexiones de Foucault sobre el entusiasmo por la revolución en el marco de sus reflexiones sobre si hay progreso o no en la historia, a partir de la lectura del *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* de Kant. Estas reflexiones se dirigen al hecho de que la revolución es la verdad política de la Ilustración. Hay que destacar esto: los personajes sadianos no se abandonan simplemente a un goce que llega inmediatamente. Hay un constante esfuerzo de evolución y educación libertina.

del *pathos* en el cumplimiento de la ley moral. Que incluso allí haya un goce es un descubrimiento que Lacan le atribuye a Sade, de quien dice que revela las últimas consecuencias de los potenciales de la filosofía práctica de Kant, al tiempo que estas consecuencias alcanzan claridad en psicoanálisis en la teoría de un goce que actúa más allá del principio de placer, en la búsqueda silenciosa de la pulsión de muerte.

Para finalizar esta sección queremos destacar algunas situaciones libertinas que se asemejan a «parodias educativas» en la literatura sadiana. Los libertinos preceptores conocen el goce de sí y del otro. Por lo tanto, la educación sexual que brindan es íntegramente transmisible mediante los procedimientos expositivos y prácticos apropiados. Se comienza con una lección «ontológica» a la que siguen extensas consideraciones sobre las consecuencias prácticas de tal ontología, para luego pasar a la práctica en sí: la iniciación sexual de los neófitos, las violaciones y torturas de víctimas azarosas. Pero el carácter sistemático de la doctrina no deja lugar a espontaneidad alguna en las acciones, por desenfrenada que sea su naturaleza. Los abusos físicos y sexuales son perfectamente orquestados por un preceptor cabecilla que ordena mientras los restantes participantes acatan. Los actos y posiciones, sobradamente metódicos, se modifican por orden del orquestador. Incluso el ritmo de actividad llega a ser regulado por sus instrucciones. Y cada nueva acción-técnica va acompañada de una nueva lección teórica. Como utopía paródica del universo moderno de la ciencia, en esta ficción teoría y práctica (técnica) devienen uno.¹⁶ Se borra la distancia dialéctica entre ambos: el saber deviene conocimiento certero sobre lo real o la «cosa sexual», y por ello se traduce automáticamente en procedimientos y técnicas altamente especializadas y concretas de satisfacción. «Yo, preceptor, te ordeno que hagas esto porque sé que experimentarás tales voluptuosidades.» La puesta en acción confirma sus conocimientos: la práctica se vuelve el espejo de la teoría y la teoría el reflejo de la práctica. No hay error en la ganancia de goce: ni dolor que se imponga al placer, ni sentimiento de ridiculez que abochorne la velada, ni lapsus o confusión alguna. A esto hay que añadir que los jóvenes siempre más o menos ingenuos reclutados para una «Sociedad de Amigos del Crimen» son iniciados en las abominaciones sin grandes resistencias, al menos no las esperables para el caso de la tortura, el homicidio, el patricidio, matricidio o la violación incestuosa, por decirlo sin detalles. Los iniciados pueden sentir temor al comienzo, pero no el auténtico horror que paraliza al sujeto corriente. Tras algunas lecciones teórico-prácticas sobre el fin último de lo real y la cosa sexual, las falsas creencias de los neófitos son diluidas y se encontrarán listos para gozar. Sucede como si el tabú

16 Nos referimos al programa científico de la modernidad que establece una estrecha correlación, aunque no absoluta, entre teoría y técnica (Koyré, 1988; Milner, 1997). Esta correlación tiende a fortalecerse en una «espiral» de retroalimentación en la medida en que avanzan los conocimientos científicos. La creciente correlación fortalece la ideología tecnocientificista de una correlación absoluta entre ambos, pasando a ser concebidos como un dualismo de paridad teoría-técnica.

del incesto, el matricidio y el patricidio respondieran a contenidos meramente «ideológicos» (imaginarios) que pueden ser cambiados por contenidos reales (conocimiento certero sobre el goce sexual) que desengañarían a los ilusos. Esta valencia simple entre lo imaginario/real reduce el estatuto simbólico de la ley moral a lo imaginario, desentendiéndose del hecho de que la incorporación del ley moral por el sujeto (identificación simbólica) tiene profundas consecuencias en la estructura del psiquismo (consolidación de la división psíquica) y en el modo de gozar del cuerpo. Es también por esta fantasía reduccionista que la voluptuosidad del goce de los libertinos sadianos es tan desmedida, en el sentido en que lo es también en la pornografía, ya que el goce no conoce limitación simbólica.

La pulsión de muerte y lo autodeterminado. El movimiento pulsional como relación dialéctica entre lo universal y lo particular

En *Más allá del principio de placer* (1920), la teoría de las pulsiones sufre una importante modificación y el conjunto del aparato metapsicológico es reinterpretado a la luz de las finalidades descubiertas. El retorno a casa de los combatientes en la Primera Guerra Mundial pone a disposición del tratamiento psicoanalítico pacientes que padecen de agudos casos de neurosis traumática. Una y otra vez el sujeto revive en sueños o recuerdos el acontecimiento traumatizante que, según observa Freud, desembocan en experiencias de dolor que desbordan ampliamente el principio de placer, que hasta ese momento regulaba el conjunto de la economía psíquica. Los intentos de Freud por integrar esta anomalía al imperio del principio de placer con ayuda de hipótesis suplementarias fracasan y se ve obligado a revisar las bases teóricas psicoanalíticas. El carácter repetitivo de la pulsión es reinterpretado como una compulsión de repetición, irreductible a una simple interacción dualista entre principio de placer/principio de realidad o entre pulsiones sexuales/pulsiones de autoconservación. Hasta este momento, en la concepción dualista del conflicto psíquico, se entendía que lo que era displacer en el sistema preconsciente-consciente era placentero en el sistema inconsciente, y que su realización, anterior a la represión, había causado satisfacción. El hecho novedoso de la compulsión de repetición se caracteriza por conducir al presente «vivencias pasadas que no contienen posibilidad alguna de placer, que tampoco en aquel momento pudieron ser satisfacciones, ni siquiera de las mociones pulsionales reprimidas desde entonces» (Freud, 1902d, p. 290-291). Freud encuentra dos dimensiones o registros en la compulsión de repetición. Un registro parece apuntar a la ligazón y dominio de la sobrecarga o excitación introducida en el aparato. Este dominio, en concordancia con la distribución de tareas del aparato psíquico, es parte del proceso secundario alojado en el sistema preconsciente-consciente y actúa según los requerimientos del principio de placer (o principio de placer-principio de realidad, acentuando lo que hay de continuidad entre uno y otro). El segundo registro tiene carácter

pulsional, responde a las exigencias de desligadura y fluctuación libre de energía del proceso primario, añadiéndose el dato de que la insistencia de desligazón, reconocida tempranamente en el proceso primario, hunde sus raíces en una necesidad económica que excede a la «prima de placer» obtenida por la satisfacción de las pulsiones sexuales, consideradas en oposición a las pulsiones de autoconservación (o funciones de autoconservación, siguiendo la terminología propuesta por Laplanche¹⁷). Este dato novedoso de la pulsión exige la reelaboración de la teoría de las pulsiones a partir de un nuevo principio psíquico localizado más allá del principio de placer.

Haremos un breve repaso de la primera teoría de la pulsión para entender en líneas generales el acoplamiento del primer dualismo con el segundo dualismo pulsional, y así cartografiar un territorio general en el que encontramos una polaridad de dos grandes extremos (pulsiones de vida/pulsión de muerte) y a la sexualidad como un territorio intermedio, resultante de la dialéctica de los extremos. Esta exposición hará énfasis en la dimensión económico-cuantitativa de la teoría de las pulsiones, no solo porque el punto de vista económico del aparato psíquico es el fundamento científico del freudismo, sino porque la pulsión de muerte es esencialmente de naturaleza económico-cuantitativa. Por ello, y por razones de espacio, prescindimos de referencias mayores a la «agencia representante» como dimensión cualitativa de la pulsión.

La primera teoría de las pulsiones se compone del par antitético pulsiones de autoconservación/pulsiones sexuales. En *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), Freud opuso las pulsiones sexuales a lo que llamó «necesidades» o «funciones de importancia vital», luego «pulsiones del yo» o de «autoconservación, y expuso su teoría del apuntalamiento. Las pulsiones sexuales surgen de la satisfacción de las funciones de autoconservación como placer marginal con una dimensión propia, no reabsorbible en el placer obtenido por satisfacer una necesidad. En todos los casos, la función solo sirve de apoyo. La ingestión de alimentos sirve de modelo para el placer sexual del chupeteo, así como para su escenificación en una fantasía de incorporación. Aunque modelada sobre la base de la función, la sexualidad se define por su *diferenciación* de la función. El ejemplo prototípico es el de la satisfacción del bebé al alimentarse del seno. Este acto reflejo de succión (pulsión de autoconservación) da lugar a la acción del chupeteo sin seno, donde el bebé encuentra placer en la acción en sí misma de modo autoerótico. Ese placer marginal ya no es del orden de la autoconservación ligada a la satisfacción de necesidades, sino que es del orden del placer sexual (pulsiones sexuales) que acaba de iniciar su propia trayectoria. La noción de «apuntalamiento» se refiere al soporte-guía que ofrecen las funciones de autoconservación a las pulsiones

17 El término de Laplanche tiene el mérito de evitar las confusiones que supone llamar «pulsión» a algo tan arraigado a la adaptación-supervivencia, en tanto lo pulsional sería aquello que surge y se apoya en las funciones, pero las vacía y desvía, se desprende o elasta desde ellas hacia *algo heterogéneo* que introduce lo diverso en el campo humano. Por ello nos serviremos del término.

sexuales: la acción de succionar habrá despertado, por contigüidad de sensaciones, el deseo sexual de chupetear.

¿Por qué ese placer que comienza siendo marginal y que se volverá central en la vida del sujeto (fantasías que hacer que la «realidad psíquica» sea irreducible a una realidad material, objetiva o empírica), es un placer *sexual*? Debe comprenderse el aporte que la teoría psicoanalítica introduce en la noción de sexualidad. Partiendo del hecho biológico de la sexualidad genital adulta (coito), el psicoanálisis encuentra que el placer sexual en un sentido estrecho sustenta las experiencias de placer y las fantasías que las evocan en la vida infantil del sujeto, cuando aún no se han desarrollado las vías biológicas para la canalización de la sexualidad por el uso de los genitales. Esta noción ampliada de sexualidad complementa la teoría de la pulsión como exigencia de trabajo, evitando recaer en una noción de carácter únicamente displacentero de la excitación pulsional. En efecto, la excitación sexual ofrece el modelo de una sobrecarga energético-somática que se experimenta como placentera aun sin haber sido alcanzado su desalojo, aunque, ciertamente, como observa Freud, es la posibilidad del eventual desalojo de la excitación lo que permite que sea experimentada con placer en ese lapso de tiempo intermedio entre la excitación y la descarga. Es el placer sexual el que contrarresta el carácter displacentero del trabajo al que está sometido el psiquismo por las exigencias pulsionales que se le imponen desde lo somático. Lo sexual adicionado a lo pulsional (pulsiones sexuales) puede hacer de la vida algo placentero. También la importancia de las fantasías encuentra sus raíces en la irradiación de lo sexual hacia el campo pulsional. Retrocediendo a la vida infantil del sujeto, vemos a la fantasía en acción, propulsada por lo sexual, en el «satisfacción por alucinación» que recatectiza los «signos de percepción» con los que la pulsión fue satisfecha con anterioridad, pero en ausencia del objeto. Aunque esta ausencia producirá, más tarde, frustración y necesidad de un reconocimiento de la realidad, esta frustración no se produce inmediatamente y es antecedida por una satisfacción en la mera fantasía (satisfacción correlativa del placer en la mera excitación sexual sin descarga), proporcionando el modelo de la excitación sexual el soporte ilustrativo para comprender en qué consiste o cómo es posible una sobrecarga placentera sin haber conseguido desalojo de la tensión por medio de un objeto real presente.

Prestemos atención a la gran oposición de la primera teoría de las pulsiones para sintetizar sus características. Las pulsiones sexuales actúan como agente parasitario de las funciones de autoconservación en tanto fortalecen su autonomía a partir de las debilidades de las segundas. Pero también es cierto que ambas se apoyan mutuamente en la otra y se entremezclan. Por este hecho se puede hablar de «vicariato» de la autoconservación por las pulsiones sexuales (Laplanche, 1987). Allí donde las funciones fracasan, el placer sexual tomará en parte su relevo, las complementará en su energía insuficiente. Una importante situación en donde esto se observa es en la teoría del yo: el yo tendrá una acepción empirista-naturalista en tanto sistema percepción-conciencia (cuyo peso será enfatizado a

partir de la segunda tópica), pero también una dimensión específicamente humana y compleja en tanto yo libidinizado (será un yo *narcisista*, sexualizado, muy complaciente consigo mismo en sus fantasías). Esta dualidad desemboca en la escisión yo-realidad/yo-placer, que reproducen el conflicto entre esas dos acepciones consideradas respectivamente. En continuidad con la escisión del yo, y en especial a partir de la oposición más abarcativa de placer/principio de realidad, pueden comprenderse las tendencias generales de la oposición pulsiones sexuales/funciones de autoconservación. El placer, suerte de concentrado sexual, tiende a retrasar su «adaptación» con respecto a las exigencias de autoconservación que se le imponen al psiquismo desde el otro polo del conflicto. Las funciones de autoconservación se movilizan en la necesidad de reconocer una realidad exterior, un afuera objetivo. El principio de placer, tomado por sí mismo (funcionando según las modalidades del proceso primario), busca un placer inmediato mediante las vías más económicas o «cortas» para alcanzar su meta. La fantasía cumple con estos requerimientos, como dijimos. Pero satisfacción fantaseada no es igual en intensidad a satisfacción real (el fantaseo puede resultar peligroso desde el punto de vista de las funciones de autoconservación por motivos evidentes), por lo que tras la acumulación de sucesivos intentos fallidos (sucesivos placeres decrecientes obtenidos por alucinación - sucesivos displaceres incrementados por la vivencia de frustración), el «error» registrado conducirá al aparato psíquico a nuevos intentos para alcanzar al objeto en la realidad, esta vez por caminos más costosos desde el punto de vista económico (funcionando según las modalidades del proceso secundario) que incluyen la motilidad y la modificación del «ambiente». Pero la oposición entre ambos principios no es absoluta. El principio de realidad es una suerte de principio de placer diferido, el principio de placer se ve obligado a ceder terreno al principio de realidad bajo la promesa de recuperar el placer perdido o fantaseado. Sin embargo, esta concesión del primero al segundo no habilita a ignorar la disparidad entre ambos. El carácter «demoníaco» de las pulsiones sexuales (concentradas en el régimen de comportamiento según el principio de placer), que las torna tan rebeldes a la «educación», nunca habilitará su integración completa a las exigencias sociales (principio de realidad guiado por el superyó). La materialidad específica del psiquismo o de la «realidad psíquica» conservará siempre su estructura *arreal* (Laplanche y Pontalis, 1985) y la fantasía será una actividad permanente en la vida psíquica: siempre habrá un excedente de placer sexual (escenificado en la fantasía) con respecto a la «realidad material». Aun en la vida adulta, cuando la sexualidad haya encontrado ya la vía genital de canalización energética. En la primera teoría de las pulsiones, el carácter demoníaco o ingobernable de las pulsiones sexuales encuentra una explicación naturalista en la necesidad de asegurar la reproducción humana a pesar de la voluntad de los individuos concretos de la especie. Pero el fundamento del carácter demoníaco de las pulsiones sexuales encontrará una nueva explicación a partir de la segunda teoría de las pulsiones.

No podemos reproducir el hilo de consideraciones y razonamientos que conducen a Freud desde las hipótesis suplementarias que intentan salvar el principio de placer como regulador principal de la economía psíquica, pasando por el amplio recorrido de especulación biológica, y el planteamiento definitivo de la existencia de la pulsión de muerte. Habrá que recordar tan solo que la dimensión más «biológica» de la metapsicología alcanza su punto álgido de teorización en 1920. Hay en este texto una vasta metabiología, enlazada a la presencia invisible pero inferible de la pulsión de muerte en la constitución de todo viviente. Al final de un extenso recorrido sobre los orígenes de la vida en el universo y su evolución, Freud encuentra el motivo del carácter conservador y regresivo de la compulsión de repetición, especialmente en su dimensión localizada a nivel del proceso primario, renuente a las ligaduras que el proceso secundario quiere imponerle. «Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones internas, no podemos decir otra cosa que esto: *la meta de toda vida es la muerte*, y, retrospectivamente; *lo inanimado estuvo ahí, antes que lo vivo*» (Freud, 1992d, p. 38). La pulsión de muerte es presentada como la tendencia fundamental de todo organismo a retornar a un estado anterior, menos complejo desde el punto de vista de la organización y consecuentemente menos costoso desde el punto de vista de la economía de sus procesos. La pulsión de muerte quisiera seguir el movimiento regresivo hacia lo simple hasta retornar al grado cero de actividad, el estado inanimado.¹⁸

Con esta tesis Freud retoma el hilo de una teoría que había sido esbozada tempranamente en su *Proyecto de psicología* (1985) con la noción de tendencia a la «descarga neuronal integral». Este principio económico establecía que el «sistema neuronal» buscaba evacuar el conjunto de las excitaciones que imponían al sistema una medida de trabajo para desalojar las tensiones. La reacción inmediata, de acuerdo a las leyes más ahorrativas del proceso primario, es deshacerse de la sobrecarga energética. Pero allí intervenían las «barreras de contacto» interneuronales, evitando la fluctuación inmediata hacia la descarga total, obligando al sistema a vérselas con cierta cantidad de sobrecarga mediante el proceso secundario. *Entonces, se comprenderá que la pulsión de muerte es impulsada por la necesidad de eliminar el conjunto de exigencias pulsionales de modo más inmediato, según las leyes del proceso primario.* Pero las pulsiones sexuales inhiben esta meta fundamental introduciendo placer en la excitación somática, enlazando el placer a una dialéctica entre excitación/descarga con todos sus matices interactivos.

18 El carácter regresivo-repetitivo de esta pulsión no es enteramente novedoso en la teoría psicoanalítica. La repetición jugaba ya un rol esencial en la experiencia de satisfacción a la que siempre se busca reproducir y en la teoría del trauma en dos tiempos articulados (el acontecimiento que imprime una huella mnémica que aguardeará en aislamiento y el acontecimiento posterior que introduce una significación tardía) en un fenómeno traumático por la efectividad retroactiva de la represión o la «posterioridad». Placer y displacer interactuaban ya en una dialéctica entre repetición y diferencia.

La misión de la pulsión de muerte es impedida por las protecciones del organismo por las catexis libidinales. La libido ha salido al encuentro de la pulsión de muerte y la desvió hacia el exterior bajo la forma pulsión destructiva o de pulsión de apoderamiento, ya que la pulsión de muerte, con ayuda de la libido, energía «positiva» del psiquismo, catectiza al aparato muscular como instrumento expulsador (sadismo), así como las pulsiones sexuales catectizan zonas erógenas. Pero un remanente pulsional permanece atacando al organismo, insistiendo en cesar. Se comprende. Mientras haya exigencia de trabajo impuesta por las pulsiones de vida, habrá exigencia de claudicación del trabajo, como contracara inmanente a todo el trabajo productivo. Este remanente también estará ligado libidinalmente: es el masoquismo erógeno. Esta combinación de distintos grados entre ambas pulsiones es lo que encontramos siempre en el campo fenomenal. Nunca accedemos en la experiencia a una u otra pulsión en estado puro. Por esto el campo sexual, en el sentido psicoanalítico, es el terreno de encuentro «empírico», agonístico y dialéctico entre los dos extremos ideales de un desarrollo ilimitado de las potencialidades de la vida (tendencia de las pulsiones de vida) y la quietud absoluta a la que aspira retornar la pulsión de muerte.

A partir de 1920 la noción de pulsión sobrepasa el conjunto de lo humano y se vuelve un modo de acción extensivo a toda la materia viva.¹⁹ Las pulsiones de vida buscan preservar las reuniones de elementos en relaciones más complejas y dinámicas que las conocidas en el estadio inanimado de la materia, al tiempo que trabaja para establecer nuevas síntesis, integrando elementos externos y redimensionando la organización de las relaciones en niveles cada vez más complejos y abarcativos. Estos procesos evolutivos tienen una contracara. Los organismos se ven compelidos a trabajar para conservarse y evolucionar. A partir del dato del trabajo se deduce necesariamente un gasto. *La pulsión de muerte es el intento de anular ese gasto-excitación, la búsqueda del o energético.* Recordemos que pulsiones de vida y pulsión de muerte fueron equiparadas al principio de conservación de la energía y al principio de entropía respectivamente.²⁰

Considerada la dialéctica excitación/descarga mencionada, podemos presentarla en la más extensa dialéctica de pulsiones de vida/pulsión de muerte con todos sus «grises», entremezclas o formaciones intermedias. Las pulsiones sexuales, antes polo «demoníaco» del conflicto psíquico, son relegadas al polo progresivo, integrador o «anabólico», designado como pulsiones de vida. El polo regresivo, destructor o «catabólico» se encuentra localizado en la pulsión de

19 ¿Contradice esto la distinción entre funciones, reflejos o instintos característicos del comportamiento-respuesta animal, por un lado, y la inadecuación pulsional que configura lo específicamente humano? No necesariamente ya que nada impide pensar que en la evolución humana el carácter pulsional de la actividad orgánica se desató o amplificó implicando circuitos más largos y complejos para ofrecer respuestas a las excitaciones introducidas en el sistema. Esta especificidad puede encontrarse en el desamparo del *infans* humano, como Freud insistió, teoría que cobra nuevo impulso por los descubrimientos de Wolk acerca de la fetalización humana y el tratamiento que hace Lacan de estas consideraciones.

20 Para mayores detalles véase Venturini, 2014.

muerte. El primer dualismo pulsional no es invalidado sino complementado por el segundo. El primero vale en cierto nivel analítico, muchas veces considerado más empírico o clínico. El segundo se orienta a la consideración de los problemas más hondos de la metapsicología, como la tendencia fundamental a la desligadura de energía en el proceso primario, reexplicada a partir de la insistencia de la pulsión de muerte. Es en el sentido más sublime de lo sexual, el sentido en por el que Freud lo designa eros, en que se puede pensar a las pulsiones sexuales del lado progresivo del conflicto psíquico. Pero si bien es cierto que las pulsiones sexuales son trasladadas al polo progresivo del conflicto, también es cierto que su mezcla con la pulsión de muerte hará del campo sexual un espacio minado para la gratificación autoerótica, prima de placer heterogénea respecto a las exigencias de autoconservación. Más aún, la pulsión de muerte depende enteramente de su entremezcla con las pulsiones sexuales para actuar, *se presentifica indirectamente a través de las segundas*. A diferencia de las demás, la pulsión de muerte carece de «agencia representante». Se impone al conjunto articulado de representantes psíquicos como límite, como ausencia.

Debemos detener nuestra presentación del antagonismo pulsional en este punto y concentrarnos en lo que nos interesa: establecer una correlación entre la noción de muerte en psicoanálisis, la noción de a priori trascendental —auto-determinado en Kant— y la primera naturaleza en la «ontología» sadiana. Estas nociones se caracterizan por su *negatividad* en contraposición a la positividad de lo empírico-fenomenal. A partir de este denominador común basaremos las siguientes correlaciones. Las pulsiones están compuestas por una doble dimensión cuantitativa-cualitativa, especificada en la oposición exigencia de trabajo (cantidad de trabajo demandada por el soma a la psiquis) —agencia representante en el psiquismo (que se desdobra a su vez en representante representativo—afectos). *Pero la pulsión de muerte es unidimensional. Su realidad es únicamente económico-cuantitativa*. Así como las únicas noticias que tenemos de la pulsión de muerte en el ámbito fenomenal son posibles por su combinación con las pulsiones sexuales, las únicas manifestaciones accesibles a cierta positividad empírica de la pulsión de muerte se producen en el marco de una *parasitación* de las pulsiones de vida por la pulsión de muerte. Ese dato de *quantum* de sobrecarga-pérdida (sobrecarga energética por excitaciones-excitaciones producidas por una insuficiencia, debida a un gasto continuo) perturba el funcionamiento de la economía pulsional y la dinámica de la interrelación entre los subsistemas psíquicos. La negatividad se fenomenaliza a través de su combinación con la *positividad relativa* de la libido²¹ (energía psicosexual que vehiculiza el movi-

21 Es claro que la libido no es positiva en el primer grado como lo son los fenómenos naturales, cuantificables. Es conocida la afirmación de Freud acerca de la libido como «cantidad relativa» entre lo que el yo puede domeñar y lo que escapa a las pretensiones de su gobierno (el lado «rebelde» o «ineducable»). Pero al aceptar que la libido es energía psíquica destinada a hacer de *combustible* para el trabajo psíquico que responderá a las exigencias pulsionales (provenientes del interior del soma) debemos concederle *cierto grado de positividad*.

miento de las pulsiones sexuales). La meta originaria de la pulsión de muerte es atacar al funcionamiento del *continuum* orgánico-psíquico que la origina, pero la libido sale a su encuentro, produciendo una temprana entremezcla entre ambas pulsiones. Una porción de esta actividad pulsional combinada es desviada hacia el exterior en forma de pulsión destructiva, de agresividad o de apoderamiento. El aparato muscular es su soporte físico vehiculizador (tiene consecuencias previsibles en el carácter «demoníaco» de la sexualidad). Pero subsiste un remanente en el propio cuerpo, como dijimos antes, como masoquismo erótico o primario (irreducible a un masoquismo subproducto del sadismo o de vuelta del sadismo hacia la propia persona). Estos no son más que los dos destinos generales de la combinación en la que la pulsión de muerte se vale de la positividad relativa de la libido para irrumpir en el campo empírico-fenomenal, desintegrando aquello que eros se esfuerza en ligar, siendo el lapso abierto entre la desintegración completa y la ligadura estable la fluctuación de energía libre que caracteriza al proceso primario. La compulsión de la fuerza desintegradora (*quantum*, exigencia de *cantidad* de trabajo) en parte excede a las ambiciones de eros (la pulsión de muerte subsiste como real *prequalitativo* o «suprasensible»), y en parte es reducida en la combinación pulsional. En el primer caso, las cantidades «faltantes» permanecen intraducibles y no posibilitan el intercambio entre las dos grandes tendencias del conflicto psíquico (tánatos-eros). O, para plantearlo con una localización tópica *aproximada*, no permite el intercambio entre la tendencia fundamental del sistema inconsciente (a la búsqueda de la satisfacción por las vías más cortas o ahorrativas) y el sistema preconscious-consciente. La pulsión de muerte permanece inequivalente a cualquier referencia significativa con la que se la quiera contraponer para trazar equivalencias, el intercambio o transacción entre sistemas permanece imposible (intranscribible, real). En el segundo caso, algo de esa insistencia *real* encuentra ciertas formas de ser representado en las vivencias de placer (experiencias de satisfacción), posibilitando el intercambio *simbólico-imaginario* entre las dos tendencias ideales de los sistemas enfrentados en el conflicto psíquico.

Si avanzamos sobre la conceptualización de la estructura negativa de la pulsión de muerte advertimos que su carácter *especulativo* complementa su carácter afenomenal. Para ello retomemos lo dicho sobre el conjunto articulado de los dos dualismos pulsionales en dos niveles teórico-analíticos, que a su vez se superpone a la oposición entre niveles clínico-metapsicológico.²² El antagonismo entre funciones de autoconservación-pulsiones sexuales (que a su vez se des-

22 No pretendemos establecer una correlación exacta entre lo que aquí discernimos como primer y segundo nivel y la distinción entre los niveles clínico y metapsicológico respectivamente. Basta con una correlación aproximada que creemos muy acertada. Puede profundizarse en estas cuestiones en *La metapsicología* de P. L. Assoun, especialmente para ver las fronteras relativas pero discernibles entre lo metapsicológico y lo clínico. Para delimitar el estatuto fundamental de la metapsicología: «todos los conceptos psicoanalíticos mayores [...] representan especies de ese tipo que es el concepto metapsicológico» (Assoun, 2002, p. 9).

doblan en libido del yo-libido de objeto, siendo el primero reimplantado en las funciones) constituye un primer nivel empírico-fenomenal, por lo general el más considerado por la práctica clínica ya que los problemas psicopatológicos se vuelven más accesibles a partir del conflicto que despliega. Este nivel es absorbido por entero en el eros en el segundo nivel analítico. El segundo dualismo pulsional es extendido al conjunto de los seres vivientes (especulación que nos aleja muchísimo de la clínica, demasiado para algunos revisionistas de la teoría) en el que la metapsicología llega a su máximo grado de especulación teórica con formulaciones metabiológicas. Freud insistió un buen número de veces en el carácter especulativo de la tesis de una pulsión de muerte. Al comienzo del vasto recorrido teórico en *Más allá del principio de placer* se disculpa con su audiencia imaginaria por lo osado de las hipótesis que expondrá, tan alejadas de los hechos concretos. Algunos años más tarde, en el *Malestar en la cultura* (1930), leemos «comienzo yo había sustentado solo de manera tentativa las concepciones aquí desarrolladas, pero en el curso del tiempo han adquirido tal poder sobre mí que ya no puedo pensar de otro modo» (Freud, 1992f, p. 115). Hay una *asimetría* en torno al grado de fenomenalidad que no se puede desconocer en el seno del antagonismo de este nivel especulativo del conflicto. Mientras que la hipótesis de la pulsión de muerte encarna el polo especulativo de la segunda teoría de las pulsiones, las pulsiones de vida comprende a la primera teoría de las pulsiones en conjunto (mantiene el nivel empírico para reintroducirlo en un campo teórico temerosamente abarcativo y especulativo). El esfuerzo de Freud por aprehender aquello que acabará por llamar *todestriebe* introduce lo auténticamente novedoso de la nueva teoría y *es el polo específico del nivel del nivel teórico fundamental* («segundo nivel», como lo llamamos aquí).²³

Esta distinción entre niveles, únicamente planteada con criterios analíticos, no es tajante (mucho menos absoluta) como se piensa a veces que lo es la bipartición lenguaje objeto-metalenguaje. Ya señalamos que fueron consideraciones clínicas las que condujeron a Freud a la nueva teoría de las pulsiones.²⁴ Recordemos que las nociones de base y superestructura, extraídas de la terminología marxiana, han sido utilizadas para describir la interrelación de los niveles clínico y metapsicológico. Assoun (2002) nos recuerda algunas ideas comunes en el campo analítico en el que se ha aplicado tanto el término de «base» o «fundamento» como el de «superestructura» a la metapsicología. Pero es claro que la metapsicología (comprendida allí la segunda teoría de las pulsiones) no es una superestructura. La meta-psicología, «psicología de las profundidades inconscientes» como la describió Freud en varios pasajes, «corazón de la teoría psicoanalítica» (Assoun 2002, p. 9), sería una infraestructura teórica en tanto que es el

23 Por supuesto que las denominaciones de primer y segundo nivel que empleamos con fines heurísticos son relativas, lo que interesa es su heterogeneidad, su oposición.

24 A propósito de la interrelación entre empiria y teoría suele remitirse al lector a la célebre y estupendamente lúcida nota epistemológica con la que Freud inicia *Las pulsiones y sus destinos* (1914).

campo conceptual con el que el psicoanálisis se enlaza al amplio campo de encuentro (por accidentado que sea) de los conocimientos científico-intelectuales y con la que se mantiene en el horizonte fronterizo de la ciencia. Encontramos de interés señalar que *lo más especulativo coincide con la base*, en sintonía con el espíritu de investigación científica de la célebre nota epistemológica al comienzo de *Las pulsiones y sus destinos* (1914), el escrito que abre la serie de *Trabajos sobre metapsicología*.

Para estrechar el paralelismo que guarda la pulsión de muerte con la libertad de la autodeterminación kantiana, insistiremos en su carácter *unitario-homogéneo*, mientras que las pulsiones de vida muestran una disposición plural o dialéctica. En *El yo y el ello* leemos: «la génesis de la vida sería, entonces, la causa de que esta última continúe y simultáneamente, también, de su pugna hacia la muerte; y la vida misma sería un compromiso entre estas dos aspiraciones» (Freud, 1992e, pp. 41-42). El principio de placer es «ruidoso» mientras que la pulsión de muerte es silenciosa. Los planteamientos de André Green sobre el carácter dialéctico de la vida y el monismo de la muerte son esclarecedores. Al referirse a Green, Scarfone dice:

... creemos que no es traicionar su pensamiento proponer que la «vida» de las pulsiones de vida es el sostenimiento de una dialéctica de los movimientos de ligamiento y desligamiento [...], mientras que la «muerte» de las pulsiones de muerte sería la marca de un «unilateralismo» del desligamiento, ya sea de la abolición de la dialéctica propia de todo sistema viviente (2005, p. 90).

Para finalizar, recordemos que Deleuze trabaja estas correlaciones en *Diferencia y repetición*, antes o quizás en el umbral de la elaboración de su teoría antipsicoanalítica, junto a Félix Guattari. Lo poco que podemos transmitir en estas líneas aquí no hace justicia a la riqueza ni refleja la complejidad de los aportes del filósofo. Deleuze replantea el antagonismo entre lo trascendental y lo fenomenal en el dualismo asimétrico de tánatos/eros, más concretamente en la dialéctica entre dos formas de repetición. Primero hallamos a la repetición «bruta» y «desnuda», material, sin máscara ni disfraz que la escenifique. La repetición pura o pulsión de muerte en sí misma como reiteración infinita de lo Mismo. Luego accedemos a la repetición enmascarada, o, mejor dicho, a la repetición que «se constituye disfrazándose» (2002, p. 44). Esta segunda repetición no consiste en un producto, un mero *ya fenomenalizado*, sino de un proceso atravesado por el antagonismo entre primera repetición y placer desprendido como efecto marginal del proceso diferencial. Ese derramamiento del proceso se erigirá en un segundo tiempo en producto acabado y en *Principio* de placer, localizándose la repetición como fundamento del principio de placer, y no al revés. Una vez erigido en Principio (ocultada su historicidad-proceso), ese sistema de obtención de placer-evitación de displacer estará justamente sistematizado, relativamente cerrado, relativamente producido-clausurado, *disfrazado*. Pero siempre atravesado internamente por el movimiento *disfrazante*. El carácter puro o monista de la primera repetición se contrapone al carácter transaccional o de mezcla de la

segunda repetición (escindida en su interior entre disfrazante/disfrazada) de la misma manera en que tánatos consiente en otorgar lugar a eros pero sometién-dolo a las valencias de la diferencia y la repetición, obligándolo a soportar la in-jerencia de tánatos. «Eros y tánatos se distinguen por el hecho de que eros debe ser repetido, no puede ser vivido más que en la repetición, en tanto que tánatos (como principio trascendental) es lo que confiere la repetición a eros, es lo que somete a eros a la repetición» (Deleuze, 2002, p. 45). Es por esto que Deleuze dirá, a modo de síntesis compacta, que el más allá del principio de placer es el principio trascendental mientras que el principio de placer es el principio psi-cológico y empírico. También insiste en el carácter «ruidoso» del principio de placer y el movimiento silencioso de la pulsión de muerte.

Siguiendo los paralelismos teóricos trazados, advertiremos que el antagonis-mo entre pulsiones de vida/pulsiones de muerte persiste en la oposición juicio universal/juicio particular en el cuadrado de oposición de los juicios, y veremos que, también en los planteamientos de Peirce, retomados por Lacan, lo universal encuentra su lugar en la ausencia. En la próxima sección trabajaremos esta ínti-ma relación entre lo universal, la ausencia y la pulsión de muerte, por un lado, y por otro lado la estrecha relación entre la «dialéctica de la vida», la pluralidad y la particularidad.

Kant con Sade, a la luz de Freud: exigencia superyoica, pulsión de muerte y universalidad

En *El yo y el ello* (1923), Freud presenta la última tópica del aparato psí- quico. La tripartición ello-superyó-yo reemplaza a la de inconsciente/precon- sciente-consciente. Es considerado por muchos el último gran texto teórico de Freud. Hay mucho para decir. Se ha señalado que la segunda tópica implica un viraje hacia cierto empirismo en detrimento de la «estructura». El yo retorna a una primera concepción, ya presente en el *Proyecto*, en la que su corazón es el sistema percepción-consciencia, noción naturalista que se aleja un tanto del yo libidinizado de 1914, aunque no la suplanta. Este núcleo primigenio del yo capta estímulos externos (sensoriales, exteroceptivos) e internos (pulsionales) y debe mediar en su confrontación. Siendo por lo regular responsable de la acción motriz, el yo es el encargado de mediar entre el ello y la realidad exterior. Esto es correlativo a una nueva noción de narcisismo en la que Freud concibe un narcisismo primario anterior a la constitución del yo, puro ello autoerótico. Esto suscita numerosos problemas, incluso terminológicos. Como señalan Laplanche y Pontalis en su *Vocabulaire* (1967), la pretensión de empirismo clínico expre- sada en la idea de que el yo se forma por un proceso empírico de interacción fallida entre el mundo exterior y el ello no hace más que camuflar una aporía idealista antigua ¿Cómo podría surgir sin más un yo percibiente allí donde no había rastro de este en un puro ello? Se trata de una aporía agravada dada la contradicción con la experiencia evidente: desde el comienzo hay un sistema

percepción-consciencia.²⁵ No podemos detenernos en la noción de yo como regulador entre los estímulos del exterior y los estímulos pulsionales que provienen del ello. Debemos pasar rápidamente al surgimiento del superyó y su función en el aparato psíquico.

Aunque Freud ya había introducido el término ideal del yo (*Ideal Ich*), en este texto se emplea el término superyó (*Über-Ich*) por primera vez, en apariencia sinónimo del primero en este texto. «Herederó del complejo de Edipo», el superyó es producto de la identificación con la «instancia parental» o la ley de prohibición. No entraremos en diferencias en cuanto a la disimetría entre el Edipo corriente del niño y el de la niña, su situación inversa frente al complejo de castración y la potencia del superyó en el primero. Diremos solamente que esa identificación (simbólica, en Lacan) ya había tenido lugar en la prehistoria del complejo de Edipo y en esta segunda instancia es reforzada por la renuncia de la catexis libidinal *sobre* el adulto en lugar de madre o padre (objeto) y sustituida por la identificación *con* el objeto resignado. La energía de esta identificación (introyección) es la pulsión de muerte. A partir del redireccionamiento de la pulsión de destrucción, que había sido desviada hacia el exterior por el encuentro primigenio entre eros y tánatos hacia el propio sujeto, la fuerza de las catexis disminuye y se abre un espacio vacío, estructural, listo para la posibilidad de cambio en el sujeto por mediación de lo simbólico. De un momento anterior, demasiado fijo, sustancializado, donde cada uno de los ocupantes de lugares en el triángulo edípico es tenido por un ser determinado, absoluto, no intercambiable, se pasa a un plano posterior en el que se trata de lugares intercambiables (lugar-padre, lugar-madre, lugar-yo) en la estructura. Es decir, se pasa del determinismo de *ser* el falo que complementa al otro a *tenerlo* circunstancialmente de acuerdo a los lugares ocupados y los acontecimientos. *El superyó no es otra cosa que la ley moral introyectada en la estructura psíquica*. Freud mismo lo llama imperativo categórico. «¿De dónde extrae la fuerza para este imperio, el carácter compulsivo que se expresa como imperativo categórico?» (1992, p. 36). El carácter compulsivo proviene de la pulsión de muerte, su movimiento anima al superyó.²⁶ Siguiendo a Kant, recordemos que el Bien excluye al bienestar.²⁷ Esto se expresa en Freud en el desinterés del superyó por el yo.

Una vez iniciado el proceso de condena no hay razón interna al superyó (ley moral) para detenerse (esas limitaciones provendrán de la propia consistencia libidinal del yo, nunca del propio superyó). La pulsión destructiva, subrogado de la pulsión de muerte, se vuelve contra el yo del cual fue desviado por los efectos de las investiduras libidinales que defienden al aparato psíquico de las aspiraciones primordiales de la pulsión. El sujeto es aprisionado a un incremento de exigencias

25 Véase Laplanche y Pontalis ([1967] 1996). En especial la entrada para «narcisismo primario, narcisismo secundario».

26 «La energía del superyó proviene del hecho de que el sujeto vuelve contra sí su agresividad» (Lacan, 1992, p. 235).

27 Aunque lo contrario no es exactamente verdadero, como se explicó en la sección sobre Kant.

en movimiento de espiral, conformado por la secuencia de exigencias-mayores renuncias-mayores exigencias, en la que de no intervenir el yo como elemento externo al superyó, acabaría en la muerte del sujeto. «Freud se cuida en agregar esta pincelada suplementaria, que una vez entrado en esa vía, una vez esbozado ese proceso, ya no hay límite —engendra una agresión cada vez más intensa contra el yo» (Lacan, 1992, p. 235). El caso clínico en el que asistimos a esta brutal tensión entre el yo y superyó es el de la melancolía. Allí, el objeto perdido es introyectado en el yo de tal manera que la agresividad de corriente dirigida hacia el objeto es redirigida hacia el yo, ya que este es ahora incapaz de dirigir la agresividad del superyó al objeto externo. La espiral de agresividad que se cierne sobre el yo vaciado de libido puede acentuarse de tal modo que el suicidio se presente como el último acto de liberación frente al superyó despiadado.

La tensión entre yo/superyó se perfila como una relación entre particular/universal en tanto que el yo queda del lado de la búsqueda de placer-estabilidad, reforzado frente a las exigencias del superyó por la libido yoica que da lugar a la subestructura narcisista del yo ideal, siguiendo esta vez a Lacan.²⁸ El yo debe mediar entre el ello, el superyó y la realidad exterior, su trabajo consiste en la consecución de una relativa homeostasis frente a estas fuerzas desestabilizadoras. Recordemos, a propósito de Kant, que el bienestar (placer) se haya ligado a la influencia del objeto patológico (sensible) en el sujeto. Vimos que en psicoanálisis esto se ve en el carácter dialéctico y plural de eros: la vida se sostiene mediante placeres particulares, no cediendo a la descarga integral que es el goce (satisfacción de la pulsión de muerte). Y la pulsión de muerte motoriza al superyó mientras que eros alimenta al yo y lo sostiene frente a la arremetida de su severo amo. De modo que las barreras libidinales actúan contra la máxima kantiana-sadiana o como límite a la satisfacción de la pulsión de muerte, al goce. En la sección anterior desarrollamos la similitud entre muerte, ausencia y universalidad.

Avanzaremos siguiendo algunas reflexiones en lógica. Dice Lacan:

Para que esa máxima haga la ley es preciso y suficiente que ante la prueba de tal razón pueda retenerse como universal por derecho lógico. Lo cual, recordémoslo, de ese derecho no quiere decir que se imponga a todos, sino que valga para todos los casos; o mejor dicho, que *no valga en ningún caso sino vale en todo caso* (Lacan, 2005, p. 746 [el resaltado es nuestro]).

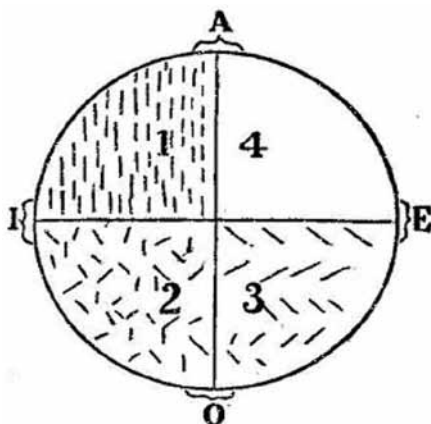
Que valga para todo o ninguno, ya que en la completa ausencia se reencuentra lo universal en forma negativa. La lectura lacaniana del cuadrángulo de Peirce²⁹ explicita esta cuestión.³⁰

28 Freud no establece diferencias conceptuales entre yo ideal e ideal del yo.

29 Tomado de la web <<http://www.unav.es/gep/SilogisticaAristotelica.html>>

30 Véase el seminario *La identificación*.

Imagen 1



Fuente: <http://www.unav.es/gep/SilogisticaAristotelica.html>

Se obtienen los siguientes juicios:

A: Todo trazo es vertical (universal afirmativa).

E: Ningún trazo es vertical (universal negativa).

O: Algún trazo es no vertical (particular negativa).

I: Algún trazo es vertical (particular afirmativa).

Como indica la imagen, A es verdadero en los cuadrantes 1 y 4, E lo es en los cuadrantes 3 y 4, O lo es en 2 y 3 mientras que I es verdadero en los cuadrantes 1 y 2. El quid del asunto radica en que hay una región de conexión entre la universal afirmativa y la universal negativa que corresponde al *cuadrante vacío*, a la *función de la ausencia*. Ambas universales no son enteramente excluyentes, como fue establecido en la lógica aristotélica en la que su relación era *contrarios*, es decir, aquellas en las que no pueden ser ambos juicios verdaderos, aunque ambas pueden ser finalmente falsas. Esto último es especialmente revelador también en teoría del conocimiento ya que puede falsearse o *negarse* todo sistema de hipótesis, toda teoría que por su naturaleza aspira a la universalidad, pero en esa ausencia final que deja la negación reencontramos el cuantificador universal. Este nexo oculto hasta Peirce entre ambas contrarias reaparece en los alcances que da Lacan a la paradoja de Russell.³¹ El cuantificador universal más allá de su cualidad (afirmativo/negativo) se aprecia únicamente en la eliminación de lo particular. Vemos allí que el universal puede *prescindir de la existencia*, y si la existencia está compuesta de entidades particulares, la realización de lo universal (razón) en tanto su puesta en práctica exige la eliminación de toda entidad empírica-particular.

³¹ La que restituye un lugar lógico al tercero excluido a pesar de su inconsistencia, que se torna incluido/excluido en un movimiento de metonimia sin final. Véase Deorta (2012) y Venturini (2014).

El antagonismo particular/universal es un dualismo de disparidad (lo que no es otra cosa que el desequilibrio de la estructura, la negación de la homeostasis general) en el que el término prioritario se encuentra en lo universal. *Todo lo vivo volverá a lo inanimado* por efecto de una entropía irreversible o, en otras palabras, toda entidad positiva acabará por reintegrarse a un estado *anterior* a cualquier positividad, estado desconocido e incognoscible, puro real. Toda entidad particular acabaría por rediluirse en lo universal. Recordemos que ese reencuentro con lo universal constituye una meta ideal en la «ontología» sadiana. Sin embargo, esta tendencia puede aseverarse en cuanto a los vivientes individuados, no sobre la vida como fenómeno general. Porque, como nos recuerda Freud en *El yo y el ello*, el origen de la vida permanece inexplicable en el marco de la primacía de la entropía. Parafraseando a Heidegger, nos podemos preguntar ¿por qué hay vida y no más bien muerte?

Breve comentario sobre la disyunción entre Bien/bienestar y sus consecuencias políticas

Todo aquello que está al servicio del placer, y secundariamente de la conservación o la homeostasis, ha sido relegado al ámbito de lo patológico por Kant. Sade lo confirma en la búsqueda que llevan a cabo sus personajes de una libertad ilimitada, una búsqueda que transita por el goce de la transgresión hasta llegar a la apatía (actuar con «sangre fría»), el cumplimiento del crimen como ley, sin retorno en satisfacción alguna.

Aunque sin posibilidades de mayores desarrollos por razones de espacio, destaquemos que cuando Lacan dice que esta supresión deja al sujeto ante el «puro significante» sin referente o sin objeto, se pone en juego la eliminación de cualquier puente, por levadizo que sea, entre la representación de cosa en el plano de las huellas mnémicas impresas en el aparato psíquico, abierto al mundo de la experiencia, allí donde actúa la experiencia de satisfacción originaria, y la representación de palabra, cerrada y reabierta en intermitencias o escansiones al mundo de la percepción. Este puro significante, desligado para siempre de esa deriva proveniente de la percepción externa (estímulos) e interna (pulsiones) suscita la analogía de un sujeto sordo y ciego, únicamente en contacto con la voz del legislador proveniente de todo y ningún lugar. Ya libre de condicionamiento todo «patológico», el sujeto determinado por la ley moral es Uno: enunciación-enunciado, incondicionado-condicionado por sí mismo, víctima-verdugo. El lenguaje de los atormentadores al hablar de sus actos es el lenguaje de las víctimas, como señala Bataille (2009, p. 193). Es la última noche del «sujeto en eclipse». Al haber cortado todo intercambio con el mundo sensible y plural, el sujeto es máximamente activo: se vuelve pura voluntad autodeterminada en el mismo momento en que es destruido.

El precio a pagar por el recorrido del camino trazado por el goce de la transgresión es lo que se muestra en el panfleto revolucionario «Franceses un

esfuerzo más si queréis ser republicanos» de *La filosofía en el tocador*. La liberación del Hombre por la Ilustración, un Hombre realizado, equivale al ser auténticamente libre en la verdadera república. Un Hombre real más allá de toda constricción simbólica. La *pasión de lo real*, que según Alain Badiou ha dominado al siglo xx, impulsó las destrucciones masivas cuyos ejemplares más visibles tenemos en el nazismo y el estalinismo. El caso del exterminio en los campos de concentración, en relación directa con la pareja Kant-Sade, está en la base del análisis que Theodor W. Adorno y Max Horkheimer hicieron antes que Lacan.

Posfacio. Juliette o las prosperidades del vicio: la complacencia intelectual en la regresión

Esta obra del Marqués de Sade, publicada en 1796, ocho años después de la segunda crítica kantiana, es el tema del segundo excurso de *Dialéctica de la ilustración*, obra que Th. W. Adorno y Max Horkheimer escribieron en el período de la Segunda Guerra Mundial durante el exilio norteamericano. Los autores sustituyen el segundo término que da nombre a la novela de Sade «las prosperidades del vicio» por «ilustración y moral» para dar nombre al excurso «Juliette o ilustración y moral». La ilustración, entendida como el pensamiento en constante progreso, ha desplegado los potenciales totalitarios de la moral. Según los autores, el pensamiento ha abandonado su elemento crítico convirtiéndose, en contra de sus ideales, en cómplice de la regresión de la humanidad a totalidades míticas. La totalidad a la que la «falsa» Ilustración aspira es una ilusión y lo totalitario de la Ilustración es la negación de todo lo que no pueda ser subsumido al dominio de la razón. En esa negación de lo no idéntico a la razón radica la violencia autodestructiva: «Juliette no encarna [...] ni una libido no sublimada ni una libido que ha sufrido regresión, sino la complacencia intelectual en la regresión misma [...], el placer de vencer a la civilización con sus propias armas» (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 107). Esta complacencia el filósofo de Königsberg ya la había anticipado.

En Kant el sometimiento del sujeto a la ley moral es el dominio de lo natural en el interior del sujeto. La libertad en Kant identifica a la razón consigo misma y racionaliza por completo el ámbito práctico de la voluntad. La apatía sádica se vincula a lo que Adorno llama la libertad por encima de la causalidad natural en Kant, esto es: no obrar esperando satisfacer las inclinaciones ni obtener algún placer. La ética se convierte en una ética del sacrificio que busca determinar un poder universal por encima de la voluntad —que es el ámbito heterónomo del parecer particular, de la sensibilidad, sobre el cual no puede haber acuerdo— aboliendo las diferencias entre los seres humanos allí donde no pueden eliminarse. En el formalismo kantiano la existencia particular se transforma en mera confirmación de lo universal y lo universal en la forma de manejar lo particular.

Una breve referencia crítica a la relación entre Sade y Kant, centrada en el excursus de *Dialéctica de la Ilustración*, se encuentra en *Imaginemos que la mujer no existe* de Joan Copjec. La autora afirma que Adorno y Horkheimer se posicionan del modo más ingenuo y obvio posible sobre el sadismo porque la concepción de la perversión sádica de los autores es la de la reducción del sujeto a mero instrumento de explotación y tortura, con lo cual se perdería la condición necesaria del vínculo sádico que es que la víctima identifique su sufrimiento con su libertad (Copjec, 2006, p. 307). Esta lectura simplifica hasta el equívoco el excursus de *Dialéctica de la Ilustración* y desconoce el tratamiento de las exigencias de la ley moral kantiana como «apología de la estructura perversa» en *Dialéctica negativa*. Adorno no afirma, como tampoco lo hace Lacan, que Kant se identifica con Sade sino que la filosofía moral de Kant puede colaborar con un sistema perverso que eleva un objeto patológico («la voluntad del tirano» en Lacan) a ley universal. Según esta «estructura perversa» el *yo* tiene la exigencia de controlar la espontaneidad hasta aniquilarla —condición para ser, según Kant, libres. En la neurosis obsesiva, dice Adorno, se revela ese estado de sujeción en la cual la actuación según leyes se experimenta «como extraña al *yo*», es decir, como no libre. En el sufrimiento del neurótico se revela la falta de libertad del *yo*. Adorno no sostiene que el sádico reduce a su víctima a mero objeto de tortura sino que el sádico, que ocupa el lugar de la ley, coloca al sujeto (incluido él mismo) en la necesidad de aceptar que la libertad consiste en la determinación racional de la voluntad, con total independencia de sus afecciones internas, según el sistema de Kant o en la determinación racional de una necesidad, según el sistema del papa Pío VI en Sade. Puede decirse entonces que cuando se identifica la negación del objeto con la libertad, el sádico transforma su privación como sujeto empírico en goce y cuando se identifica la resistencia y control de los deseos con la causalidad de la voluntad, la privación se transforma, para la víctima, en deber:

[...] se llama deber porque una voluntad patológicamente afectada (aunque no de esta suerte determinada y en consecuencia siempre libre) lleva en sí un deseo que proviene de causas subjetivas y, por consiguiente, a menudo puede ser contraria al motivo determinante objetivo puro y, por lo tanto, necesita como imposición moral una resistencia de la razón práctica, que puede calificarse de intrínseca, pero intelectual (Kant, [1788] 2003, pp. 29-39).

Nótese que tanto el dolor provocado por la obediencia a un imperativo categórico —con el cual el objeto de la voluntad empírica no se identifica— como el cumplimiento o incumplimiento de ese mandato conducen al displacer. La obediencia a la ley moral puede provocar displacer no solo porque el sujeto no determine su voluntad por la ley moral (culpa) sino porque al actuar por deber, sin tener en cuenta lo que suceda con las afecciones empíricas de su voluntad, la ley se hace más severa y le exige mayores renunciaciones con la promesa de síntesis entre virtud y felicidad. Por eso el sádico, que se ha identificado con la ley, necesita que su objeto lo sea por la voluntad del Otro. Las víctimas de Sade

jamás identifican ni determinan su voluntad por la voluntad de sus verdugos y no parecen tener otra opción que identificar su libertad con su sufrimiento siendo colocadas, por un mandato externo de la razón pura o de la razón sádica, en la posición de actuar por deber.

El régimen de la ley moral se convierte en la mistificación de un poder de la razón con el que el personaje sádico se identifica, su discurso cumple la función «demostrativa e instituyente» de una idea de la razón pura (Deleuze, 2001, p. 24). Obrar libremente es, en Sade como en Kant, obrar de manera independiente del mundo sensible identificando la supresión de todos los objetos patológicos con la libertad de determinar la voluntad por una necesidad racional. Pero la represión de la naturaleza interna, implicada en el desconocimiento de todo «objeto patológico» por una necesidad racional, implica también la necesidad de un otro en el que la naturaleza interna no haya sido eliminada: «El fuerte se identifica con la naturaleza arrancando mil veces a sus víctimas el grito que él mismo no puede emitir» (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 124). Y en la medida en que la voluntad de los sujetos reales, como Kant mismo dice, siempre estará de *algún modo* afectada por un objeto patológico a los que se debe renunciar en la determinación racional de la voluntad, puede decirse que la relación sádica también la establece el sujeto consigo mismo. La ilusión trascendental en Sade es la aniquilación, la necesidad de fe en una segunda muerte para dejar de sufrir.

La inexistencia de una voluntad afectada patológicamente, es decir de una interioridad que guarde una relación natural consigo misma y con el mundo, haría imposible el vínculo sádico. En *Juliette* el crimen está fundado en una ilusión (la de creer que con los crímenes parciales se participa del fin de la naturaleza primera de volver a crear a partir de la nada aunque se la sabe esclava de sus propias leyes) y esta idea está presente en el carácter ilusorio de la libertad positiva en Kant. La conciencia de la impotencia de la naturaleza para ser libre o las exigencias de la ley moral junto al eterno fracaso de la esperanza de alcanzar el bien consumado es lo que conduce, en Kant como en Sade, al placer que proviene del dolor que genera la ilusión de libertad: el goce. «El sujeto no estará liberado hasta que se reconcilie con su no-yo y así supere también la libertad, en cuanto esta se halla en complicidad con su adversario, la represión» (Adorno, 2002, p. 256). El mal no procede de la libertad de obrar mal sino de la necesidad de hacer el mal por la existencia de un mundo en el cual surge esa necesidad, y esa necesidad surge de la falta de libertad (pp. 199-200).

En contra de la idea de progreso, y desde una perspectiva que consideramos actual, Adorno y Horkheimer (2007) sostienen que la racionalidad en la planificación capitalista se ha organizado como sistema que somete al individuo al poder del capital. Las personas confirman su forma de vida en la industria que administra la satisfacción de necesidades con productos estandarizados produciendo a niveles industriales determinados contenidos de conciencia. Según los autores, el poder de la industria cultural se refuerza mediante un círculo

de manipulación y necesidad: la estandarización es aceptada sin oposición porque, en principio, es recibida como una forma de satisfacer necesidades reales mientras que las auténticas necesidades que no pueden ser controladas, es decir, satisfechas por los estándares, son reprimidas por medio de la manipulación de las masas y del control sobre la conciencia individual. Todos los avances técnicos están destinados a la repetición del estereotipo y así, el ciclo natural del que las personas ilustradas podrían sustraerse según Kant, es trasladado a la vida en sociedad. La repetición cíclica sirve para fortalecer la imposibilidad de cualquier cambio. La naturaleza queda integrada a la sociedad y la sociedad a la naturaleza. La ilustración recae en mitología. En repetición sin salida del ciclo natural. Aunque Adorno es crítico con la idea de libertad en Kant, en «Resumen sobre la industria cultural» — incluido en el primer tomo de escritos sobre *Crítica de la cultura y sociedad* (Adorno, 2008) — sostiene que a diferencia del imperativo categórico kantiano, el imperativo categórico de la industria cultural no tiene nada que ver con la libertad. Ni siquiera está dentro de lo que pretende. Lo que la industria cultural pretende es la adaptación de lo individual a principios generales que nada tienen que ver con la libertad ni con lo que es bueno en sí, ni con la responsabilidad moral ni con la felicidad. Lo que la industria cultural busca es conformidad con sus intereses fomentando y explotando, a través de los productos que ofrece, el debilitamiento del yo en términos de una regresión psíquica a modalidades infantiles.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, T. ([1966] 2002). *Dialéctica negativa*. Madrid: Editorial Nacional.
- ([1977] 2008). *Crítica de la cultura y sociedad, I*. Madrid: Akal.
- ; Horkheimer, M. ([1944] 2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- ASSOUN, P. L. (2000/2002). *La metapsicología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BADIOU, A. (2005/2009). *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.
- BATAILLE, G. ([1957] 2009). *El erotismo*. Buenos Aires: Tusquets.
- COPJEC, J. (2006). *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- DELEUZE, G. ([1967] 2001). *Presentación Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1968] 2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1963] 2008) *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra.
- DEORTA, I. (2012). Las nociones lingüísticas de Ferdinand de Saussure (significante y significado) vinculadas al concepto lacaniano de lógica del significante. En González, M. J. y Pippolo, C. (comps.) *Español al Sur, II*. Montevideo: Consejo de Formación en Educación.
- FREUD, S. ([1895]1950/1992a). Proyecto de psicología. En *Obras completas, I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1905] 1992b). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas, VII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1914] 1992c). Trabajos sobre metapsicología. En *Obras completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1920] 1992d). Más allá del principio de placer. En *Obras completas, XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1923]1992e). El yo y el ello. En *Obras completas, XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1930] 1992f). El malestar en la cultura. En *Obras completas, XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (2008/2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- KANT, I. ([1798] 1900). *El conflicto de las facultades*. Traducción directa de los *Kant's gesammelte Schriften. Werke, Briefe, Opus postumum, Vorlesungen*, Ausgabe der Academie der Wissenschaften, Berlín, Walter de Gruyter.
- ([1788] 2003). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- ([1781] 2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- ([1790] 2007). *Crítica del juicio*. Madrid: Tecnos.
- ([1785] 2012) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- ([1784] 2013). *Qué es la ilustración. Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- KAROTHY, R. (1996). *Puntuación de Escritos: Kant con Sade*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- KOYRÉ, A. ([1966] 1988). *Estudios galileanos*. Ciudad de México: Siglo XXI.

- LACAN, J. (1988/1992). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1966] 2005). Kant con Sade. *Escritos*, 2. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (s/f) *Jacques Lacan. La identificación. Seminario 9, 1961-1962*. [Inédito] (versión Escuela Freudiana de Buenos Aires).
- LAPLANCHE, J. (1987). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1985). *Fantasia originaria, fantasía de los orígenes, orígenes de la fantasía*. Barcelona: Gedisa.
- y PONTALIS, J. B. ([1967] 1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- MILNER, J. C. (1997). *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.
- (2011/2012). *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial.
- SARTRE, J. P. ([1945] 2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- SCARFONE, D. (2005). *Las pulsiones*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- SADE, M. ([1795] 2006). *La filosofía en el tocador*. Buenos Aires: Terramar.
- ([1796] 2009). *Juliette o las prosperidades del vicio*. Barcelona: Tusquets.
- TORRETTI, R. (1967). *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago de Chile: Comisión Central de Publicaciones de la Universidad de Chile.
- VENTURINI, J. (2014). Estructura ternaria. Elementos del simbólico en los comienzos de la enseñanza de Lacan. En Fernández, A. M. *El aprendizaje en cuestión*. Montevideo: Ediciones de la Fuga.
- ŽIŽEK, S. (1989/2005). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Escenarios del dolor



Pablo Caraballo, 2002, Barcelona, Colección privada

Políticas del dolor: La recursividad de las macro y micropolíticas en el fin de vida

ANA LUZ PROTESONI¹

Hablar de la política remite a pensar ciertas prácticas en las que se ejerce, se regula, se distribuye y se administra poder. Un poder que está referido al dolor. El dolor es una experiencia netamente subjetiva, singularizada, intransferible, en la que se encarna la Política (con mayúscula), aquella relativa al ordenamiento de los asuntos de la ciudad, del ciudadano y también la política (con minúscula) aquella relativa a la cultura, las creencias, los mitos, los temores, las fantasías.

Trabajar con personas que transitan la etapa final de una enfermedad progresiva, irreversible e incurable, nos expone cotidianamente con el dolor.

Los cuidados paliativos, los cuidados de fin de vida, surgen con la finalidad de poner un «pallium», un manto al dolor. Emergen en esa zona enigmática para el ser humano, a la que ninguna disciplina ha logrado dar respuesta por sí sola: «el por morir» (Alizalde 1996), zona cargada de dolor por la vida y de dolor por la muerte.

Cicely Saunders (2004), a mediados del siglo xx, siendo enfermera, preocupada por el dolor de los pacientes con cáncer y las pocas respuestas que podía dar desde su profesión, toma como estrategia estudiar medicina. Una decisión política motivada por la intención de generar cambios en los modos asistenciales que dieran otras respuestas al dolor. Pero aun así, siendo médica, habiendo introducido en el Saint Joseph Hospice el uso de la morfina (en el formato de licor de brompton) para calmar el dolor, habiendo investigado durante siete años el tema del dolor, se da cuenta de que el mayor alivio que puede brindar a los pacientes lo logra cuando se acerca a ellos y se toma tiempo para sentarse a escuchar la historia de cada uno. Los cuidados paliativos surgen de la mano de la noción por ella trabajada de «dolor total», para hacer referencia a un complejo de elementos físicos, emocionales, sociales y espirituales que entrelazados dan como resultado esa experiencia intransferible que es el dolor. Esta noción de «dolor total» viene a rescatar el dolor del reduccionismo al que fue sometido a partir de su medicalización. El dolor no ha sido siempre un asunto médico, sino que se lo ha medicalizado en el último siglo (Murillo, 2007) despojándolo de sentido. En 1889 comienza la era de la aspirina, la cultura de la anestesia y con ella el dolor se vuelve la desnudez del ser humano. El dolor se vacía de sentido al tiempo que la muerte se deshumaniza. Como decía Luciano de Crescenzo (escritor italiano,

1 Profesora agregada y directora del Instituto de Psicología Clínica, Facultad de Psicología, Universidad de la República.

contemporáneo, citado en Gómez Sancho, 2007) muchos estudian la forma de alargar la vida, cuando lo que habría que hacer es ensancharla.

Nuestra cultura moderna, consumista, tecnocrática, pretende convencernos de que el dolor es asunto de nervios y neurotransmisores, que obedece a leyes de la anatomía y la fisiología. Pero a pesar de todo el dolor sigue siendo una experiencia que gira en la órbita de la cultura, del estilo de vida. El dolor habla de un modo de pensar, de sentir y de actuar, forma parte del proceso de subjetivación.

Es una experiencia que desafía la medición y que no es proporcional a las lesiones. Hay múltiples senderos del dolor: sistema nervioso central, sistema simpático, límbico, el entramado psíquico, emocional, imaginario, fantasmático, cognitivo, social, cultural.

En una sociedad anestesiada (Foucault, 1999) que desmiente la muerte y el dolor, en la que el médico ha dejado de preguntar cuando se encuentra con el paciente: «¿Qué le duele?», cuando el dolor se hace presente se vivencia de modo amenazante, terrorífico, por lo descarnado y desligado de sentidos. La capacidad para tolerar el dolor ha disminuido cada vez más con el continuo progreso de las investigaciones tendientes a su eliminación. Son reiteradas las investigaciones (Gómez Batista, 1995) que muestran que los pacientes temen más al dolor que a la muerte y que una vez que se alivia el dolor, el «por morir» se hace más llevadero. En esta sociedad anestesiada, que le teme al dolor, que pretende acallararlo permanentemente, cuando este insiste, no sabe qué hacer con él.

En este contexto surgen los cuidados paliativos (según definición de la oms, 1990) como aquellos cuidados activos e integrales dirigidos al paciente y su familia cuando este se encuentra en presencia de una enfermedad avanzada, progresiva e incurable con falta de respuesta a tratamientos curativos, la que genera múltiples síntomas y tiene un gran impacto emocional relacionado con la presencia explícita o no de la muerte, tanto en el paciente como en la familia y el equipo asistencial. Estos cuidados apuntan a mejorar la calidad de vida del paciente y su familia poniendo especial énfasis en el control del dolor y de los múltiples síntomas que los trastornos generan, en atender el sufrimiento y los problemas psicosociales. Desde la medicina, los cuidados paliativos retoman el principio hipocrático del acompañar siempre, aliviar cuando se puede y curar a veces.

En nuestro país, desde el año 2012 a iniciativa del Ministerio de Salud Pública (MSP), se empezó a trabajar en un Plan Nacional de Cuidados Paliativos, que garantiza la asistencia paliativa de calidad a todos los habitantes del territorio nacional, independientemente del prestador de salud que la realiza. Las líneas de acción que se ha trazado tienen que ver con:

- Establecer un *marco normativo y legal* que asegure el derecho de los pacientes.
- Establecer criterios de *organización asistencial*.
- Asegurar la *disponibilidad de opioides* en todo el territorio nacional.
- Optimizar la *formación de todos los profesionales de la salud*.

- *Sensibilizar* a prestadores, profesionales y público en general sobre temas emergentes.
- Establecer *Redes de Asistencia* a nivel nacional.

En todo el territorio del Uruguay, según datos presentados por el MSP (2012), se estima una población pasible de cuidados paliativos (en función del crecimiento poblacional, expectativas de vida y prevalencia de enfermedades crónicas) de aproximadamente 16 000 pacientes al año y más 32 516 familiares. Haciendo un promedio de dos familiares por paciente, da como resultante una población beneficiaria de cuidados paliativos de 48844 personas al año.

Durante el 2011 en Montevideo, donde se encuentra la mayor cantidad de población del país y también de servicios asistenciales, se atendieron, entre todas las instituciones, 2100 pacientes en el año, lo que equivale al 30% de los pacientes que hubieran requerido asistencia paliativa.

El cáncer es una de las enfermedades que a pesar de los avances de la medicina, el 60% de los pacientes diagnosticados por este tipo de afección, termina falleciendo a causa de esta, por lo cual sigue siendo una de las principales causas de muerte en nuestro país, como también en los países industrializados del primer mundo. Los avances científicos han llevado a que el tiempo de vida con la enfermedad se haya extendido, siendo hoy considerado cada vez más como una enfermedad crónica. Se estima (Gómez Sancho, 2007) que el 30% de los pacientes con cáncer tienen dolor en la etapa de diagnóstico y que el 65% de los pacientes padecen dolor intenso en etapas avanzadas de la enfermedad oncológica. El consumo de morfina es un indicador de calidad de asistencia en el paciente con cáncer. En el año 2011 en nuestro país se utilizaron 1 373 mg de morfina para pacientes que fallecieron por esta enfermedad. Si se calcula una sobrevida promedio de 90 días para cada uno de esos pacientes, cada paciente recibió 15,25 mg de morfina por día. Este es un valor netamente insuficiente, considerando que la dosis promedio (según la OMS) es de 60 mg de morfina por día. Se podría concluir que los pacientes que fallecieron en el 2011 de cáncer tuvieron un tratamiento adecuado solo durante 23 días.

Corresponde preguntarse: ¿a qué se debe el bajo consumo de morfina?

No existen en nuestro país trabas burocráticas para recetar morfina, no hay dificultades en la importación, tampoco se trata de una medicación de costos elevados, no hay límites en el uso diario de morfina por paciente, ni sanciones a los médicos por recetarla.

¿Será que el dolor no es un tema prioritario? ¿Qué mitos traban la administración del calmante en una sociedad como la nuestra que paradójicamente le teme al dolor? ¿Habría falta de formación en los profesionales de la salud? ¿Inciden las resistencias que ponen los pacientes y las familias al uso de morfina? ¿Qué producciones subjetivas son las que generan estas políticas?

El tratamiento del dolor tiene que ver con las políticas en el sentido de las macropolíticas.

El tratamiento de dolor tiene que ver con generar:

- Políticas gubernamentales que garanticen la integración de los servicios de cuidados paliativos en la estructura y financiamiento del sistema nacional de salud.
- Políticas educativas que respalden la formación de los profesionales de la salud, de voluntarios y de público en general.
- Políticas de medicamentos que garanticen la disponibilidad de medicamentos esenciales para el manejo del dolor y otros síntomas y trastornos psicológicos, en particular, analgésicos opioides para alivio del dolor moderado y severo.
- El consumo de morfina es un indicador de calidad de asistencia en el paciente con cáncer, por eso son necesarias políticas que:
 - Aseguren la disponibilidad institucional de acuerdo a la etapa de desarrollo (codeína, tramadol, oxicodona, morfina, metadona, fentanilo).
 - Modifiquen el Formulario Terapéutico de Medicamentos a los efectos de que se incluyan todos los analgésicos opioides.
 - Formación profesional que desarrolle competencias para la valoración del dolor (las causas, intensidad, frecuencia); una la adecuada prescripción siguiendo la escalera analgésica; conocimientos y habilidades sobre las diferentes formas de administración.

Pero el dolor no es solamente, y ni siquiera prioritariamente, un problema de la administración de morfina. Gómez Sancho (2007) dibuja, con el fin de enseñar al equipo de salud sobre el tratamiento del dolor, una escalera analgésica de tres escalones (analgésicos menores, analgésicos opioides leves y opioides), tomando el diseño de la oms y le agrega un pasamano que acompaña esos escalones, donde incluye la contención emocional y familiar y la comunicación.

Cuando al dolor se lo remite a un problema técnico, se lo priva del significado personal e intrínseco. Desde nuestra disciplina *psic*, desde nuestro lugar en los equipos asistenciales tenemos la tarea de abrir la caja de Pandora, de trabajar las micropolíticas en la que está tramada la subjetividad.

El dolor del paciente habla sin palabras, muchas veces no lo deja hablar ni pensar. Ese dolor descarnado remite al orden de lo real y se lo vive como un visitante siniestro que de modo imprevisto desorganiza la relación del sí mismo con el cuerpo, pone en riesgo la continuidad del ser, la integridad, haciendo aparecer el impensable de la muerte. El dolor descarnado coloca al sujeto en una situación límite, el sistema de apoyo del psiquismo se ve amenazado. Ese dolor desligado vacía al yo, hace que la persona se ausente y forja una muralla sonora que impide el mundo de relaciones. No es posible así ningún encuentro, es necesario controlar el dolor para que emerja el sujeto.

A veces el trabajo psicológico trata de contribuir a abrir sentidos, significaciones que permiten ligar lo descarnado del dolor con representaciones, poniéndoles palabras.

Otras veces se hace necesario indagar sobre los temores, los mitos que el paciente o la familia depositan en la medicación, generando resistencias a ella. Otras se vuelve necesario focalizar sobre el equipo asistencial para ayudar a pensar estrategias de intervención centradas en la singularidad del paciente y no en los pacientes ideales o en la proyección que el equipo asistencial hace en el paciente.

En este campo como en otros, nuestra tarea tiene algo de arte, se va construyendo en cada situación donde se conjugan las micro y las macropolíticas, a modo de bucle recursivo (Morin, 2001) van componiendo las producciones subjetivas: singulares y colectivas.

El miedo a la muerte es un problema de la vida de cada persona: cuando a la vida se le ofrece un sentido y un significado, también lo adquiere la muerte, entendida como la culminación de una vida útil, plena y realizada.

Referencias bibliográficas

- ALIZALDE, M. (1996). *Clínica con la muerte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (1999). *El nacimiento de la clínica*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- GÓMEZ BATISTA, X. (1995). Sistemas integrales de atención. Revista *Calidad Asistencial*, 10 (6), pp. 337-342.
- GÓMEZ SANCHO, M. (2007). *Avance en cuidados paliativos*. Madrid: Gafos.
- MORIN, E. (2001). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- MURILLO, H. (2007). Antropología e historia del dolor. En M. Gómez Sancho (comp.) *Avances en cuidados paliativos*. Cap. 57. Madrid: Gafos.
- Organización Mundial de la Salud (OMS) (1990). Cancer pain relief and palliative care. *Technical Report Series*, 804, 13.
- Plan Nacional de Cuidados Paliativos (2012). *Área de Enfermedades Crónicas No Transmisibles Departamento de Programación Estratégica en Salud Ministerio de Salud*. Recuperado de: <<http://www.msp.gub.uy/comunicado/plan-nacional-de-cuidados-paliativos>> el 29 de junio de 2015
- SAUNDERS, C. (2002). Entrevista. En: Churrua S., *Una vida plantando cara al dolor*. Entrevista con Cicely Saunders. Revista *Diario Médico*, lunes 18 de noviembre. Recuperado de: <<http://www.diariomedico.com/foros/181102.html>>.

Las desigualdades sociales y sus implicaciones con el sufrimiento contemporáneo

BEATRIZ FERNÁNDEZ CASTRILLO¹

Millones de dólares son invertidos en aminorar los problemas de salud mental mediante la intervención individual. Mientras tanto ignoramos lo que nos dice la experiencia diaria, es decir el determinante más importante para nuestra salud es probablemente la forma en que organizamos nuestra sociedad, la medida en que alentamos la interacción entre la ciudadanía y el grado en que confiamos y nos relacionamos entre sí en comunidades responsables.

Lomas, 1998 en OMS, 2004 p. 24

Introducción

La atención de situaciones sociales y necesidades emocionales que no constituyen un trastorno mental por medio de dispositivos psiquiátricos clásicos, especialmente vinculados a la hospitalización o medicalización de los conflictos, no logran atenuar la sensación de creciente malestar de la población uruguaya.

El fenómeno del malestar se manifiesta como un fenómeno de gran complejidad y de enorme connotación social que afecta a sujetos reales y, por tal, ha merecido el tratamiento de varios autores desde distintos posicionamientos epistemológicos a lo largo del tiempo, en especial ha sido preocupación del pensamiento de la modernidad y la posmodernidad.

Varios autores se oponen a dividir entre modernidad y posmodernidad, como si fueran distintos períodos históricos, lo que entienden es la evolución de un proceso social. Por modernidad entendemos con Giddens, al conjunto de instituciones y comportamiento regidos por los principios de fe en el progreso y la razón humana como motores de libertad, propios de la Europa del siglo XVI. La modernidad desde el punto de vista económico se expresa en la industrialización, el uso de las maquinarias y la fuerza física, una creciente división del trabajo y la especialización. A nivel de la ciencia y la tecnología se manifiesta en el desarrollo del conocimiento especializado sobre la base de la razón y se abandonan principios tradicionales religiosos antes utilizados como explicación fenomenológica (Giddens, 1995, p. 26).

1 Investigadora activa del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII). Magíster y doctoranda en Salud Mental Comunitaria por la Universidad de Lanús. Asistente Académico del Departamento de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.

Junto con David Lyon (2003) entendemos que la posmodernidad se ubicaría hacia la segunda mitad del siglo xx como la superación histórica de la modernidad expresada en el surgimiento de nuevas preocupaciones políticas que dan origen a nuevos movimientos sociales, cambios tecnológicos y al fenómeno de la globalización, procesos propios del capitalismo tardío que trae aparejado un nuevo orden de desigualdades sociales y de acceso al bienestar social.

Este nuevo orden de desigualdades si bien se manifiesta en las leyes de regulación y del intercambio económico, como sostiene la perspectiva economicista, no quedaría solo en ese plano sino también tendría un fuerte impacto en la vida cotidiana y en los vínculos subjetivos e intersubjetivos con efectos directos en las condiciones de convivencia social.

La desigualdad produce una ruptura de la pertenencia, pues implica la pérdida de posicionamiento en una categoría a la que se pertenecía, hacia otro lugar incierto de la estructura social. Este movimiento estructural implica un nuevo distanciamiento hacia un estatus indeterminado.

Si bien las desigualdades remiten a la individualidad, apuntan también a la inclusión y a la exclusión social de vastos sectores sociales. Esto supone una seria dificultad en términos de integración social, en la medida en que conlleva el surgimiento de nuevas formas de vulnerabilidad social y nuevas formas de ser y estar en el mundo que atañen a la propia subjetividad y afectan el bienestar social.

Notas sobre el par dialéctico malestar-bienestar

Desde distintos enfoques, existiría consenso en que el sufrimiento es parte constitutiva de la existencia humana.

Para Freud (1930) el ser humano quiere ser feliz y no dejar de serlo por cuanto no cesa en la búsqueda de sensaciones placenteras pretendiendo alejarse del sufrimiento y malestar que deviene del hecho de vivir en sociedad. Para el autor, el sufrimiento no es más que sentimientos cuyas fuentes provienen de los propios cuerpos, de las relaciones con los demás y del mundo exterior. Sostiene que el sufrimiento y el malestar parecerían ser la consecuencia de vivir en la cultura:

Quizás convenga que nos familiaricemos también con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e inaccesibles a cualquier intento de reforma [...] Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles [...] Qué poderoso obstáculo cultural debe ser la agresividad si su rechazo puede hacernos tan infelices como su realización (Freud, 1930, p. 59).

Para Durkheim (2004) la sociedad es la encargada de integrar a los individuos que la componen y de regular sus conductas a partir del establecimiento de normas. La acepción más simple de establecimiento de normas se relaciona directamente con la noción de normalidad, felicidad y salud para aludir a la

preservación de la modalidad de reproducción o preservación de cada miembro perteneciente a un todo viviente. Si bien es acertado que «el problema» implica que un sujeto se ha apartado de los valores normales de la especie (anomia) no significa que no tenga en sí mismo una estructura normativa. Para Durkheim la anomia² es un mal crónico de la sociedad moderna, un fenómeno casi patológico, capaz de provocar el suicidio.

Desde distintos ángulos, la desviación de la norma de la especie acarrea consecuencias negativas para la supervivencia y para la transmisión mediatizada por la reproducción. O sea que comporta en sí misma, las normas que regulan el carácter general de la especie, pero además configura respuestas dirigidas al control de acciones destinadas a modificar los contextos particulares en que aparece el malestar, como propuesta activa de interpretación e intervención práctica, derivada de modelos simbólicos correlacionables con el orden social vigente como fundamento originario.

El sentido de la norma está dado por la narratividad, la historia hace a una realidad mitigada. Las narraciones surgen cuando lo esperable, lo usual, es dotado de legitimidad. Cuando irrumpe la excepción, es necesario para la supervivencia de la cultura, apelar a una explicación coherente, que dé cuenta de las diferencias y redimensione los significados. No solo deben existir normas sino también interpretaciones de la norma, que justifiquen la desviación dentro de los parámetros vigentes en una sociedad para poder mitigar el sufrimiento que provoca la incertidumbre.

La narración asume una forma de producción de sentido, que se transforma en un intento de sutura y alivio cuando se ha quebrado la norma de la totalidad que la contiene. La producción de sentido se construye con la verbalización, para el que dice y para quien escucha. La ampliación de una narración por la existencia de un otro a que va dirigida y por la acción de ese otro, otorga un nuevo sentido, un sentido más completo, acercándolo a la restitución de la discursividad esperada de la vida humana.

Así planteado, la convivencia social presupone la existencia de sistemas de valores legitimados. Existen cosas y reglas que regulan las relaciones recíprocas, y simultáneamente, existen sujetos que perciben la diferencia entre el ser y el deber ser, que perciben los hechos a través de la normativa. La diferencia entre lo que es hecho, fenómeno, cosa y lo que debería ser según la norma, solo es en tanto exista sujeto y subjetividad que experimente esa distancia y la juzgue. Esta posición integra la noción de sujeto como mediación que conecta y habilita el

2 Otro autor que hace un importante trabajo sobre el concepto de anomia es Robert Merton quien en su obra *Social Theory and Social Structure* publicada en 1957 sostiene que la anomia es producto de la fragmentación de la estructura cultural de la sociedad. Debido a la transformación de la sociedad y al paso de una tradicional a otra moderna, se ha producido la desorganización de las normas culturales, con un desfase entre los objetivos establecidos como legítimos y los medios considerados como tales para alcanzarlos jugando, en dicho proceso según este autor, un papel muy relevante las variables socioeconómicas.

pasaje entre la percepción de ser y el deber ser y genera la acción para corregir esta distancia.

Retomando la revisión de autores, Durkheim ya en 1887 lograba conjugar el enfoque moral característico del siglo XIX con la consideración social de predominio en el siglo XX a través del estudio del fenómeno del suicidio como expresión máxima del sufrimiento humano, para decir:

El hombre no podría vivir si fuera totalmente refractario a la tristeza. Hay sufrimientos a los que uno no puede adaptarse más que buscándolos, y el placer que se encuentra en ello tiene necesariamente algo de melancólico. La melancolía solo es mórbida cuando ocupa demasiado lugar en la vida; pero no es menos mórbido un estado del que se encuentre totalmente excluida (Durkheim, 2004, p. 501).

Desde la perspectiva social, el potencial de las agrupaciones humanas está centrado en las posibilidades de compartir modelos comunes de sus integrantes en el entrecruzamiento del medio natural y social, que se repiten y vuelven a presentar similares patrones, reglas, totalidades. En este sentido, la reproducción social y la producción de lo nuevo prescriben lo normal y lo no normal, la felicidad y el sufrimiento, lo sano y lo enfermo.

Para el sociólogo francés Touraine:

La idea de sujeto estuvo durante mucho tiempo estrechamente ligada a la de un principio superior de inteligibilidad y de orden, y es reportándose a esas concepciones religiosas, filosóficas y políticas del sujeto, que muchos pensadores, del siglo pasado hasta hoy proclaman la muerte del sujeto. Mi punto de vista es el mismo, solo que de la desaparición de las filosofías del sujeto veo surgir la idea del sujeto personal [...]. Es la modernidad realizada, o sea, la ruina de todos los sistemas ordenadores, que permite al sujeto encontrar dentro de sí mismo su legitimidad y que le impide colocarse al servicio de una ley que estaría por encima de él (1999, p. 94).

Así Touraine, logra introducir el concepto de «sujeto no sujetado» sino subjetivado para luego agregar:

El sujeto solo se construye en la relación inmediata de sí consigo mismo, en la más individual de todas las experiencias, en el placer personal o en el éxito social. No existe a no ser en el combate con las fuerzas del mercado o con las de la comunidad. Jamás edifica una ciudad ideal o un tipo superior de individuo. Labra un terreno y protege un espacio constantemente invadido [...]. Es verdad que el sujeto no puede ser apenas defensa y lucha; es también afirmación, felicidad y éxito. Pero no es el arquitecto de un orden ideal: es, eso sí una fuerza de liberación (1999, p. 103).

En contrapartida, el malestar se expresa como una situación de vulnerabilidad reflejo de las mediaciones de un determinado contexto témporo-espacial que expone a los sujetos a las presiones de una sociedad en la cual las relaciones sociales y económicas sujetan cuando no subordinan los vínculos intersubjetivos y la propia subjetividad.

La expansión de lo que con frecuencia hoy se denomina depresión estaría asociada con la transformación de las normas sociales que promueven la transición desde una forma societal que se identifica con los valores de disciplina, obediencia, autoridad, etcétera. A otra, sometida a la lógica de la autonomía de lo individual entendida como acciones y decisiones personales que no comprometen al colectivo. La idea de disciplina y autonomía si bien aparecen como extrapoladas, coexistirían permaneciendo la disciplina subordinada a la autonomía y al orden individual.

Lasch por su parte, señala que: «cada sociedad reproduce su cultura —sus normas, sus supuestos, sus formas de organizar la experiencia— en el individuo en la forma de la personalidad. Como dijo Durkheim, la personalidad es el individuo socializado» (1991, p. 56). Así destaca que el proceso de socialización modifica la condición humana en procura de la adaptación a los patrones sociales dominantes, para señalar luego en la misma obra que:

Cada época desarrolla formas peculiares de patología que expresan de manera exagerada la estructura de carácter subyacente. En la época de Freud las histerias y las neurosis obsesivas llevaban a extremos los trazos de carácter asociados a la fase prematura del orden capitalista: avidez, devoción fanática por el trabajo y una represión feroz de la sexualidad (Lasch, 1991, p. 64).

Más adelante, el autor agrega que en la contemporaneidad:

La ética de la autopreservación y de la supervivencia psíquica no solamente arraiga entonces en las condiciones objetivas de beligerancia económica, en los índices crecientes de criminalidad y en el caos social, sino también en la experiencia subjetiva de vacío y aislamiento (Lasch, 1991, p. 75).

Lasch afirma que en la actualidad existiría una «cultura del narcisismo» que pautaría la relación entre lo cultural y lo social y también en el campo de la salud-enfermedad, para dar lugar al aumento del individualismo, a la inmediatez y a la sensación de insatisfacción y de malestar permanente en desmedro de los beneficios que otrora ofrecían los lazos sociales.

Para Lipovetsky las sociedades democráticas posmodernas son inteligibles en un proceso que el autor denomina proceso de personalización como estrategia narcisista global, que modela la vida social en todas sus esferas en torno a la exacerbación del individualismo y del consumo desenfrenado de información, bienes y servicios.

Esta ecuación según el autor, da origen a nuevos fenómenos de la sociedad posmoderna: globalización versus fragmentación y marginación progresiva; democratización en contraposición de la concentración de la riqueza; desarrollo vertiginoso de la ciencia y la tecnología en condiciones de economía de mercado en desmedro de la devaluación de valores culturales, con la consecuencia de la elevación del individualismo y la omnipotencia y un retroceso de las cualidades solidarias (Lipovetsky, 1986).

Notas sobre bienestar

Como pretensión teórica, interesa aclarar que, a pesar de que ha sido preocupación histórica de la humanidad, el concepto de bienestar ha sido un concepto polémico, insuficientemente definido, que aún no cuenta con consenso pleno, tanto en su discusión como en su desarrollo. La expresión *bienestar*, más bien se encuentra asociada a la consideración de sujetos colectivos y a las políticas de Estado que a un estado de los sujetos individuales o a agrupamientos microsociales.

Es así que a partir del concepto de Estado benefactor, mucho se ha dicho y escrito sobre bienestar social donde cada uno asume un posicionamiento definido y se sitúa críticamente frente a otras posiciones, en su mayoría sustentadas más que en una teoría política, en una práctica política frecuentemente partidaria y con gran desarrollo histórico. No obstante, sería posible afirmar que el concepto se asocia a cierta noción de justicia social que se construye sobre los pilares centrales de la convivencia democrática (razón, libertad, derechos, ciudadanía, autonomía). Conceptos que de algún modo, subyacen en los principios básicos del pensamiento social occidental y necesariamente suponen un criterio colectivo y no individual como de algún modo sugiere el concepto de malestar o sufrimiento.

Más allá de las críticas que se hayan hecho al Estado de bienestar, desde diferentes posicionamientos teóricos, y en especial desde diferentes marcos políticos, en particular desde el liberalismo o el marxismo, es reconocida la insuficiencia de los planteamientos reformistas, la reducción de la implementación de las nuevas políticas públicas a prestaciones de servicios sociales asistenciales, cuando no asistencialistas y la casi absolutización del intervencionismo moralizante y pragmático como vehículo de la conquista progresiva de la igualdad y la equidad.

Según Midaglia (1997), la intervención estatal en términos de bienestar no puede ser interpretada como producto del enfrentamiento de diferentes actores socioeconómicos sino como ámbito de acomodación de intereses. Las acciones públicas no pasan de ser más que un reflejo de las relaciones dominantes entre las clases sociales, frente a las contradicciones internas que también la clase dominante puede sufrir, se vuelve difícil reconstruir la hegemonía. Facilitado por el surgimiento de divergencias en el corto y mediano plazo, se filtran algunas de las demandas de los sectores que no pertenecen al bloque de poder. Esta fisura permite la modificación de algunas políticas.

Para Esping-Andersen (1993) no se trataría de un mecanismo para disminuir las desigualdades de la sociedad capitalista sino que sería una suerte de reacomodamiento de la acción colectiva de la clase trabajadora. Por la magnitud de estos acuerdos, Marshall (1998) define la emergencia del conjunto de derechos en términos de secuencia lineal, para demostrar que la generación de estos derechos generadores de igualdad coincide con el proceso de desarrollo del capitalismo. El objetivo fundamental de las políticas así planteado, sería hacer más tolerables (menos dolorosas) las desigualdades sociales.

Según Midaglia, la imprecisión de los contenidos de los derechos sociales tiene un carácter necesariamente conflictivo y temporal ya que involucra los criterios de distribución vigentes en una sociedad. Agrega la autora que resultan indiscutibles los aportes hechos por la teoría de la ciudadanía para la comprensión del Estado de bienestar, explicando de algún modo la posible coexistencia de una «sociedad organizada sobre la base del mercado (competencia) con cierta dosis de igualdad social» (1997, p. 73). Además la idea de un mínimo de bienestar permitió la formulación de propuestas referidas a justicia social que involucran a diferentes agentes colectivos en la efectivización de los derechos.

Por su lado, Sottoli (2000) analiza la reorientación conceptual de la política social bajo el signo de la economía de mercado y la democracia. El énfasis la autora lo coloca en el qué (contenidos de las políticas) y en el porqué (factores determinantes de las decisiones de política). O sea se pregunta: a través de qué factores puede explicarse la reorientación de la política social. Su hipótesis es que los nuevos enfoques de política social se relacionan con los cambios en la estrategia de desarrollo y en la reorientación de la política económica en Latinoamérica, entendida como un avance del neoliberalismo.

Dahrendorf (1983), uno de los fundadores de la teoría del conflicto social, realiza una crítica desde el propio discurso político a la legitimidad de los grupos sociales dominantes que solo admiten un posible análisis del Estado de bienestar social en términos de relaciones de poder que de alguna manera deja el problema en los términos en que está planteado en el ámbito de lo político y no de lo social.

Lo que se ha comenzado a llamar la crisis de legitimidad del poder político en las sociedades modernas; es decir, la duda sobre el carácter, apropiado o no, de las instituciones existentes y de los supuestos que subyacen en ellas. (Dahrendorf, 1983, p. 148).

El concepto de bienestar reducido al Estado de bienestar social ha llegado a ser un eufemismo usualmente sostenido por el consenso entre diferentes posturas políticas: socialistas, liberales, socialdemócratas en pugna a lo largo del siglo xx por el poder en torno al liderazgo de uno de estos paradigmas.

Así planteado, el tema de «bienestar reducido» tiene efectos de malestar. El desgaste, el estancamiento y el vacío de contenido que discurre en los distintos discursos no son más que una consecuencia inevitable de la repetición. Ya nada dice nada, son postulados huecos, faltos de medios imprescindibles para el pensar y producir, solo queda la compulsión a la acción.

Se pregunta Castoriadis ¿quiere el hombre contemporáneo de la sociedad en que vive?, ¿quiere otra?, ¿quiere alguna sociedad?, y a estas preguntas se respondía diciendo: «el mundo total dado a esta sociedad es captado de una manera determinada, prácticamente, afectivamente y mentalmente, que un sentido articulado le es impuesto» (1993, p. 33).

Pero no es nuestro propósito en este trabajo discutir complejos ejes políticos respecto al bienestar social y al Estado de bienestar, sino tan solo referir a

ambos conceptos como el par dialéctico oponente del malestar y el sufrimiento social, aunque al parecer cada uno de ellos es parte de un todo diferente.

Este propósito, otra vez en un sentido durkhemiano, se sustenta sobre la base ideológica de un concepto moral como lo es el de la solidaridad social, en tanto denominación del lazo social que justifica el logro de un fin colectivo que refiere a los supuestos estructurales y organizacionales de la sociedad, donde el Estado sería el único agente capaz de garantizar que esa solidaridad sea en efecto justa y redistributiva.

Notas sobre convivencia social en el Uruguay

En nuestro país señales de alarma dan cuenta en los últimos años de un aumento notable en el número de muertes evitables, de las cuales más del 75% corresponden a muertes por accidentes, el 18,2% a muertes por suicidios y el 6,1% a homicidios (Observatorio Nacional sobre Violencia y Criminalidad, Ministerio del Interior, 2012, s/p.)

El problema de los homicidios está muy poco estudiado en el Uruguay y existe, hoy día, un debate importante sobre los temas de seguridad ciudadana y sobre cómo determinar si un conflicto responde a tal o cuál figura jurídica, lo que tiene como consecuencia que sea discutible la delimitación conceptual y la selección del criterio de inclusión para el caso de las variables al momento de las estadísticas. Según cifras oficiales del Observatorio sobre Violencia y Criminalidad del Ministerio del Interior, en 2012 se produjeron 267 homicidios en el país, de los cuales en 230 de los casos el matador conocía a la víctima, lo que induce a pensar en problemas de convivencia social en los espacios de mayor cercanía: familiar, de pareja, amigos y vecinos.

El conflicto en tanto delito es un tema especialmente sensible para la población y recurrente para la prensa, que más que esclarecer sobre el problema social, lo politiza para producir réditos a intereses sectoriales.

Según el ministro del Interior Eduardo Bonomi: «El hecho es que el peso de los delincuentes entre las víctimas de homicidio es enorme» (2013, p. 5) y agregó que el incremento en el número de homicidios en los últimos años se explica por la relación entre las víctimas con el delito. Afirmó que:

[...] el mayor problema que tenemos en este momento, es el crecimiento de la violencia [...] mientras se siga usando la seguridad como un instrumento político partidario para tratar de ganar elecciones, y no sea realmente un instrumento para combatir la inseguridad, y todo lo que esta acarrea, en tanto no sea un instrumento que se transforme en políticas de Estado, con participación de todos los sectores políticos, de empresarios, trabajadores, integrantes del sistema educativo e integrantes del mundo de la cultura, vamos a seguir teniendo problemas (Secretaría de Comunicación del Ministerio del Interior, 2013, p. 6).

Los accidentes son la tercera causa de muerte en el Uruguay, después de las cardiovasculares y las oncológicas. La Unidad Nacional de Seguridad Vial (Unasev) en su informe del 3 de marzo de 2013 realizado ante las autoridades

nacionales y representantes en Uruguay de organismos internacionales (BID, UNICEF, OPS, OMS, etcétera) en ocasión de la reunión internacional: «Modificar conductas para más y mejor seguridad vial» afirma que en 2012 mueren 535 personas en accidente de tránsito, lo que equivale a 16 muertes cada 100000 habitantes. El dato es sumamente preocupante si anotamos que la mayoría se producen entre menores de 29 años; el 70% murió en el interior del país y de estos el 60% murió en las ciudades y no en las rutas como se supondría. Según los datos presentados por la Unasev dos de cada diez fallecidos en siniestros de tránsito fueron peatones.

Si bien se sabe que existe subregistro, es posible asegurar que la asociación entre depresión y suicidio en el Uruguay se ubica en los primeros lugares a nivel mundial, siendo el grupo de riesgo más importante, el de adolescentes y jóvenes (*El País*, 2 de mayo de 2004, p. 10). En efecto, según datos aportados por el MSP, el número de personas de entre 10 y 19 años que consumió autoeliminación pasó de 12 en 1975 a 32 en 1998. Desde entonces, la tasa de suicidios expresa un progresivo aumento y alcanza el índice más alto por año registrado en toda la historia del país, el 20,9 cada 100000 habitantes durante la crisis económico-financiera de 2002, según estadísticas oficiales (INE, 2012). Estas preocupantes cifras mantienen su persistencia. La senadora del Partido Socialista Mónica Xavier tomando datos del Observatorio Nacional sobre Violencia y Criminalidad del Ministerio del Interior, informa que durante el 2007 se registró más de un suicidio por día en el país.³ En julio de 2010, el director del Programa Nacional de Salud Mental citando datos de la OMS afirmó que Uruguay alcanzó los 17 suicidios cada 100 000 habitantes, mientras que el resto del continente no supera en promedio el 6,5. Según estudios locales, en la mayoría de los suicidas se identifican eventos situacionales estresantes tales como: problemáticas familiares, económicas, duelos, enfermedades terminales, además de otros indicadores de riesgo como los son los acontecimientos vitales adversos vividos en la infancia: pérdidas tempranas, padres ausentes o abandono, abuso sexual, violencia doméstica entre otras. En función de estas posibles causas, el suicidio tiene además un comportamiento diferencial según sexo y edad como lo demuestra la literatura especializada.

Sin desconocer la existencia de causas psicopatológicas del suicidio, ya Durkheim expuso cómo los individuos se encuentran determinados por los fenómenos sociales colectivos dado que el problema de las sociedades modernas radica en la relación de cada uno con el grupo. Durkheim agregaba que «el suicidio varía en razón inversa del grado de integración de los grupos sociales de que forma parte el individuo» (2004, p. 203) y que el individualismo constituye la centralidad de las sociedades modernas, al punto de superar la construcción del

3 Estos datos fueron expuestos el 15 de julio de 2010 en el MSP por la senadora Mónica Xavier, haciendo referencia a la Ley 18.097 de prevención del suicidio aprobada en diciembre de 2006.

lazo social. El individuo al estar menos integrado carece del sostén en el sentido durkemiano de la cohesión social.

La discusión entre las distintas miradas epistemológicas que intentan dirimir las razones que llevan a una persona a la autodestrucción, obviamente desbordan los propósitos de nuestro trabajo. A nuestros efectos solo alcanzaría con decir que coincidimos con Samaja (2002) en que los fenómenos humanos no responden únicamente a una sola de las esferas de la existencia (biológica, física, societal, etcétera), sino que son multicausales y multidimensionales y muchas veces evitables.

Estas consideraciones sirven para introducir la información y reflexión proporcionada por los datos que obtuviéramos en 2008 en la investigación *Complejidad Social y Salud Mental*.⁴ El propósito de ese estudio se concentró en identificar las problemáticas psicosociales que manifestaban las personas en la primera consulta ambulatoria de la Policlínica Psiquiátrica del Hospital de Clínicas de la Facultad de Medicina de la Universidad de la República en el período 2000-2004. La elección del período de estudio no ha sido casual, se trató de observar las características de la población que consulta en ese servicio dos años antes y dos años después de la crisis económica financiera que sufriera el Uruguay en el año 2002.

El encuadre conceptual partió de dos variables centrales con la pretensión de interrelacionarlas: condiciones de existencia y problemas de salud mental, desde la premisa de que la historia del sujeto se inaugura en la interacción de la genética y la relación originaria con las figuras parentales; para luego entretrejerse con su realidad como parte de la historia social y cultural que lo contiene. La realidad social es una noción de otredad que se corresponde básicamente con el mundo externo y el entramado de relaciones, interacción social que modela la matriz del sujeto y en consecuencia su forma singular de ser y estar en el mundo. Proceso mediado a través de la palabra y de los actos; las tradiciones y creencias, las teorías y técnicas, los bienes de la cultura material y del arte. En esa otredad se incluyen también, los productos susceptibles de organización como las instituciones y los sistemas sociales que conforman las estructuras de oportunidades en tanto soporte básico del proceso de integración disponible en áreas como salud, educación, vivienda, trabajo, cultura, deporte, redes sociales, participación ciudadana (Fernández Castrillo, 2009).

Asesorados por el Banco de Datos de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República, se decide trabajar con la modalidad de censo, a través de un diseño combinado de metodología descriptiva, exploratoria y epidemiológica, sobre la base de un estudio comparado de una población delimitada por parámetros temporales. En lugar de trabajar con metodología epidemiológica clásica como es usual en temas de salud, se recurre a procedimientos propios

4 Proyecto que obtuvo el aval académico y financiero en el llamado a Proyectos de Investigación 2007 de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic), Universidad de la República, Uruguay.

de las ciencias sociales para medir el incremento (por ejemplo, usados con frecuencia para medir la evolución del ingreso de los hogares). Se trata de una metodología de cálculo sencilla que nos permitió comparar la demanda de atención psiquiátrica en uno y otro período, identificando la problemática social asociada que pudiera estar explicando de algún modo el efecto de procesos complejos de crisis socioeconómica que afectan la vida cotidiana de la población.

Los resultados de la investigación observan que los diagnósticos psiquiátricos de la consulta ambulatoria se concentraban en los trastornos del ánimo y los trastornos por ansiedad; mientras que los demás diagnósticos mantenían la tendencia histórica. Durante ese período aumentaron las consultas por quejas existenciales y por estrés psicosocial entre los diagnosticados con trastornos del ánimo o de ansiedad. También fueron más frecuentes los casos diagnosticados con trastornos adaptativos, que por definición correlaciona con la existencia de estresores sociales. Al asociar las variables psicosociales con la variable trastornos clínicos, se observa que desde mediados de 2002 se incrementa 34% el estrés económico entre los diagnosticados con trastornos del ánimo y 53% de los diagnosticados con ansiedad. Simultáneamente crece el estrés laboral (42% entre los deprimidos y 52% entre los ansiosos). La conflictiva familiar se incrementa 34% entre quienes presentaban ansiedad y trastornos adaptativos, y mantuvo altos índices entre los deprimidos. En general podría decirse que las dificultades en los vínculos interpersonales y familiares constituyó una problemática común (63%). El 23% dijo tener dificultades con el entorno social; 36% graves problemas económicos, y la mitad aludió problemas bien específicos: consumo de sustancias y automedicación, embarazo no deseado o muerte de alguien querido. En el estudio, el mundo del trabajo aparece con gran afectación, con gran cantidad de personas desocupadas o con desempeños en tareas mal calificadas y peor remuneradas.

Al analizar cada uno de los problemas psicosociales planteados por la población, se observa con frecuencia preocupación por los «problemas de convivencia con el grupo primario de apoyo» sobre todo en cuanto a «conflicto en los vínculos familiares» y «desintegración familiar conflictiva». Asimismo, las dificultades en el «ambiente social» registraron incremento principalmente en el «apoyo social inadecuado» y en el «retraimiento social». En general, la respuesta psiquiátrica a esta demanda de la población fue la escucha ocasional, la medicación fundamentalmente antidepresiva y ansiolíticos, y solo el 3% tuvo indicación de psicoterapia y prácticamente no existieron altas. (Fernández Castrillo, 2009).

Estas, entre otras, informaciones han alarmado la atención de académicos, técnicos, decisores políticos y a la opinión pública en general. En Uruguay, existe consenso en algunos de los problemas observados, aunque los indicadores de ineficiencia de los sistemas de atención de los problemas emocionales aún no se han identificado ni se cuenta con registros que permitan una sistematización de los nuevos perfiles de la demanda social.

En el terreno de las prácticas

Stolkiner comenta una investigación sobre la accesibilidad de las familias pobres a los servicios de salud⁵ donde las mujeres entrevistadas solían usar la expresión «quebranto» para referirse al dolor vivido tanto emocional como físico. Cuentan las autoras del estudio que al preguntar a una de estas mujeres cómo se curaba ese «quebranto» ella dijo «lo que hace muy bien es llorar», mientras que los estudiantes que realizaban las entrevistas decían «eso que llaman quebranto es depresión».

Tal traducción entrañaba un movimiento en el cual se concretaba en acto un producto de la cultura moderna occidental: la transformación de una vivencia dolorosa en categoría psicopatológica. En este pequeño gesto cotidiano mostraban la presencia de la medicalización en las prácticas discursivas, a la vez que se establecía la subalternización de un significante a otro, lo que forma parte de una hegemonía discursiva (Stolkiner, 2013, p. 3).

Indica Stolkiner la gran implicancia que existe entre el discurso denominado «científico» y el llamado «común», donde el decir de uno de los campos circula también en el otro con una nueva acepción que le da significado; para sostener que «La presencia hegemónica del discurso médico en la vida colectiva y en las vidas singulares cotidianas de los sujetos forma parte del proceso de medicalización» (2013, p. 4).

Así la estructura del lenguaje implicaría al actor como agente de los dispositivos de control social legitimados, donde las historias cobran diferente perspectiva en función de qué lugar ocupan los narradores. En la enfermedad existe siempre un relato que le confiere un significado al proceso, que explica la excepción y la ubica en los mismos parámetros y reglas que rigen la vida cotidiana. La capacidad de resignificar el pasado está dada por la pretensión de las instituciones sanitarias, sus profesionales y el personal en general, de introducir modificaciones para corregir o reformular una supuesta desviación de la norma (anomia).

Se plantea la utopía de vivir con «malestar cero» y por ende, una serie de padecimientos subjetivos que forman parte de las vicisitudes de la vida son considerados suprimibles médicamente a partir de incorporarlos a la patología [...] todo dolor o malestar de una persona que ha sido encuadrada en una categoría psicopatológica queda subsumido a ello y termina definiendo algo del orden del ser (Stolkiner, 2013, p. 17).

Haciendo algunas reflexiones sobre el psicoanálisis, Stolkiner plantea la existencia de una relación entre el proceso de medicalización y los procesos de subjetivación y sufrimiento subjetivo:

5 Alicia Stolkiner en el artículo de 2010 referenciado en la bibliografía cita el estudio del año 2000 en que en coautoría con Alejandra Barcala diera origen a un artículo titulado «Accesibilidad a servicios de salud de familias con necesidades básicas insatisfechas: estudio de caso» publicado en el *VII Anuario de Investigaciones* de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, al cual no hemos accedido. En la búsqueda en internet hemos encontrado otro artículo que también cita el estudio del 2000 a cargo de las mismas autoras.

El hecho de que la clínica psicoanalítica haya sido una práctica desarrollada fundamentalmente bajo el modo del «ejercicio profesional liberal» ha producido algunos fenómenos aparienciales [...] Uno de ellos es la confusión entre sujeto e individuo. Esto se manifiesta en el lenguaje coloquial del campo al referirse al «psicoanálisis individual», término que encubre el hecho de que no habría nada menos «individual» que el sujeto del psicoanálisis, pero al superponerle el individuo se opera en una abstracción que habilita dejar fuera el cuerpo y lo social. [...] Simultáneamente incorpora el cuerpo, dado que no hay «dolor psíquico» que no lo implique, y coloca lo social en la determinación misma del proceso. Dentro de lo social, las prácticas y discursos medicalizantes tienen un lugar privilegiado en este caso (Stolkiner, 2013, pp.18-20).

La práctica consistiría esencialmente en describir la historia del sufrimiento para construir una representación que desandando el proceso hacia la patología, lo renarra en términos salubristas de fundamento positivista (Fernández Castrillo, 2009).

Frente al ataque de quienes pretenden enfrentar el sufrimiento humano con prácticas medicalizantes mediadas por el suministro de psicofármacos, Roudinesco (2000) se pregunta por qué propone el psicoanálisis como respuesta en estos casos. La autora argumenta que a través de la palabra, el psicoanálisis puede ser la alternativa de cura (o alivio para no hablar de cura) y que el destino no ha de estar limitado solamente al del ser biológico de una sociedad depresiva como la actualmente globalizada conformación social.

«El alma no es una cosa» (Roudinesco, 2000) dice, y por ello nada es más urgente que la comprensión del malestar social, aunque cada vez es más complejo develar sus causas y expresión individual y colectiva. Lo depresivo de nuestras sociedades, además de sufrimiento, constituye un modelo hiperestructurado de enfermedad psíquica desde una visión reducida a síntomas sin interrogar sus causas que registra la individualidad renunciando a la subjetividad y que se presenta como fenómeno irreductible al lazo social.

Notas finales

Con esta breve revisión de conceptos sobre convivencia social se pretende hacer un recorrido sobre el pensamiento de algunos autores con los cuales nos sentimos identificados, que entre otros, han realizado aportes teóricos sobre el tema, ya que hemos de reconocer que estas consideraciones desbordan nuestra capacidad de análisis y los fines del presente trabajo.

A tales efectos, alcanzaría con decir que el sufrimiento social sería propio de la civilización como componente estructural que la instituye y la constituye a la vez y que además el concepto confronta con toda propuesta de bienestar no como binomio contradictorio que convive en el espacio social para anularla, sino abriendo un espacio entre pares opuestos y antitéticos, donde la lógica narcisista reniega así de la alteridad y la subjetividad, donde el sujeto parece ya no más necesitar de implicarse en su propio sufrimiento (Fernández Castrillo, 2012).

Interesa agregar que es preciso reposicionar la categoría sufrimiento en el terreno social más precisamente en el espectro de las desigualdades sociales, en un intento genuino de discriminarlo del concepto de trastorno.

Desde nuestra perspectiva, la desigualdad social genera un bienestar debilitado o un sufrimiento social. No es por desconocimiento que se actúa diferente con «los desiguales» sino por el reforzamiento y repetición de mecanismos excluyentes. La desigualdad tiene un componente relacional que nos interroga sobre el conjunto de la sociedad y no solo por la frontera que demarca a los incluidos de los excluidos. Este problema no se resuelve corriendo de un lado al otro la frontera. Se trata más bien de un asunto político-social que transversaliza las instituciones sociales y también las subjetividades.

Por lo expuesto, resultan insuficientes e inadecuados los instrumentos generados por el Estado de bienestar porque las viejas formas de seguridad social ya no bastan para corregir las desigualdades. Estas tampoco parecen ser corregidas por la lógica de mercado del modelo neoliberal, dado que se requiere de nuevas políticas sociales que contengan en sí funciones integrativas y redistributivas más que reproducir y profundizar el carácter segmentado y excluyente.

Por su parte, el imaginario colectivo a veces parece no advertir el estado de deterioro en la convivencia social y todo aparenta quedar reducido a lo efímero de un comentario de prensa, a la noticia del día en un proceso que poco a poco va desdibujando cuando no naturalizando el conflicto.

En función de la significación otorgada al conflicto planteado, sus dimensiones y contenidos en la convivencia señalarán el grado de complejidad que tiene el fenómeno. La definición del concepto de justicia sobre la base de criterios distributivos de una sociedad, permite una estimación de cada una de las regulaciones del comportamiento humano y determinar responsabilidades en términos éticos; involucrando desde postulados morales tales como los valores de igualdad, hasta otros de orden macrosocial que refieren a la toma de decisiones en asuntos de definiciones de políticas públicas y de objetivos de desarrollo social.

En el terreno de las prácticas, la fragmentación de los actores en juego, Estado, sector privado, profesionales, es socialmente funcional al deterioro y a esa concepción de que todo tiene valor en el mercado. La detección de las demandas sociales a menudo genera respuestas asistenciales improvisadas y desprovistas de recursos como acciones realizadas en forma voluntaria y aislada, como un favor que poco tiene que ver con la noción de derechos de ciudadanía. La asistencia suele verse desagregada en especialidades cada vez más específicas de problemas de salud concretos ordenados en clasificaciones diagnósticas, para finalmente plantearse la necesidad de derivación a otro dispositivo que pudiera ser más apto. Así se entra en un espiral de sucesivas derivaciones, producto de una concepción atomizante de los problemas de asistencia y tratamiento, que parte de la idea de que cualquier apartamiento de la norma (anomia) radica en una dificultad de quién presenta el síntoma. Cuanto más fragmentado se presente el sistema de atención que se practica, cuanto más se burocratizan los servicios para la asistencia de categorías abstractas, mayor es el riesgo de medicalizar, judicializar cuando no psicologizar el malestar, porque el único principio totalizador que se atribuye en forma explicativa refiere a alguna causalidad interna individual (Castel, 1997). Ya no se trataría de comprender sino de explicar en una relación de causa-efecto de naturaleza etiológica el sufrimiento o malestar.

Las prácticas del sector Salud y en especial el de Salud Mental suelen estar especialmente comprometidas en este proceso, en la medida en que se hacen frecuentes el abordaje de los problemas sociales a través de la tramitación de fragilidades individuales mediadas por tratamientos personales. Los efectos de estas mediaciones con frecuencia se concentran en cumplir con las normas de reproducción social al pretender controlar las divergencias mediante la mutación del conflicto a través de programas de gestión asistencial que garantizan que cada caso sea considerado por separado; abordajes que obviamente responden a paradigmas hegemónicos de la reproducción social (de Swaan, 1992).

El riesgo es, que en el terreno de las prácticas, surjan procesos sociopolíticos que en la suspicacia, nos vuelvan cómplices de un perverso modelo social, económico, político y ético, que en lugar de «disminuir la brecha histórica de desigualdades sociales», las profundice creando nuevos estamentos de una sociedad cada vez más fragmentada.

Referencias bibliográficas

- BARCALA, A. y STOLKINER, A. (2002) «Estrategias de Cuidados de la salud en hogares con necesidades básicas insatisfechas: estudio de caso». En: *Jornadas Gino Germani II FCS*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, p. 15. Disponible en <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/argentina/germani/barcala.rtf>>
- BAUMANN, Z. (2004). *Modernidad líquida*. México DF: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- CASTEL, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- CASTORIADIS, C. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- DAHRENDORF, R. (1983). *Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política*. Madrid: Espasa Calpe.
- DE SWAAN, A. (1992). *A cargo del Estado*. Barcelona: Pomares-Corredor.
- Diario El País* (2004). Informe especial La tragedia escondida, elaborado a partir de notas realizadas a expertos nacionales, difundido en el diario el 2 de mayo de 2004, año IV, n.º 204.
- DURKHEIM, E. (2004). *El suicidio. Estudio de Sociología*. Traducción de MANUEL ARRANZ. Madrid: Losada.
- ESPING-ANDERSEN, G. (1993). *Los tres mundos del Estado de bienestar*. Valencia: Alfons el Magnánim.
- FERNÁNDEZ CASTRILLO, B. (2009). *Complejidad Social y Salud Mental*, Programa de Publicaciones de la Comisión Sectorial de Investigación científica. Montevideo: Ediciones CSIC UdelaR, Universidad de la República.
- (2012). «Salud Mental: un concepto polisémico», *Revista Uruguaya de Enfermería*, Fascículo 2, Uruguay. Disponible en <<http://rue.fenf.edu.uy/rue/index.php/rue/article/view/65>>.
- (2016). *Texto, pretexto y contexto de las innovaciones en política de Salud Mental en el Uruguay progresista*, Programa de Publicaciones de la Comisión Sectorial de Investigación científica. Ediciones CSIC UdelaR, Montevideo, en imprenta.
- GERPE, C. y VILLALBA, L. (2010). *El Programa de Psicoterapia del Hospital de Clínicas*. Programa de Publicaciones de la Comisión Sectorial de Investigación científica. Ediciones CSIC UdelaR, Montevideo.
- FREUD, S. ([1930] 1977). El malestar en la cultura. En: *Obras completas, III*. Traducción Española. Madrid: Biblioteca Nueva, 3.ª ed.
- GIDDENS, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Instituto Nacional de Estadística (INE) (2013) *Tasa de suicidios en Uruguay* (Suicidios Registrados y Tasa de morbilidad según año) de disponible en <<http://www.ine.gub.uy/web/guest/salud>>. Consulta del 27 de enero de 2013.
- LASCH, C. (1979/1991). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello.
- LIPOVETSKY, G. (1986). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- LYON, D. (2003). *Posmodernidad*. Madrid: Alianza.
- MARSHALL, T. H. y BOTTOMORE, T. (1998). *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- MERTON, R. (1957) *Social Theory and Social Structure*, materiales de estudio reproducidos en 1964. Fondo de Cultura Universitaria FCU, Montevideo.

- MIDAGLIA, C. (1997). *Reforma del estado en el campo social: elementos para una discusión*. 91-102 [S.l.] Fronteras; 2 DTS-FCS, Universidad de la República.
- Observatorio Nacional sobre Violencia y Criminalidad, Ministerio del Interior (2012). *Informe anual sobre violencia y criminalidad en todo el país. Año 2012*. Recuperado de <<https://www.minterior.gub.uy/observatorio/images/stories/2012.pdf>> el 15 de julio de 2013.
- ROUDINESCO, E. (2000). *¿Por qué el psicoanálisis?* Buenos Aires: Paidós.
- SAMAJA, J. (2002). *Reproducción social y salud*. Buenos Aires: Lugar.
- Secretaría de Comunicación del Ministerio del Interior, Presidencia de la República, Ministro Eduardo Bonomi Noticias, 14/3/2013 «En el último año las víctimas de homicidio con antecedentes crecieron un 52%». Recuperado de: <<http://www.presidencia.gub.uy/comunicacion/comunicacionnoticias/bonomi-adm>> el 15 de julio de 2013.
- SOTTOLI, S. (2000). La política social en América Latina bajo el signo de la economía de mercado y la democracia. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* n.º 68.
- STOLKINER, A. (2013). *Medicalización de la vida, sufrimiento subjetivo y prácticas en salud mental*. Hugo Lerner Editorial-Psicolibro [en prensa]. Recuperado de <http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/obligatorias/066_salud2/material/unidad1/subunidad_1_2/stolkiner_medicalizacion_de_la_vida.pdf> el 3 de julio de 2015.
- Subrayado informe del 6/5/2013, *En 2012 murieron 92 peatones embestidos en accidentes de tránsito*, Recuperado de <subrayado.com.uy/Site/noticia/23245/en-2012-murieron-92-peatones-embestidos-en-accidentes-de-transito>, el 15 de julio de 2013.
- TOURAINÉ, A. (1999). *Poderemos vivir juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis: Vozes.

Crónicas desde la implicación en el trabajo con los dolores en la exclusión de la locura¹

NELSON DE LEÓN²

*Música de la indiferencia corazón tiempo aire fuego
arena del silencio desmoronamiento de amores
cubre sus voces y que no me escuche más callarme.*

S. Beckett

Desde hace varios años venimos desarrollando actividades universitarias integrales e interdisciplinarias en el campo de la salud mental,³ incluyendo dimensiones éticas, políticas y estéticas en el encuentro con personas con padecimientos, usuarios de servicios de atención en salud mental. Transmitir desde estas experiencias, a través del análisis de las propias implicaciones, exige posicionamientos en relación con estas dimensiones; ponerlas en juego como visibilidad de los «entres» y las conexiones que se producen. Músicas que eludan indiferencias y eviten acallamientos, que sostengan posibilidades de circulación de palabras y sonoridades de y con aquella/os que generalmente son hablados y en pocas ocasiones singularmente incluidos. Para ello, como plantea Kaminsky, se hace necesario asumir la escritura como una numerosidad resonante, como un devenir de escritura propagada. Entonces, ya no se tratará de ilusiones de abstracción, objetividad o falacias reduccionistas, sino más bien de:

- 1 Versión corregida de la participación en Las Jornadas políticas del dolor. La subjetividad comprometida, organizadas por el Espacio interdisciplinario Psicoanálisis y conflictividad contemporánea. Facultad de Psicología.
- 2 Profesor adjunto del Instituto de Psicología Social de la Facultad de Psicología, Universidad de la República.
- 3 En estas experiencias participamos universitarios (estudiantes, docentes y egresados de diferentes disciplinas, antropología, bibliotecología, psicología, arquitectura, enfermería), así como trabajadores, maestras y educadores, funcionarios universitarios no docentes, familiares y también usuarios). Tanto a nivel institucional como comunitario. Actualmente participan: A. Miniño, B. Silvera, L. Martínez, M. Leguizamo, F. Jurado, G. Dorta. También forman parte A. Gilmet, M. Rodríguez, C. Montiel, J. Serrón, C. Jurado. Los espacios de trabajo que se desarrollan son: Biblioteca Sueños de Libertad en el hospital Vilardebó, Grupo de promoción de salud y producción artístico-cultural El Roble en Bella Italia, con enclave en Unión Ibirapitá, Cooperativa Social Riquísimo Artesanal, en coordinación con el Sughu. Otros espacios de trabajo instituyente (entre otros) son el que desarrolla el Colectivo de Radio Vilardevoz, Bibliobarrios, la sala locos por el arte, la sala 12, el Centro Diruno, la Huerta en el hospital Vilardebó. Por otra parte, La Asamblea Instituyente «Por salud mental, desmanicomialización y vida digna» creada en 2012, se ha fortalecido en participación y acumulación de organizaciones, colectivos y personas; organizando en el 2013 la II Marcha por salud mental y el Primer Encuentro Antimanicomial, entre otras acciones.

Hablas proferidas, escrituras preferidas, estados referidos... todos en los modos de interferencia; de hecho existen y existirán múltiples posiciones y perspectivas, pero, en tanto que estados, la sustancia escritural es inicial y finalmente un latido interferencial. Las voces de la palabra, ya proferida como habla, ya preferida en el modo de la escritura, pertenecen al universo de la soledad poblada; fondo y fulgor de los procesos de subjetivación (Kaminsky, 2000 p. 208).

En todo caso, se trata de incluir lo histórico-social en las intervenciones-encuentros, tanto en lo que se dice como en lo que se hace. Como lo dice Carballeda (2002) en tanto la intervención vincula historia y contexto, la palabra del otro habilitada implica sentidos y posibilita reconstrucción y recuperación histórico-social. Recuperación que —en el campo de la salud mental— debe incluir visibilidad e inclusión de las dimensiones y lógicas institucionales disciplinarias que han moldeando el cuerpo de la locura. En nuestro país, las investigaciones de Barrán (1995), aportan en tal sentido; como lo ha hecho Foucault (1986) o Castel (1986), entre otros en Europa.

En estas Jornadas políticas del dolor, he optado por una escritura interferida, transmitiendo y ubicando algunas resonancias de la palabra de personas con sufrimiento y la presencia de los cuerpos en las lógicas manicomiales. Allí donde se hace difícil eludir campos de tensión y producir condiciones de relacionamiento que promuevan el despliegue, y donde las personas van perdiendo libertad y la singularidad de la persona va quedando cercada (de León, 2005).

A continuación algunas crónicas de experiencias afectadas, intentando sostener una interrogante quizás planteada para todos, pero considero —en particular— para quienes trabajamos en el campo de la salud mental. Al decir de Percia (2011), aquella que establece la diferencia entre dolor y sufrimiento:

¿Cómo distinguir el dolor que es inevitable, del sufrimiento que es innecesario? La crueldad es una forma de sufrimiento innecesario. Es inevitable el paso del tiempo, las despedidas, los desencuentros de amor, la muerte, pero es innecesario odiar la vejez, empeñarse en poseer a un semejante, autodestruirse, hacerle daño a otro. Inconformidad pregunta sobre que hace posible que lo innecesario sea maldad, cuando podría ser belleza (Percia, 2011, p. 8).

Crónica I: José

La situación se desarrolla en el marco del Proyecto «Hacia la construcción de comunidades de intercambio y producción artístico-cultural dirigido a personas con padecimientos psicosociales usuarios del hospital psiquiátrico Vilardebó», declarado por el Ministerio de Educación y Cultura de Fomento Artístico Cultural y desarrollado en el 2009-2010 los sábados por las tardes en el comedor del hospital Vilardebó.

Pasamos por las salas avisando que ya estamos en el comedor.

Las salas de hombres se distribuyen en pequeños cuartos, donde pasan gran parte del día las personas internadas.

José estaba sentado en su cama, venía concurriendo los sábados y participando con entusiasmo en las actividades del comedor.

Nos llama, pidiéndonos que nos acerquemos:

—A ver si pueden hablar con el enfermero...

—¿Qué pasó? —preguntamos.

—Anoche no quise tomar la medicación... me querían dar para aplacarme... y me ataron...

(Sus piernas cruzadas permanecían atadas con un cintó). (Las medidas de sujeción corporal, en las instituciones de encierro, hoy día como medida extrema han ubicado históricamente escenarios institucionales de tensión y aún hoy inscriben relaciones de difícil manejo y exposición para trabajadores y usuarios. La permanencia y predominancia histórica de los dispositivos de encierro y sujeción en la atención a la salud mental, ha llevado a pronunciamientos de organismos internacionales que nuestro país ha ratificado).

Dice Méndez (2013), relator especial de las Naciones Unidas sobre la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes, en la Sesión 22 del Consejo de derechos humanos en Ginebra:

no puede haber justificación terapéutica para el uso del aislamiento solitario ni de restricciones físicas prolongadas de las personas con discapacidad en los centros psiquiátricos. Tanto restricciones físicas como el aislamiento prolongado constituyen tortura y malos tratos. En mi informe de 2012 (A/66/88) analicé el tema del aislamiento solitario y establecí que su imposición, de cualquier duración, en las personas con discapacidades mentales constituye trato cruel, inhumano o degradante.

—Hablen con el enfermero —nos reclama. Los otros compañeros de sala ni se percatan o no le dan importancia a José atado, no se quieren meter.

Pasamos por Enfermería:

—Hay un paciente... atado... —comentamos.

—Sí y va a estar atado hasta mañana... —responde el funcionario.

(Las lógicas manicomiales establecen relaciones de exposición y sufrimiento tanto para los que asisten como para los asistidos, exigiendo afrontamientos generalmente en condiciones de sobre exigencia psicosocial).

—Antes a los niños también se los ataba... hoy ya no (recuerdo la crónica de César di Candia de la Colonia Etchepare en la década de los sesenta) (Di Candia, 2000).

—Él no quiso tomar la medicación... empezó con el delirio... y es peligroso para él y los demás... hasta que venga el médico... seguramente empiece la micro.

(Una psicóloga que trabaja en el neuropsiquiátrico Estevez de Buenos Aires, en el Programa de externación que allí desarrollan, decía que está las 24 horas con el celular abierto, resolviendo situaciones de las mujeres que viven en 14 casas de la provincia. Argentina cuenta con la Ley Nacional de Salud Mental 26.657 aprobada en 2010 y reglamentada en 2013 que prohíbe la creación de nuevos manicomios y establece la sustitución y el cierre definitivo de los neuropsiquiátricos hacia el 2020).

—Él ha venido participando de las actividades en el comedor y no ha tenido problemas... —alegamos desde nuestra experiencia.

—Sí, él es buenísimo, cuando anda bien —responde el funcionario.

(Se ve que José infundió miedo, temor y la reacción ante la acumulación: inmovilizar-atar-inyectar. Encargo institucional-histórico social que ha dejado estrechos márgenes para operar desde la escucha, la comprensión, la empatía).

Al otro sábado José vuelve al comedor, ahora desatado y aplacado.

Se sienta en la mesa y pinta;

una flor en maceta, colores firmes sin confundirse...

«No quiero ni hablar de lo que he pasado... eso lo dejo para atrás».

Bichuetti (2000) dice que la crisis es un derecho, no un problema; es cambio y transformación.

Crónica II: los aborígenes

La situación se produce en el marco del Proyecto de Extensión Universitaria que se desarrolla en la Biblioteca «Sueños de Libertad» y que funciona semanalmente en el Centro Diurno del Hospital Vilardebó desde el 2010.

Luis, desde que lo fuimos a invitar como todos los sábados, demostró interés en participar.

Transmitimos al personal de Enfermería acerca del Taller de Biblioteca Sueños de Libertad, pero no conocen el funcionamiento.

—¿Y así nomás...? ¿Y si es agresivo? ¿Y si te da un palo... así nomás? —comenta el funcionario.

(La construcción de la peligrosidad).

(Decidimos que en la semana tramitamos la autorización).

Salimos y Luis sigue interesado... dice que él no se va a escapar. Acordamos traerle un libro y el sábado próximo concurrirá con autorización.

No desconfiamos de él, él confía en nosotros...

Dice que le gusta la historia... de los indios.

Vamos a buscar el libro *Los aborígenes* de Carlos Martínez Moreno. Vuelvo a sala, no lo encuentro... vuelvo hablar con Enfermería; les comento que entiendo que no conocen la biblioteca y el espacio del taller, «a veces la información no circula...». Les muestro el libro que le traía a Luis. El enfermero comenta que no cree que lo lea... le digo de los derechos que tiene el paciente.

—No te lo tomes a mal... el compañero enfermero conoce al paciente.

—De repente no lo lee todo, pero se engancha, conecta con alguna parte —insistimos.

(Una enfermera se levanta y me acompaña a buscar a Luis, «está bien esto...»).

(Le comento que al prestarle el libro generamos una posibilidad).

—Luis no está, estará por otra sala.

(Pienso en los derechos al acceso de la información y la cultura de los Principios de Protección y mejora en la atención a enfermos mentales, en la

Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad y en las recomendaciones de la ors de sustituir los centros monovalentes).

Crónica III: cuando los locos seamos la mayoría

Decires de personas mientras viven el encierro por la locura...

—¿Por qué las personas que saben más son tratadas como locos?

—Porque no pueden llegar a ser como ellos son.

—Que no esté de acuerdo con algunas cosas no quiere decir que esté loca.

—Acá estamos encerrados los sabios...

—Había un grafiti: «cuando los locos seamos mayoría, los locos van a ser ustedes.

—Para estar encerrado no se precisa estar atrás de los barrotes, mi cárcel es cuando los demás entran.

—Yo entré voluntario, pero ahora dependo del médico que me firme el acta.

—Yo hace dos semanas estoy acá y nadie vino a verme...

—Yo hace cuatro meses y tampoco vino nadie...

—Acá parece que estás preso, el día y la noche se hacen largas... y las familias se borran, te tenés que valer de otras personas...

—Yo salgo afuera y me siento sola... yo deseo volver al hospital para no estar sola...

(Tiene dos hijos pero no los ve).

—Es que te hieren tanto... tanto... te aíslas...

—A veces es necesario irse, cambiar de mirada; yo iba caminando y descubrí una calle llena de hojas que nunca había visto... igual que un árbol que cambia de color en otoño y no me había dado cuenta.

(El esfuerzo que realizan muchos trabajadores desde los procesos de trabajo y dispositivos tradicionales parece no ser suficiente para quienes padecen sufrimientos por el abandono familiar, el aislamiento, la discriminación).

Crónica IV: cantar y bailar

Decires de la locura en el barrio...

—A mí me dicen la loca... porque yo canto y bailo... yo le digo ¡vos porque no lo podés hacer! Tenés que tener alegría... Yo aprendí mucho... yo puedo caminar por el mundo libremente.

Crónica V: la música es de todos

Músicas de libertad en el encierro...

—Hablar es una forma de hacer música —comenta Luis. Él es músico desde siempre.

(Cabrerita decía que cuando pintaba hacía música).

—No hay que evaluar... —alerta Luis respecto a cómo escuchar y concebir la música— uno no evalúa a un niño porque dice «ta ta»... en lugar de «acá».

(Existirá un día en el que las sonoridades y las palabras singulares de la locura tarareen al mundo).

—Qué alegría que funcione este piano... les voy regalar un tema mío... a ver si me acuerdo, si no me lo borraron con tanta nitroglicerina.

—Menos mal que Dios quiso, aunque no creo en Dios, que lo tenga escrito.

—Las internaciones no solo borran neuronas... borran otras cosas... le estoy haciendo un vals a mi madre, que espero lo pueda escuchar, está en su último turno.

(Las personas que viven la reiteración de internaciones en hospitales monovalentes, y tratamientos basados fundamentalmente en las terapéuticas llamadas invasivas, en ocasiones se perciben como en proceso de «borramiento»).

—La música es de todos —dijo Luis.

Crónica VI: el pintor del amor

Resonancias de la Obra «Cabrerita», basada en la vida de Raúl Javiel Cabrera; artista nacional quien vivió y produjo durante años de internación. Estrenada en 2005, Autor: Eduardo Cervieri, Actores: Carlos Rodríguez y Carolina Cervieri.

El pintor del amor no se equivocó cuando emprendió su viaje
arremetió con pasión entusiasmado

¡Exagerada ternura!

Le llevó a querer re-crearla siempre
que ella accediera

«¿cuándo usted quiera... la puedo pintar?»

Se multiplican los colores sin chocar
anuncian la música
del calorcito veraniego.

Ingenuidad y sorpresa
si no fuera por las tristezas
que se entremeten

y sin derramar lágrimas
parece que lo presagiaran.

El pintor hechizado por tanta belleza
apenas sostiene su cuerpo pincelado.

Se mueve con el vientito
algunas hojas vuelan con él.

Pocos lo entienden
pero lo respetan
saben que ha amado.

Referencias bibliográficas

- BARRÁN, J. P. (1995). *Medicina y sociedad del novecientos*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- BICHUETTI, J. (2000). *Crisevida: outras lembranças*. Belo Horizonte: Biblioteca do Instituto Felix Guattari.
- CARBALLEDA, A. (2002). *La intervención en lo social: exclusión e integración en los nuevos escenarios sociales*. Buenos Aires: Paidós.
- CASTEL, R. (1986). *El orden psiquiátrico*. Madrid: Ed. La Piqueta.
- DE LEÓN, N. (2005). ¿Por qué no hablar con la locura? En: Folle, M. y Protesoni, A. (eds.) *Tránsitos de una Psicología Social*. Montevideo: Psicolibros.
- DI CANDIA, C. (2000). Colonia Etchepare: el infierno que nadie quiere recordar I. En *Historias Coleccionables Qué pasa*, Montevideo: El País.
- FOUCAULT, M. (1986). *Historia de la locura en la Época Clásica*. Ciudad de México: FCE.
- KAMINSKY, G. (2000). *Escrituras interferidas: singularidad, resonancias, propagación*. Buenos Aires: Paidós.
- MÉNDEZ, J. (2013). *Sesión 22 del Consejo de Derechos Humanos de la ONU*. Ginebra: ONU.
- PERCIA, M. (2011). *Inconformidad: arte, política, psicoanálisis*. Buenos Aires: La Cebra.

El significado del dolor para los médicos. Evaluación integral del dolor

MARÍA JOSÉ MONTES E IRENE RETAMOSO¹

Introducción

La Asociación Internacional para el Estudio del Dolor (IASP) define al dolor como una experiencia sensorial y emocional desagradable asociada con un daño tisular real o potencial o descrita en los términos de dicho daño.

Esta definición se ajusta bien cuando hablamos del dolor agudo síntoma, alarma, y transmite como el dolor no implica solo la nocicepción, sino que entran en juego factores muy diversos como las emociones, las experiencias previas, la cultura, la motivación y el medio ambiente entre otras. Hay tantos dolores como personas y hay muchos dolores para cada persona. Pero cuando nos referimos al dolor humano, no alcanza solo con esta definición.

El síntoma es expresión de una determinada lesión o alteración orgánica producida por un determinado agente etiológico. Este es el paradigma biomédico que ha contribuido al desarrollo del conocimiento y al control y tratamiento de muchas enfermedades. Pero esto es insuficiente para explicar muchas enfermedades, así como sus distintas formas de expresión, la respuesta a los tratamientos y evolución. Hay que considerar el factor «terreno» como importante, es decir el individuo sobre el que asienta la enfermedad como determinante de la expresividad de una misma patología, así como de la respuesta a los tratamientos y su evolución.

Una visión puramente biológica y mecanicista nos llevará falsamente a creer que el uso de fármacos, infiltraciones, tratamientos fisiátricos y tantos otros procedimientos terapéuticos que la medicina adquirió en los últimos años, son suficientes para aliviar el dolor. Más importante aún, podemos creer que si el alivio no se produce, será porque el dolor no existe. Nada más lejos de la realidad.

1 Doctoras en Medicina interna, Unidad Interdisciplinaria de Dolor, Hospital de Clínicas, Universidad de la República.

Los médicos y el dolor

El dolor es el motivo de consulta médica más frecuente. Las personas van al médico porque les duele algo, y el médico guiado por este síntoma intenta realizar un diagnóstico. Se da inicio a una cascada de acciones por parte del profesional en busca de la causa. Un dolor significa una alarma, un aviso de que algo está sucediendo, un síntoma que traduce una enfermedad. El médico está entrenado para hacer diagnóstico y tratar si puede. Un dolor es una guía para realizar ese diagnóstico de enfermedad. Este es el modelo médico, esta es la principal enseñanza de la facultad. Y es muy válida si no se queda en eso.

El médico actúa por lo que puede significar el dolor, pero no por el dolor en sí mismo. Si el paciente llega a la sala de emergencia con un dolor torácico, el apuro es descartar el infarto o alguna otra enfermedad cardiovascular importante, una vez descartado ya no hay tanta urgencia. El dolor importa por la enfermedad que pueda tener, una vez descartada esta llega la tranquilidad, y el accionar posterior irá dirigido al alivio del síntoma.

El dolor intenso, sin alivio, produce alteraciones que pueden poner en riesgo la vida: aumento de las catecolaminas, que aumenta la presión arterial y la frecuencia cardíaca entre otras. Todos los profesionales de la salud tienen la obligación de dar alivio, así como el paciente tiene derecho a ser aliviado. Además, los pacientes juzgan a sus médicos de acuerdo a cuán efectivos fueron en el alivio del dolor, es un indicador importante de la calidad del servicio prestado.

Por último los médicos también causamos dolor, con los exámenes diagnósticos, con muchas de las terapéuticas. Por todo esto debemos estar bien formados en el manejo del dolor, su significado y su terapéutica, en todas sus dimensiones. Y en realidad nos es más sencillo entender y practicar todas las pautas diagnósticas y terapéuticas en el dolor agudo, pero nos es más difícil con el dolor crónico. Esto se debe a varios factores: complejidad de los cuadros clínicos, la multidimensionalidad del dolor, muchas veces sin una clara causa orgánica. Requiere un enfoque holístico, de toda la experiencia vital del paciente, verlo en el contexto del ser biopsicosocial y espiritual que es. Y en esto la formación es muy escasa.

Dolor agudo, dolor crónico

El dolor agudo y dolor crónico lo único que comparten es el nombre, porque mientras el agudo es un síntoma que protege de un posible daño, y que posibilita la perpetuación de la especie, el dolor crónico es inútil, es enfermedad.

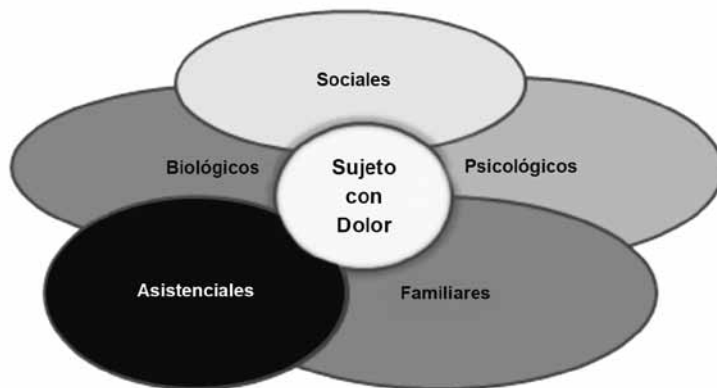
El dolor agudo se dice que es «biológicamente útil», ya que constituye una señal de alarma, de que hay un daño, nos protege. Es el que permite la perpetuación de la especie. Usualmente es de causa conocida, resultado de una injuria, enfermedad o cirugía. Es de corta duración, y cuando es intenso cursa con una respuesta de estrés, que por sí mismo puede poner en riesgo la vida. Con frecuencia están presentes síntomas de ansiedad. El tratamiento por lo general de corto tiempo y eficaz, basado en analgésicos por sus diferentes vías y bloqueos.

El dolor crónico ya ha perdido su utilidad biológica y su papel adaptativo, y por lo general se transforma en la enfermedad del paciente. Se define por su duración mayor a los 3 meses, si bien este es un límite arbitrario y relativo. A menudo es difícil establecer su etiología, puede no estar vinculado a un evento fisiológico actual, y muchas veces la enfermedad orgánica no explica todo el dolor, o incluso está ausente. El dolor le acarrea problemas familiares y laborales, miedo y depresión. El médico siempre trata de buscar una causa, y por lo general es una búsqueda sin éxito, lo que hace que sean pacientes a los cuales el médico rehúye. A su vez son pacientes descontentos con el médico, ya que por lo general han realizado múltiples consultas y tratamientos sin éxito.

El dolor crónico genera en quien lo padece un estado biológico y psicológico con un sustrato mucho más complejo y que excede una simple experiencia sensorial. El dolor crónico puede definirse como un estado sensibilizado de percepción de dolor con la impronta genética, afectiva, cultural y adaptativa individual.

Con frecuencia se logra disminuir la intensidad del dolor, otras se mejoran las alteraciones del sueño que están frecuentemente presentes en el dolor crónico, o se intenta mejorar la funcionalidad y con esto la calidad de vida, o controlar los síntomas de ansiedad o depresión que acompañan al dolor. Existen algunas excepciones en las cuales el síntoma es el que mantiene la estructura psíquica del individuo, en estos casos si se elimina el síntoma se empeora al paciente, por lo cual nuestro objetivo no va a ser que el dolor desaparezca.

Imagen 1. Dolor crónico: Multidimensionalidad



Fuente: Unidad Interdisciplinaria de Dolor del Hospital de Clínicas.

La epidemia del dolor

La modernidad vino acompañada de muchos avances en la medicina, y entre ellos en el tratamiento del dolor. Como contrapartida cada vez hay más personas con dolor. Es una verdadera paradoja: asistimos al descubrimiento de decenas de moléculas involucradas en los mecanismos neurobiológicos del dolor, cada día son lanzados al mercado nuevos fármacos para su tratamiento, cada vez se emplean técnicas más sofisticadas y costosas, cada vez nuevos y mejores aparatos son utilizados para las diferentes técnicas de alivio; pero cada vez hay más personas con dolor. El dolor crónico alcanza una prevalencia de hasta 20% en algunos países. Un porcentaje muy alto cuando contamos con un arsenal tan variado para su tratamiento.

Algunas cifras: se estima que la mitad de la población sufre un dolor severo en algún momento de su vida, que la mitad de los pacientes neoplásicos tienen dolor a momento del diagnóstico de la enfermedad, y en estadios avanzados esta cifra se eleva hasta un 90%. Los ancianos tienen una prevalencia del dolor del 80%, lo que ha llevado a la creencia de que es imposible envejecer sin dolor. En una encuesta publicada hace algunos años, sobre la prevalencia de dolor en varios países europeos y su impacto en la calidad de vida, se comunica que un 20% de los europeos sufren algún dolor crónico en algún momento de su vida, con una media de duración de siete años.

Una forma de intentar explicar este fenómeno es en el contexto sociohistórico-cultural en que vivimos. En primer lugar se vive más tiempo, se sobrevive a diferentes enfermedades, ya sea oncológicas o degenerativas entre otras, que se acompañan de dolor; es más, muchos de los tratamientos que se plantean para las diferentes enfermedades provocan dolor. Muchas ocupaciones también predisponen al dolor: el estar muchas horas quieto frente a un monitor en la misma postura y las cervicobraquialgias, el sedentarismo y las lumbalgias, las tareas físicas repetitivas y las tendinitis, son ejemplo de esto.

Pero por sobre todas las cosas creemos que hay un cambio cultural: ya no se quiere soportar ningún dolor. Ya no hay un significado para el dolor como lo tenía en las diferentes culturas o religiones en otros momentos históricos. Ya por sufrir no se va al paraíso, no se está dispuesto a soportar ningún dolor, ni siquiera se acata el mandato bíblico «parirás con dolor», se pide analgesia para el parto.

Otro aspecto importante es la medicalización de fenómenos naturales del ser humano: el nacimiento y la muerte son los ejemplos más claros, y pasa lo mismo con el dolor.

El enfoque actual del problema por parte del médico, desde un punto de vista puramente «biologicista», también contribuye a la mayor incidencia de dolor. Se le intenta dar una explicación puramente biológica, silenciando todas las otras explicaciones que tiene el síntoma. Y el dolor humano es una experiencia multidimensional, donde el sustrato biológico es solo una parte del problema.

A pesar de todos los avances en el estudio y tratamiento del dolor, los médicos conocemos mucho menos que lo que piensan los pacientes.

La subjetividad del síntoma es otro problema para nosotros, no existe un aparato para medirlo como hay en otras alteraciones como la temperatura o la presión arterial. El dolor es un fenómeno comunicacional, no tenemos medida objetiva, y esto nos hace más difícil el problema. Y se ha visto que hay una tendencia a minimizar el dolor, y esta es mayor aún cuando no vemos la alteración.

Hay factores asistenciales que lejos de mejorar al paciente, contribuyen al empeoramiento del paciente con dolor crónico: los tiempos de consulta insuficientes, el rótulo a los pacientes cuando consultan muchas veces por una misma dolencia, la realización de numerosos estudios buscando una causa, y los tratamientos invasivos que fijan aún más en un sector corporal el sufrimiento, además de ocasionar dolor.

Por último el temor al uso de morfina por falta de formación contribuyen a la mayor incidencia de dolor.

Evaluación del paciente con dolor

Para la evaluación de un paciente con dolor la principal herramienta del médico es la entrevista médica. Esta entrevista tiene dos objetivos fundamentales: construir el vínculo con el paciente en primer lugar, y en segundo la construcción de una historia clínica integral. Lo primero a tener en cuenta es que el paciente con dolor crónico tiene tendencia a depositar en el médico fuertes expectativas en la solución de su problema. Traen una larga historia del síntoma, con múltiples consultas y tratamientos, y una fuerte repercusión en las diferentes áreas de su vida. En algunos la búsqueda de un beneficio secundario es un aspecto importante a detectar.

En cuanto a la valoración del paciente al realizar la entrevista inicial es importante jerarquizar la queja dolorosa, que en definitiva ha sido el motivo de consulta del paciente. Más aún si su periplo por diferentes especialidades médicas ha sido largo.

Un estudio reciente realizado en España muestra que la percepción de los médicos y pacientes difiere respecto al dolor. Los médicos infravaloran la intensidad del dolor respecto a lo que refieren los pacientes que atienden. Sucede a la inversa en lo que respecta a la repercusión sobre la esfera emocional y la calidad de vida, los pacientes la minimizan comparado con la percepción de sus médicos.

La historia clínica integral incluye:

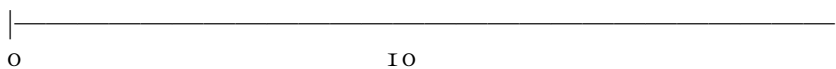
Historia biomédica del síntoma y fenómenos acompañantes

La completa valoración del paciente con la entrevista clínica, el examen físico completo y la valoración de los exámenes complementarios que sean pertinentes nos permitirán establecer un diagnóstico de la patología.

El dolor es un síntoma subjetivo, lo más importante es creerle al paciente. De cualquier manera se han desarrollado diferentes escalas para tratar de cuantificar la intensidad del dolor. Estas se han clasificado en unidimensionales, es decir que lo que valoran es solo la intensidad del dolor, y otras multidimensionales que intentan cuantificar la interferencia del dolor en todas las áreas.

De las escalas de dolor unidimensionales las más usadas en la práctica clínica son:

- a. Escala numérica, que consiste en preguntarle al paciente de 0 a 10 que número le pone a su dolor, siendo 0 la ausencia de dolor y 10 el peor dolor imaginable. Es útil en primer lugar para saber qué valor le da el paciente a su dolor, y también para valorar su evolución.
- b. La escala analógica visual: se traza una línea continua de 10 cm (vertical u horizontal), un extremo es la ausencia de dolor (0) y el otro el dolor peor imaginable (10) y sobre ella el paciente marca su dolor.



- c. Escala con dibujos con expresiones faciales que representan diferentes intensidades de dolor (mayor utilidad en niños pequeños o pacientes con menor coeficiente intelectual).

Imagen 2. Escalas de evaluación del dolor. Escala de las siete caras



Fuente: Bieri *et al*, 1990; 74: 139-50.

Escalas multidimensionales. Estas escalas son un intento de medir las múltiples dimensiones implicadas en el dolor crónico. Evalúan la conducta dolorosa, el sufrimiento del paciente y el efecto que este tiene sobre determinadas funciones como el trabajo, sueño, alimentación y otras.

El cuestionario de Mc Gill es el más representativo. Es utilizado fundamentalmente en el dolor crónico, tiene como inconveniente el tiempo que lleva su realización y la correcta comprensión de los adjetivos.

Los cuestionarios de Calidad de Vida como el SF 36 también son herramientas útiles para la valoración del paciente con dolor.

Aspectos psicológicos

Incluyen la valoración del estado cognitivo, la evaluación de los rasgos de personalidad del paciente y las estrategias de afrontamiento.

No existe un tipo específico de personalidad que se vincule al dolor crónico. Existen personas más expresivas y otras no tanto, pero ello no es factor de riesgo para desarrollar un dolor crónico ni sella la mala evolución de los tratamientos instituidos.

Los rasgos de personalidad están en relación directa con las estrategias de afrontamiento y por lo tanto en el nivel de adaptación a la situación que se vive. Entendemos por afrontamiento el esfuerzo (físico y psíquico) que el paciente realiza para enfrentar y superar una situación estresante. Cada persona tiene sus mecanismos propios y tiende a repetirlos frente a cada nueva situación.

Las estrategias activas, que ponen énfasis en las capacidades y recursos propios para superar la situación, están relacionadas con una menor discapacidad y menor dolor, mientras que otras estrategias más pasivas, tendientes a depositar en otro el problema o el control de la situación, están asociadas a un mayor nivel de dolor y discapacidad.

Otro hecho importante a destacar, que vemos con frecuencia en nuestra actividad, es la presencia de sucesos traumáticos en la vida de los pacientes con dolor crónico. Ocurren la mayor parte de las veces en la niñez o adolescencia, donde se destacan el abandono, la ausencia de figuras parentales, el maltrato físico o psíquico, la historia de abuso sexual.

Green y colaboradores en un estudio donde se entrevistó a noventa mujeres con dolor crónico, pudieron comprobar que aquellas que presentaban una historia más larga de abusos sexuales eran las que sufrían mayor ansiedad y más dolor. En la misma línea, Goldberg y Goldstein, comparando un grupo de pacientes con dolor crónico con un grupo control, constataron que un 54% de los pacientes con dolor crónico manifestaban haber vivido abusos sexuales o verbales en su niñez, mientras en el grupo control este porcentaje se reducía al 21,4%.

En cuanto a las psicopatologías asociadas, no existen dudas sobre la vinculación de la ansiedad y la depresión con el dolor crónico. Los pacientes con dolor crónico experimentan más ansiedad que la población general. Existe una relación significativa entre el trastorno de pánico y trastorno de ansiedad generalizada y dolor crónico.

La depresión es más frecuente que en la población general, y mayor que en otras enfermedades crónicas médicas. Los síntomas de dolor crónico muchas veces se solapan con los de la depresión, ya que es frecuente que los pacientes

con dolor crónico presenten fatiga, irritabilidad, insomnio, que tengan una tendencia al aislamiento social, que sufran de una disminución del apetito, o de anhedonia, todos síntomas también de depresión. En estos casos debemos investigar más los aspectos cognitivos, como el pesimismo, la tristeza, el sentimiento de culpa, de ruina, la baja autoestima o desesperanza, aspectos que sí nos hablan de depresión.

Los pacientes con dolor crónico presentan alteraciones del sueño, ya sea insomnio de conciliación o mantenimiento, despertares frecuentes, o sueño no reparador.

Debemos evaluar las ideas suicidas, dado que estas se presentan inclusive en ausencia de episodio depresivo comórbido.

Aspectos familiares, sociales y laborales

Estos aspectos son de una importancia fundamental. Una persona puede enfermar porque tuvo un cambio en su trabajo, porque tuvo un problema con el hijo, o por soledad. Es importante saber con quién vive el paciente y cómo se relaciona, cómo repercute el síntoma en la familia, y evaluar el apoyo familiar. También sus vínculos sociales y laborales, y el impacto del síntoma en estos. Esto nos ayudará además a detectar el beneficio secundario, ya que la situación de «enfermedad» ubica a la persona en determinado rol dentro del sistema familiar, y también laboral, del cual puede obtener «beneficios» como cuidados especiales, consideración, exoneración de obligaciones, etcétera. La identificación de estos mecanismos es muy importante para trazar la terapéutica.

Para finalizar, queremos resaltar que para llevar adelante toda esta evaluación del paciente, y aún más para plantearse la terapéutica, necesitamos un equipo asistencial interdisciplinario, actuando coordinadamente con un objetivo fundamental: el bienestar del paciente. En este sentido pensamos que debería estar constituido por:

- médico internista, fundamental para la evaluación clínica integral, y con formación específica en el tema dolor; el área de salud mental siempre debe estar representada,
- psiquiatra y psicólogo, para una evaluación, diagnósticos y estrategias terapéuticas;
- fisiatra, fisioterapeutas y educadores físicos fundamentales para los abordajes físicos y de rehabilitación;
- neurólogo, neurocirujano, reumatólogo, traumatólogo y médico acupunturista en situaciones clínicas específicas, así como anestesiólogos para aquellas situaciones específicas que requieran una terapéutica invasiva. Es muy importante el rol del asistente social, para la intervención en los aspectos familiares laborales y sociales presentes en todo paciente con dolor crónico.

Referencias bibliográficas

- BARÓN, S. y LÓPEZ, M. (2003). *El dolor: Fisiopatología. Clínica. Sistemas de Medición. Dolor y Cáncer*, Cap 2: 7-32.
- BIERI, D.; REEVE, R.A.; CHAMPION, G. D.; ADDICOAT, L.; ZIEGLER, J. B. (1990) «The Faces Pain scale for the self-assessment of the severity of pain experienced by children: Developmental, initial validation, and preliminary investigation for ratio scale properties». *Pain*; 74: 139-50.
- BOSTROM, M. (1997). Summary of the Mayday fund survey: Public attitudes about pain and analgesics. *J Pain Symptom Manage*, 13, 166-168.
- BREIVIK, H. *et al.* (2006). Survey of chronic pain in Europa: Prevalence, impact on daily life, and treatment. *Eur J Pain*, 10, 287-334.
- CASTL-BERNAL B., DE FELIPE GARCÍA BARDON, F. y TORNERO MOLINA, J. (2006). Evaluación psicológica del dolor crónico. *Reumatol Clin.* 2 Supl, 1: S44-9.
- GOLDBER, R. T. y GOLDSTEIN, R. (2000). *A comparison of chronic pain patients and controls on traumatic events in childhood. Disability and Rehabilitation: An International Multidisciplinary Journal*, 22 (17), 756-763.
- GREEN, C. R.; FLOWE-VALENCIA, H.; ROSENBLUM, L. y TAIT, A. R. (2001). *The role of childhood and adulthood abuse among women presenting for chronic pain management. Clinical Journal of Pain*, 17 (4), 359-364.
- GONZÁLEZ-ESCALADA, J. R., BARUTELLB, C., CAMBAC, A., CONTRERASD, D., MURIELE, C. y RODRÍGUEZ, F. (2009). Creencias, actitudes y percepciones de médicos, farmacéuticos y pacientes acerca de la evaluación y el tratamiento del dolor crónico no oncológico. *Rev Soc Esp Dolor*, 16 (1), 7-20.
- MC WILLIAMS, L. A., GOODWIN, R. D. y COX, B. J. (2004). Depression and anxiety associated with three pain condition: results from a nationally representative sample. *Pain*, 111, 77-83.
- QUINTEROS, G. (2012). Dolor: importancia del abordaje multi e interdisciplinario». En MONTES, RETAMOSO, VÁZQUEZ *El dolor un abordaje interdisciplinario*. Zona Editorial.
- REDONDO, A., RODRÍGUEZ, M. A. y BATLLE, J. F. (2003). Visión integrada del tratamiento antiálgico. Gonzalez Barón, M. y Ordoñez Gallego, A. *Dolor y cáncer*. Madrid: Editorial Médica Panamericana 15, 325-340.
- VÁZQUEZ, C. (2012). Aspectos biológicos del dolor. En MONTES, RETAMOSO, VÁZQUEZ *El dolor: un abordaje interdisciplinario*. Zona Editorial.

Presencia del dolor en padres que consultan por un hijo

GABRIELA BRUNO¹

Las ideas que se exponen en este texto son producto del trabajo de campo realizado en un Centro de Salud Mental en el marco de la Pasantía de la Maestría en Psicología Clínica de la Facultad de Psicología de la Udelar como parte de la ejecución del proyecto de tesis *Significación del motivo de consulta en padres con hijos al inicio de la atención psicoterapéutica*.

En el período comprendido de marzo a noviembre de 2012 participé semanalmente del Comité de recepción de niños, donde el equipo constituido por psiquiatra infantil, psicóloga y asistente social recibe a madres, padres y adultos referentes que solicitan atención psicológica para niños. Paralelamente fui realizando entrevistas de investigación a padres y madres seleccionados en conjunto con el equipo de atención a niños en las que se indagó especialmente: la toma de decisión de consultar, las expectativas respecto del tratamiento y las significaciones que atribuyen a lo que motiva la consulta por el hijo.

La concepción sobre el lugar de los padres en la psicoterapia psicoanalítica de niños ha dado forma a distintas intervenciones que van desde la exclusión del tratamiento, la indicación de análisis a los padres a realizarse en forma simultánea al del niño pero con otro analista, las entrevistas puntuales con ellos para recabar y aportar información, la inclusión en las sesiones con el hijo e incluso el trabajo con los padres sin abordar al niño.

Aun cuando la presencia de los padres en la psicoterapia psicoanalítica de niños sigue precipitando distintos abordajes y generando discusión, el tiempo de las entrevistas iniciales con los padres es un momento de encuentro inevitable, incluso para aquellos que solo esperen de ellos la anamnesis exhaustiva de la vida del niño y opten por excluirlos del proceso.

Las entrevistas preliminares son tiempos de apertura, donde en el escenario del consultorio (privado u hospitalario) se suceden los movimientos transferenciales entre los padres que realizan la consulta y quien tomará o no —de acuerdo a esos primeros movimientos— en análisis al hijo.

Ese tiempo inaugural es donde comienza a desplegarse el discurso sobre la problemática que motiva la consulta, la percepción de los padres sobre lo que le ocurre al hijo que incluye los motivos que desencadenaron la decisión de consultar, sus expectativas sobre el tratamiento y las explicaciones causales que ellos formulan sobre lo que está sucediendo.

1 Licenciada en Psicología, Ayudante del Instituto de Psicología Clínica, Facultad de Psicología, Universidad de la República.

La escucha abierta y la habilitación a los padres de tomar la palabra, aunados a la no delimitación a priori de lo sintomático como exclusivamente del niño —no anclando al sujeto del inconsciente en un miembro de la familia señalado como el problemático— permite que, de parte de los adultos, se enuncien cuestiones antes no dichas, y más aún no pensadas.

El hijo en tanto niño aún, llega de la mano de un adulto que lo porta, desconocer lo que este tiene para decir es arriesgar a que eso no dicho llegue como mensaje en forma de resistencia y comprometa la continuidad del proceso psicoterapéutico.

Alba Flesler nos recuerda que «cuando se atienden, por el contrario, las significaciones diversas que un niño recrea en el psiquismo de un adulto se encontrará, con no poca sorpresa, la condensada localización que viene a ocupar un niño en cualquier ser humano» (2007, p. 17).

La autora señala que muchos padres no preguntan, no quieren saber solo demandan un cambio urgente en las conductas del niño y restaurar la imagen —ahora fallida—, instalando la vertiente imaginaria de la transferencia. No pueden ligar a la historia propia, de la familia o del niño lo que le sucede a este, y quedan en el registro de lo actual, describiendo la conducta que genera malestar y responsabilizando completamente a otro, un docente, el padre o madre que abandonó, dejando en evidencia una posición de ajenidad ante el síntoma del niño.

Es frecuente, cada vez más encontrarnos con padres que llegan enviados por instituciones (educativas, médicas, de justicia), su posición dista mucho de considerar que hay un problema, no piden cambios pues el goce que se expresa en el síntoma del hijo no los interroga, vienen porque los mandan, llegan desplegando una vertiente real de la transferencia.

Apostando a un trabajo analítico con los padres, será una tarea menos problemática la que se desarrolle con quienes pueden interrogarse sobre lo enigmático del actuar del hijo y sobre su implicancia en la situación actual, predominando la vertiente simbólica de la transferencia, habilitando desde la suposición de cierto saber al analista, intervenciones que ligen el discurso parental con los tiempos en que se ha detenido la constitución subjetiva del hijo.

La apuesta es producir un giro radical en la posición subjetiva parental que provoque la búsqueda de relaciones significantes y sostenga la pregunta, ya no solo colocada en el por qué del accionar del niño, sino en los resortes causales de los que se sienten parte. Este giro les permitiría esbozar respuestas en las que se incluyan como parte de la problemática.

Esa búsqueda de saber produce una historización que en principio aborda la vida del hijo, construcción de historia que en ocasiones recién se realiza en el tiempo de la consulta, y que puede favorecer la narración de hechos vividos durante el crecimiento del hijo, concebidos como desencadenantes —al menos en parte— de lo que aparece como irrupción de una verdad que los cuestiona. Las formaciones del inconsciente emergen y pueden ser relanzadas para pensar la localización del hijo como objeto de goce y de amor de los padres.

En el discurso parental se expresan temores, afectos, fantasías y se revelan sus teorías acerca de la enfermedad y las significaciones que atribuyen a las dificultades del hijo.

Ellos están implicados como sujetos allí, en tanto seres hablantes.

El correlato dialéctico de la estructura fundamental que hace de la palabra de sujeto a sujeto una palabra que puede engañar es que hay también algo que no engaña [...] La idea misma del engaño supone una referencia ya a un real, ya a una palabra que dice lo que ocurre (Safouan, 2003, p. 45).

Peusner hace énfasis en la dimensión dialógica que está presente en la clínica con niños, resaltando que desde el inicio los padres hablan: «Ir a hablarle a otro no es hacer catarsis, es hablarle a otro. El valor fundamental de la experiencia de Freud no es el valor catártico, es el valor testimonial, es decirselo a otro» (2006, p. 178).

Si como afirma Nasio: «El inconsciente es un conservador del dolor. No lo olvida» (2009, p. 86) al tomar la palabra para hablar de lo que le sucede a un hijo, la atemporalidad del inconsciente permite que sea ocasión de abrir las vías al dolor siempre presente, encadenando tiempos y abriendo heridas hoy.

Quienes nos ofrecemos a escuchar un decir que es inicialmente sobre el hijo, tal vez inadvertidos, asistimos a la emergencia del dolor de los padres, que cobra allí un valor testimonial. Aparece el dolor agudo y actual, al igual que el dolor ya añejado en el alma. La emergencia del dolor de los padres está teñida de distintos colores e intensidades: negro y gris de gritos silenciados o apenas audibles pueden escucharse al nombrar la muerte de un ser querido; el rojo de la sangre al hablar de un accidente o una catástrofe que deja sin hogar y mata. Cascadas ruidosas y desgarradoras de llanto fluyen inundando todo el espacio de la consulta.

¿Cuánto horror es hablado recién en la consulta por un hijo? ¿Cuánto de lo no dicho empieza a circular en un espacio de palabra que en principio toma como eje central las problemáticas de un niño?

En el intersticio donde se une lo actual del hijo y lo pasado de un padre, toma cuerpo la noción de Pontalis de que el dolor es: «*acoplamiento* del afuera del adentro, de la realidad y del fantasma, del pasado y del presente» (1978, p. 266).

Dolores viejos actualizados, heridas profundas de duelos por hacer, traumatismos propios que en una cadena asociativa se engarzan perla a perla desde la propia historia hasta anudarse con la pregunta por el hijo. La idea de tiempos que se entrecruzan también habita las reflexiones de Nasio que sostiene que: «El dolor traumático pasado y su reaparición en un dolor presente [...] el dolor inconsciente es otra cosa que una sensación no consciente [...] *una relación entre dos acontecimientos*: uno pasado, el otro actual» (2009, p. 126).

El dolor que la consulta por un hijo puede producir o el relato de lo vivido en familia en función de construir la historia del hijo, reaviva el dolor pasado, la consulta por un hijo puede convertirse en un acontecimiento actual que articule esta relación entre dos tiempos. Desde lo enigmático del hijo al momento de la consulta se presentifica su dolor.

Lo inaugural de una escucha que habilita al despliegue de lo antes no dicho, es oportunidad de comenzar o retomar el entramado simbólico para dar sentido al dolor, al mostrar en transferencia su dolor a aquel que con su presencia es requerido para anudar sentidos pueden comenzar o continuar transformando el dolor en algo simbolizable.

Cuando la mención del hecho doloroso es confusa, lo ocurrido queda expresado en términos casi inentendibles, incluso inocuos, lo que parece remitir al registro de un dolor que aún no accede a palabras que puedan nombrarlo.

Cuando los padres producen un relato encadenado de los cambios vividos en la familia e intentan hallar una relación de causa-efecto con las dificultades actuales del hijo, parecen dar cuenta de un camino ya recorrido del dolor al sufrimiento.

La brecha entre un sentido que ya fue anudado y el dolor que es silencio o agonía actual, no se debe a cierta temporalidad cronológica, sino a los mo- jones de construcción significativa que van situando lo doloroso en una cadena asociativa.

Entendemos que en el escenario de la consulta se produce una resignifica- ción o es significado un dolor, en una temporalidad no lineal, donde la confluen- cia de un momento actual de interrogación por lo que vive el hijo se superpone a un tiempo anterior de marcas dolorosas que se actualizan.

Nasio enumera algunos motivos para el dolor: «*El duelo, el abandono, la humillación y la mutilación* son las cuatro circunstancias que, de ser súbitas, desencadenan el dolor psíquico o el dolor de amar» (2009, p. 46).

La separación de un objeto, que puede darse por la muerte del ser querido pero también el dolor del abandono, el dolor por aquel que nos retira su amor, el dolor de la humillación en tanto herida en el amor propio y el dolor de la mutilación, la carne de nuestro cuerpo que se desgarran.

En las consultas por un hijo los padres dicen de la pérdida de la persona ama- da al narrar la muerte de otro hijo, de un familiar, del amigo o de la pareja.

Una madre que consulta porque su hijo no habla, buscando explicaciones, relata la muerte de un recién nacido, empieza a nombrar su temor a perder tam- bién a este hijo y la necesidad de aferrarse a él. No hay continuidad discursiva, un vacío llena el espacio, hay confusión de fechas, las palabras escasean: «el afecto que expresa el agotamiento de un yo muy ocupado en querer desesperadamente la imagen del amado perdido. La languidez y el amor se funden en dolor puro» (Nasio, 2009, p. 36).

Un padre habla y llora por el dolor de seres queridos muertos en un incendio reciente y empieza a reflexionar sobre lo que lo afecta aún y presupone entonces que es posible que los niños también hayan sufrido por esta terrible situación.

Algunas madres comparten su dolor por la pérdida del amor de objeto, en la forma del abandono; del dolor por el encuentro con un rostro violento que desgarran el vínculo previo o del exceso de un goce ligado a sustancias que trans- forma en extraño a aquel que fue familiar.

Dicen del dolor por la pérdida de un objeto material, en especial de la casa y su abandono por mudanzas forzadas por razones económicas, disputas familiares o siniestros que dejan sin los bienes materiales y a la intemperie.

Los padres también dicen de la ruptura de la integridad del cuerpo y del dolor por la pérdida de funciones a partir de una enfermedad o un accidente que limita la vida, y el vínculo con el hijo, hoy, vivido como diferente por las limitaciones físicas que se interponen actualmente en cierta forma de lazo lúdico.

Padres y madres también dicen de su humillación ante aquel que colocado en el lugar del saber académico como puede ser una maestra o directora de centro escolar los confronta con las fallas del hijo y con su propia impotencia como padres para lograr que se vuelva a encaminar aquello, que desde lo social se nombra como desviado o deficitario: la atención que falta, el cuerpo que no deja de moverse, la agresión a los pares o la confrontación con los adultos que encarnan la autoridad. El dolor de la humillación que acontece al ser confrontados a las fallas del hijo, que son para Bleichmar (1983) posesión narcisista que los compete pues los muestra fallidos en su función como padres.

Intentaré describir y agrupar algunas de las formas del dolor presentes en padres en las entrevistas iniciales cuando consultan por un hijo pero pueden presentarse en otros momentos de la psicoterapia de su hijo, y pueden aparecer combinadas.

El dolor propio del padre o la madre

Una de las manifestaciones en ese tiempo de apertura es el encuentro descarnado con su propio dolor por las vivencias referidas a algún hecho que los marcó intensamente a ellos. Narran un hecho único monocausal o la sucesión de terribles experiencias vitales.

Podemos suponer que a veces, el hecho ha sido significado como traumático, puede estar siempre presente en el pensamiento del adulto o ser recordado —casi accidentalmente— a partir del relato de lo que le pasa al hijo y la reconstrucción de la historia familiar. Ese dolor propio es un dolor que puede nombrarse y toma la cara del sufrimiento al tener un lugar de escucha, al buscarle palabras para poderlo rodear y limitar.

Ese dolor propio comienza a ser dicho independientemente del lugar que toma en la cadena de causalidades que se esboza para comprender lo que le está ocurriendo al hijo. Es un dolor que pide ser reconocido, que reclama ser validado como tal por otro.

De lo que se trata es de testimoniar el haber llegado justamente al límite, a partir de una situación que a modo de golpe fuerte y fugaz impactó profundamente o del dolor que va cercenando poco a poco, día a día, poniendo en riesgo la continuidad vital.

J. B. Pontalis (1978) expresa que el dolor «supone la existencia de límites: límites del cuerpo, límites del yo; implica una descarga interna, lo que podría

llamarse un efecto de *implosión*» (p. 256). Según al autor, el dolor en tanto choque arrasa con la línea que divide cuerpo y psiquis, lo interior y lo exterior, es un borramiento de fronteras.

El dolor que los padres suponen que padeció su hijo

Partiendo del registro y confesión del dolor propio, algunos padres y madres pueden centrarse en la descripción del dolor que creen que su hijo ha padecido. Apelan a narrar situaciones difíciles que ambos vivieron, significadas como dramáticas por ellos, y esbozadas como las productoras de las dificultades presentes en el niño.

En este caso el relato de la situación dolorosa no se expresa en la autocompasión y la demostración del desgarramiento interno, sino que se apela al recuerdo en un intento de explicación de lo sintomático del niño.

Lo recordado es articulado con la situación de consulta en función de pensar lo que le pasa al hijo en la actualidad. Existe la convicción de que este ha pasado por un dolor intenso al estar expuesto a situaciones que los padres significan como traumáticas y potencialmente desestabilizadoras, por tanto generadoras-productoras de lo sintomático. Testimonian sobre las situaciones en las que suponen debe haber existido sufrimiento en el hijo. Desde su saber suponen que algo se ha dañado en el hijo, certeza que por lo general va acompañada de una demanda de reparación que es expresada como una solicitud explícita de que su hijo vuelva a ser quien fue antes de los hechos vividos.

En la explicación de lo que motiva la consulta, trauma, dolor y síntoma son anudados a veces en forma lineal, sosteniendo en ocasiones una monocausalidad que desconoce la complejidad de lo psíquico intra e intersubjetivo.

Los efectos de un acontecimiento es un recurso explicativo al que recurren, para organizar una cierta comprensión acerca de lo sintomático del hijo y para elaborar una reconstrucción de la historia vital de este.

René Diatkine señala la tentación de los padres de explicar demasiado rápido lo que le ocurre al niño a partir de los sucesos que ellos califican como potencialmente traumáticos para el niño. Expresa: «La biografía de un niño contada por sus padres o por un tercero, parece algunas veces marcada por un suceso de fuerte coloración emocional para los testigos, sin que por ello haya sido forzado el sistema para excitación del niño» (1995, pp. 110-111).

El autor advierte que la apelación a lo traumático evita que se tenga que plantear otras cuestiones sobre la problemática, en los que los padres estarían implicados como sujetos desde su deseo y acción directa sobre el niño.

El dolor que suponen en el hijo produce a la vez un gran malestar cuando creen corroborar en la emergencia de lo sintomático que ellos no han podido protegerlo de peligros, violencia, maltrato.

El dolor por la herida narcisista

Al conceptualizar el peso de las heridas narcisistas en el trauma temprano, Eduardo Braier retoma la formulación de W. Baranger de que «se denomina herida narcisista todo lo que viene a disminuir la autoestima del yo o su sentimiento de ser amado por los objetos valorados» (2003, p. 21).

¿Qué de los hijos podría implicar una herida narcisista para los padres?; una herida narcisista, ¿puede causar dolor? ¿La consulta por un hijo motivaría una herida o es el hecho de no poder ayudarlo a sanar lo que constituye una herida?

Intentando componer una suerte de respuesta cito a Hugo Bleichmar:

El sujeto puede establecer una relación con los objetos en la cual la valoración que adjudique a estos sea vivida como si se sumase algebraicamente a la del yo, el cual aparece así compartiendo los méritos o fallas del objeto [...] Esta situación es equivalente a aquella otra en que el padre o el hijo viven lo que se dice sobre el otro como algo que se refiere a sí mismo. La valoración de uno pasa al otro [...] La relación aparece fundada en la ley de parentesco que al presentarse a través de expresiones tales como «el hijo de» o «el padre de» crea por efectos de lengua una unidad entre los sujetos que de esa manera quedan relacionados, a partir de la cual se genera la ilusión de que los atributos de uno y otro estarían vinculados causalmente, es decir que cada cosa que haga uno de los términos del par es consecuencia de algo del otro (1983, pp. 41-42).

No siempre nos encontramos con este desplazamiento de valoraciones, que remiten a una significación fálica del hijo, en ocasiones para algunas madres el hijo es desecho, extranjero, y lo nombran como «el niño» que pueden haber dejado al cuidado de otro.

Pero cuando el hijo cumple la función que Levin (2000) le atribuye de ser lo visible del padre, con sus síntomas expone la ruptura del espejo narcisista en el que los padres solían mirarse. Decepción del ideal que no se alcanza y empuja a demandar la adecuación del hijo real con el ideal soñado.

En la prevalencia de lo imaginario, se precipita el dolor de quien no recibe la gratificación que espera de aquel que es considerado parte de sí mismo. Si a la decepción sigue la confrontación con las propias fallas en la función, muchas veces escuchamos que se anuncia la propia impotencia ante lo imposible de educar.

Para Peusner (2006) la imposibilidad de regulación de lo pulsional es entendida en algunos padres como una dificultad propia y no como algo inherente a lo humano en tanto sujeto pulsional y de lenguaje.

Los fracasos del hijo producen una herida narcisista que si no se acompaña de una mínima interrogación impactan bajo la forma del desconocimiento, es el reinado de lo *unheimlich*, lo no familiar del hijo que lo torna un extraño. Se rompe la adecuación de la imagen del hijo a lo ideal y la imagen de sí mismos de padres eficientes en su tarea. Es el dolor ante el niño que fracasa en lo escolar, el dolor de la humillación por no saber controlar la conducta del hijo que hace ruido en lo social.

El dolor mudo

Mucha complejidad reviste la escucha de relatos que se tiñen de negros y grises, o estallan rojos pero las palabras dichas llegan despojadas de afecto, se menciona al pasar por ejemplo una muerte.

Asistimos a momentos donde el dolor por lo perdido queda oculto tras la anécdota contada como otro hecho más. El más silencioso, el que aún no puede nombrarse, es el dolor negado que aparece velado o comienza a emerger recién al preguntarse por las dificultades del hijo.

Dolor que en ocasiones porta el niño que traen abrochado al cuerpo algunas madres.

Hijo prendido al cuerpo materno como pañuelo de lágrimas, objeto tapón del (al) dolor de la pérdida y que en la ausencia de palabras, testimonian del dolor materno.

¿Quién guarda este dolor? En su desamparo, el hijo puede quedar apresado en esos grises y rojos y destinado a cargar con los contenidos que los adultos referentes no pudieron simbolizar.

Lacan sostiene que:

Cuando la distancia entre la identificación con el ideal del yo y la parte tomada del deseo de la madre no tiene mediación (la que asegura normalmente la función del padre), el niño queda expuesto a todas las capturas fantasmáticas. Se convierte en el «objeto» de la madre y su única función es entonces revelar la verdad de este objeto. [...] El niño aliena en él todo acceso posible de la madre a su propia verdad (2007, pp. 55-56).

Eric Laurent recuerda que «antes de su entrada en función propiamente dicha, en el sentido lógico del término, el niño viene a tapar la falta de la madre, no como ideal sino como objeto» (2011, p. 12) y así llegará a formular que el niño es un resto.

En este caso, lo mudo del dolor es dicho por ejemplo en la mudez del hijo por quien consulta y que llega portando como trozo no fraccionable de su propio cuerpo. «La angustia todavía puede decirse, amonedarse en formaciones de síntomas, modularse en representaciones y fantasmas, o descargarse en la acción. Sucede que llega a ser contagiosa; el dolor, en cambio, no sale de uno» (Pontalis, 1978, p. 259). El dolor no sale de uno pero ¿queda amordazado en el cuerpo del hijo? Hijos vivos que hablan del silencio de una muerte que pasó casi sin ser dicha a otros, un efecto de sutura donde su cuerpo pasa a ser un tapón al dolor. Cuerpo del hijo convocado en otros casos como barrera —protectora— ante la violencia del otro, apaciguando al agresor.

El dolor y lo traumático

Laplanche afirma que: «el traumatismo, para ser un traumatismo psíquico, debe ser un «autotraumatismo». Incluso los traumatismos más «externos», no pueden tener efectos psíquicos si no se ligan por un aflujo de excitación interna» (Bleichmar, 2010, p. 143).

Sin embargo podemos interrogarnos por los acontecimientos que siendo «externos» afectan de un modo particular a los adultos en los que el niño se sostiene.

Echeburúa, catedrático español especializado en asistencia a víctimas de sucesos traumáticos, afirma que:

Un suceso traumático es un acontecimiento negativo intenso que surge de forma brusca, que resulte inesperado e incontrolable y que al poner en peligro la integridad física o psicológica de una persona que se muestra incapaz de afrontarlo tiene consecuencias dramáticas para la víctima especialmente de terror o indefensión [...]. Hay acontecimientos, sin embargo que, aun causando dolor y malestar emocional, no sean propiamente traumáticos (2004, p. 29).

Para el autor, trauma y dolor no se corresponden. Descarta de la lista de lo traumático situaciones vitales de crisis que incluyen las mudanzas, la jubilación, o incluso la muerte de un ser querido. La clasificación que formula implica seleccionar desde un criterio personal o acorde con ciertas lógicas sociales, culturales; desconociendo que lo traumático es dado siempre desde la singularidad de la vivencia y por tanto, no puede ser evaluado con anticipación que fenómeno disruptivo en la vida de una persona puede resultar a posteriori traumático.

Si lo interrogamos sobre los efectos que la vivencia de dolor en los padres puede tener sobre los hijos, respondería con la siguiente metáfora:

El acontecimiento traumático puede compararse a una piedra arrojada en un estanque. Así origina ondas que no solo afectan a las víctimas propiamente dichas, sino también a aquellos que están cerca de ellos [...] un suceso traumático actúa en círculos concéntricos. En el primer círculo se encuentran las víctimas directas. El segundo círculo está constituido por los familiares, que tienen que afrontar el dolor de sus seres queridos y readaptarse a la nueva situación (Echeburúa, 2004, p. 36).

El dolor de los adultos parece requerir de los niños un trabajo de adaptación a una situación que suponemos implica cierto desamparo, producto del decaimiento en las funciones parentales; seguramente la onda expansiva encuentre directamente a los niños como primeras víctimas indirectas de algo vivido por los adultos que encarnan la consistencia del Otro necesaria para atravesar los tiempos de constitución psíquica.

La otra opción que propone es el contagio, que estaría dado por la convivencia permanente con quien sufrió el trauma, es así que Echeburúa considera: «La traumatización de los padres y la ausencia de una atmósfera de apoyo y comunicación tienden a agravar el desarrollo psicológico del niño» (2004, p. 51).

Es claro, que en la entrevista con los padres accedemos a su visión de lo ocurrido y no podemos saber de antemano si el hecho cobró para el niño la impronta de lo traumático. No podemos saberlo, porque la vivencia es única y diferente entre el niño y sus padres, lo es entre un sujeto y otro; no puede medirse anticipadamente qué consecuencias derivarán de un hecho que quizás puede nombrarse como traumático por los padres pero que cobrará o no esa dimensión para el hijo.

Si ese hecho entra en un historia familiar, si acontece durante la vida del niño o aun si fue anterior pero transmitido puede «marcar» al niño.

Myrta Casas propone que: «Lo traumático no es necesariamente un acontecimiento vivido por el sujeto sino transmitido a través del discurso familiar» (2007, p. 219). Dependerá del lugar que ocupa en el discurso de los padres, de las vivencias de estos frente al suceso, y lógicamente de los recursos con que cuente el hijo para articular lo dicho y no dicho por los padres.

Es preciso preguntarse: ¿cuáles serían las consecuencias para el niño de que alguien con quien se halla en relación de dependencia viva un hecho traumático?

En la presencia primitiva del deseo del Otro como opaco, oscuro, el sujeto, punto sobre el cual Lacan insiste incansablemente, está sin recursos, hilflos. En este desamparo del sujeto y no en no sé qué creencia en la omnipotencia del pensamiento, reside el fundamento de lo que en psicoanálisis fue explorado como la experiencia traumática. El deseo se produce en el mismo lugar en que se origina, se experimenta, el desamparo (Safouan, 2003, p. 106).

Entonces, un traumatismo vivido por los padres tendría un efecto secundariamente traumático sobre el niño, por un efecto cierto de desplazamiento, retorno y espejamiento de lo traumático de los padres en el hijo, pero también por el desfallecimiento en sus funciones y el consecuente desamparo del niño.

En la misma línea Silvia Bleichmar (2010) propone:

En gran cantidad de casos, la caída precoz de las funciones paterna o materna idealizadas, efecto de la impotencia a la cual los adultos se vieron sometidos, se refractó de manera específica en los diversos tiempos de constitución por la relación a la historia previa de cada niño [...]. Duelos, ansiedad de muerte, impotencia se conjugaron para producir en los niños nuevos traumatismos como consecuencia de las acciones de los adultos mismos (2010, p. 139).

La autora narró la experiencia de trabajo realizada con niños y sus familias refugiados en albergues luego del terremoto de 1985 en México y destacó que: «Este fenómeno de sufrimiento subjetivo y de inhibición de las diferentes actividades lo hemos observado [...] las madres están con una inhibición para enfrentarse, hacerse cargo de los niños» (Bleichmar, 2010, p. 18).

Por lo que podemos suponer que los significantes que se transmiten o la ausencia de sentidos prestados al niño serían potencialmente traumáticos, y a la vez, el desfallecimiento de los padres en su función ante un hecho disruptivo sería potencialmente traumático. Si consideramos el traumatismo una violenta

experiencia de excitación, ¿podríamos nominar así a las consecuencias que produce lo traumático vivido por los padres, al dejar al hijo desamparado?

Solo se verá a posteriori en el trabajo analítico con el niño, en transferencia podrán desplegarse las preguntas y ensayar respuestas.

Al escribir sobre Profilaxis mental de las relaciones familiares patógenas, Dolto analiza la cuestión de las experiencias vividas por el niño y lo dicho en el ámbito familiar, exponiendo su punto de vista en estos términos:

Lo que importa no son los hechos reales vividos por un niño (tales como aquellos de los que otros podrían ser testigos) sino a la vez el conjunto de las percepciones que tiene y el valor simbólico que se desprende del sentido que esas percepciones toman para el narcisismo del sujeto. Ese valor simbólico depende mucho del encuentro de una experiencia sensible nueva, de verdad y las palabras justas o no, que serán o no pronunciadas al respecto por las personas a quien el niño escucha. Estas palabras o su ausencia, se conservarán o reaparecerán en su memoria como representaciones, verdaderas o falsas, de la experiencia vivida (2005, p. 21).

El dolor de los padres tiene efectos diversos en los hijos pero no es inocuo y al escucharlos nos cuestionamos: ¿Qué hacer con el dolor de los padres?

Varias vías se abren: ¿retomar la referencia al hijo y obligar a cerrar ese camino de elaboración personal?; ¿proponer hablar del dolor siendo soportes del despliegue de una posible simbolización?; y cuando el dolor no es dicho, ¿nombrarlo y ofrecer palabras para el relato que llega despojado de toda carga afectiva?

Optar por una respuesta al dolor de los padres vuelve a dejar en evidencia la complejidad de la presencia de los padres en el tratamiento psicoanalítico con niños y la actualidad de la pregunta por el lugar que les cabe en él.

Referencias bibliográficas

- BLEICHMAR, H. (1983). *El narcisismo. Estudio sobre la enunciación y la gramática* inconsciente. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- BLEICHMAR, S. (2010). *Psicoanálisis extramuros. Puesta a prueba frente a lo traumático*. Buenos Aires: Editorial Entreideas.
- BRAIER, E. (2003). Las heridas narcisistas en el trauma psíquico temprano. Teoría y clínica. Trabajo presentado en el *I Congreso Europeo de Psicoterapia*, Barcelona. Recuperado de <<http://intercanvis.es/pdf/06/06-03.pdf>> el 15 de octubre de 2013.
- CASAS DE PEREDA, M. (2007). *Sujeto en escena. El significante psicoanalítico*. Montevideo: Isadora ediciones.
- DIATKINE, R. (1995). El *après-coup* del traumatismo. *Revista Psicoanálisis con Niños y Adolescentes*, 8, Coord. Rodolfo Urribarri. Buenos Aires: Editorial Gráfica Senda.
- DOLTO, F. ([1981] 2005). *La dificultad de vivir*. Barcelona: Gedisa.
- ECHEBURÚA, E. (2004/2009). *Superar un trauma. El tratamiento de las víctimas de sucesos violentos*. Madrid: Ediciones Pirámide. Colección Psicología. 1.^a ed.
- FLESLER, A. (2007). *El niño en análisis y el lugar de los padres*. Buenos Aires: Paidós.
- LACAN, J. (2007). «Dos notas sobre el niño». En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Editorial Manantial
- LAURENT, E. (2011). El niño ¿el resto? En Goldber, S. y Stoisa, E. (comps.) *Psicoanálisis con niños y adolescentes 3. Encrucijadas de la práctica psicoanalítica*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- LEVIN, E. (2000). *La función del hijo. Espejos y laberintos de la infancia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- NASIO, J. D. (2009). *El libro del dolor y del amor*. Buenos Aires: Gedisa.
- PEUSNER, P. (2006). *Fundamentos de la clínica psicoanalítica lacaniana con niños. De la interpretación a la transferencia*. Buenos Aires: Letra Viva editorial.
- PONTALIS, J. B. (1978). *Entre el sueño y el dolor*. Buenos Aires: Sudamericana.
- SAFOUAN, M. (2003). *Lacaniana: los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*. Buenos Aires: Paidós.

El dolor, ¿una forma de aprendizaje?

ANA LUCÍA SILVA¹

Resumen

El presente trabajo analiza y sintetiza las concepciones de enseñanza y aprendizaje y su relación con el concepto de dolor. Los temas abordados están vinculados entre sí, con elementos teóricos para el análisis de estos conceptos.

Se realiza un recorrido por los concepciones de: el yo, el cuerpo, el dolor, la enseñanza y el aprendizaje. La palabra dolor proviene del latín (*dolor-doloris-dolore*), definida por el *Diccionario de la Real Academia Española* (2001) como «sensación molesta y aflictiva de una parte del cuerpo por causa interior o exterior» y además como «sentimiento de pena y congoja que se padece en el ánimo». Pero existen definiciones más complejas como lo es la de la Asociación Mundial para el Estudio del Dolor, Organización Mundial de la Salud, entre otras. Para el psicoanálisis el dolor es uno de los conceptos fundamentales relacionado con el cuerpo.

Este artículo da cuenta de cómo el dolor legitima al individuo, su existencia en el proceso de aprendizaje le permite identificar, aceptar o rechazar las diferentes formas de resolver problemas.

El yo, la enseñanza y el aprendizaje

Resulta complejo escribir acerca de la enseñanza y el aprendizaje desde las teorías psicoanalíticas donde los autores predominantes son Freud y Lacan. Ambos desarrollan conceptos que son contrarios a las teorías que ligan al aprendizaje con la naturaleza. Las teorías de estos autores son únicas y actuales, en tanto que permiten construir una visión de las diferentes formas de entender el aprendizaje. Pero sin embargo no podemos decir que ahonden en aspectos del aprendizaje. El lugar de la enseñanza es un lugar de conflictos ya que sin ellos no hay aprendizaje:

Pues bien, el aprendizaje, tal como lo demuestra el análisis, es eso, y ante eso nos hallamos con los primeros descubrimientos analíticos: el trauma, la fijación, la reproducción, la transferencia. Lo que en la experiencia analítica denominamos intrusión del pasado en el presente pertenece a este orden. Es siempre el aprendizaje de alguien que lo hará mejor la próxima vez. Y cuando digo que lo hará mejor la próxima vez, es que tendrá que hacer algo completamente distinto (Lacan, 1954, p. 135).

1 Profesora de Matemáticas. Colaboradora honoraria del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

Lo cual se repite en una entrevista titulada «Las claves del psicoanálisis» (Lacan, 1957):

Vea cómo se nos presenta todos los días el aprendizaje por la experiencia en el niño: él pone su dedo sobre la sartén, él se quema. A partir de allí, se pretende, a partir de su encuentro con lo caliente y lo frío, con el peligro, no le queda más que deducir, poner el andamiaje de la totalidad de la civilización.

Es un absurdo: a partir del hecho de que él se quema, es puesto frente a algo mucho más importante que el descubrimiento de lo caliente y de lo frío. En efecto, que él se quema, y siempre se encuentra alguien que le hace, sobre eso, todo un discurso (Lacan, 1957, p. 42).

El aprendizaje realizado por un niño todos los días es a través de la experiencia, dando el ejemplo de que si un niño pone su dedo sobre la sartén, se quema. Lacan entiende que el aprendizaje no es posible desde un lugar pasivo. El yo se somete, se convierte en esclavo porque prefiere la verdad y el conocimiento, prefiere la vida, la libertad. Al desafío no teme.

El aprendizaje depende de si el yo del sujeto asume la falta, asumir la falta del goce de un saber completo. ¿Es posible que desde su falta, un sujeto enseñe al otro? El enseñar implica transitar sobre la dificultad del acto de enseñanza reconociendo las resistencias y los límites. Una enseñanza debe ser articulada. Esta articulación se basa, en el abordaje de Lacan, en la estructura del inconsciente en relación con el imaginario, el simbólico y el real, contemplando las relaciones entre el lenguaje, el cuerpo, el deseo y el dolor. De esta manera, el proceso de enseñanza y aprendizaje puede entenderse como una máquina receptora de conocimientos donde el otro (el que enseña) dispensa saberes que provienen de su psique y de su inserción en el medio.

Freud plantea que el enseñar como una de las profesiones imposibles (Freud, [1937]1991, p. 249), sin embargo, imposible no implica que sea irrealizable sino que marca el acto de enseñanza como una tarea que Lacan ha pensado como:

[...] algo muy problemático, y que a partir del momento en que uno es llevado a tomar el lugar que ocupó detrás de esta mesita, no hay ejemplo de que sea apto para ello, al menos en apariencia. En otras palabras, como bien hizo notar un gran poeta americano, nunca se vio a un profesor fallar por ignorancia (Lacan, 1954, p. 310).

¿Es válido pensar que el docente es un eslabón en la cadena del saber a transferir de una generación a la otra?

Ante todo es importante destacar:

[...] que la única enseñanza verdadera es aquella que consigue despertar en los que escuchan una insistencia, ese deseo de conocer que solo puede surgir cuando ellos mismos han evaluado la ignorancia como tal en cuanto ella es, como tal, fecunda y también del lado del que enseña (Lacan, 1954, p. 310).

El que enseña escucha, reflexiona con el otro de forma individual o colectiva, les enseña a enfrentar y resolver problemas. Por lo tanto:

El que enseña forma al otro y lo transforma en su otro, labor que realiza a través de discursos sosteniendo un saber, acto que en considerables ocasiones es involuntario. Si recordamos el mito de la caverna donde los hombres han estado encadenados sin poder cambiar, el enseñar es mostrar la luz para que el sujeto pueda asumirse en falta. [...] Este discurso del otro no es el discurso del otro abstracto, del otro en la diada, de mi correspondiente, ni siquiera simplemente de mi esclavo: es el discurso del circuito en el cual estoy integrado. Soy uno de sus eslabones (Lacan, 1954, p. 141).

Relación experiencia-saber-noción del yo

Lacan continúa el desarrollo de la teoría de Freud estableciendo principios propios. Para explicar la teoría freudiana Lacan basa su producción teórica en muchas disciplinas; utiliza la lingüística, la lógica, la matemática, la antropología, la filosofía e interpreta a diversos autores estableciendo su enfoque. El seminario 11 (1951) de Lacan; *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, es lo que él llama un retorno a Freud como lo indica su título. El psicoanálisis de su época había quebrantado los principios freudianos fundamentales. El siglo xx es un siglo racional y científico, en el que prevalece el desarrollo del saber y Freud es el autor que incursionó en la psique humana.

Sócrates es quien sostiene que el saber debe vincularse a «exigencias de coherencia, saber previo a todo progreso ulterior de la ciencia en cuanto experimental» (Lacan, 1951, p. 14). ¿Con la experiencia se hace ciencia?; la historia ha demostrado que no es así necesariamente. ¿Con experiencia se sabe la verdad?; ¿con la experiencia se comprueba la noción del yo? Han sido muchos los autores que se han dedicado, a lo largo de historia, a estudiar el sujeto.

Una concepción preanalítica existente antes de Freud se introduce para producir una conmoción, un cambio que termina por descartar todo lo anterior producido referente a la noción del yo. Esta noción, a través de filósofos, nos han llevado a una noción formal entendiendo el yo como una sustancia posible de ser estudiada científicamente. Esta especie de reflexión empieza con los psicofísicos quienes no consideraban científicamente válida la noción del yo.

El yo² como noción ha sido elaborada con el correr de tiempo y el aporte de diversos autores. Al respecto las «...prácticas meditadas y voluntarias mediante las cuales los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que procuran transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra» (Foucault, [1981-1982] 2005, p. 57). Esta noción del yo en la que el hombre cree saber, un saber ilusorio donde el hombre vive, trasciende en este mundo en una ambigüedad entre saber y la verdad.

Con Freud, emerge una nueva noción del yo, entendido de diferente forma a cómo se hacía en la época de Sócrates. «El inconsciente escapa por completo

2 La comprensión del yo en Freud es posible leyendo y analizando el desarrollo de la segunda tópica establecida en sus tres textos; *Mas allá del principio del placer* (1920), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) y *El yo y el ello* (1923).

al círculo de certidumbre mediante las cuales el hombre se reconoce como yo» (Lacan, 1951, p. 18). El sujeto no puede confundirse con el individuo. Cuando hablamos de individuo hablamos del animal humano y cuando hablamos de sujeto lo hacemos en forma subjetiva. Entonces: ¿qué provoca la subjetividad en los individuos?, ¿qué importancia tiene esa subjetividad para el ser?

El individuo en cuanto organismo vivo y el sujeto es aquello no-orgánico pero si vivo (Lacan, 1951, p. 19) donde el yo es el centro. El individuo cree en sí, cree que es él, pero Freud en su obra *Psicología las masas y análisis del yo (1921-1992)* advierte que el yo deja de ser ese yo para elaborar el yo de masas.

La noción del yo ha cambiado, el hombre ha cambiado, ha tomado conocimiento de la relación con él mismo. El psicoanálisis tiene conceptos que son la causa de su existencia, la experiencia analítica no refiere a los intercambios de fuerza; en esa experiencia analítica se debe tener cuenta que la verdad debe salir a la luz. Bajo este fenómeno Lacan sostiene que: «Toda ciencia surge de la utilización del lenguaje que es anterior a su constitución y la acción analítica se desenvuelve en esta utilización de lenguaje» (Lacan, 1951, p. 36). Para el pensamiento causal (estímulo-respuesta) la finalidad no existe pero existe una estructura que está dominada por el orden; el orden tiene que ver con la función simbólica, una función que interviene en todos los momentos y en todos los grados de su existencia. Es una función que da en su carácter universal la totalidad en el orden simbólico, se llama un universo.

Cabe preguntar; ¿cuántos símbolos constituyen un universo simbólico? (Lacan, 1951, p. 51). En toda sociedad opera, desde sus inicios, una función simbólica, y el sujeto que está inserto en esa sociedad no puede salir de esta función. Cuando se intenta hacer científica la función simbólica entonces se generan problemas porque no se puede pensar la función simbólica como un mecanismo ya que no somos máquinas; somos seres con poder de decisión, con multiplicidad de opciones. Pero, ¿es esto así? En la actualidad, una máquina no es lo que era en el siglo XIX; en la actualidad puede decirse que esa multiplicidad de opciones existe pero el espíritu del hombre está encadenado. Nuestros pensamientos, nuestras acciones, nuestra forma de ser se constituye en una sociedad.

En este sentido, Hyppolite en su intercambio con Lacan sostiene:

[...] la universalidad estaba ligada al simbolismo mismo, a la modalidad del universo simbólico creado por el hombre. pero se trata por lo tanto, de un apuro forma. su palabra universalidad quiere decir básicamente que un universo humano afecta necesariamente la forma de la universalidad, atrae una totalidad que se universaliza (Lacan, 1951, p. 57).

Lo estructurado, de cierta forma, es lo que hoy genera marcas en las decisiones del hombre, por ejemplo: las instituciones. Es posible ordenarnos elementos diversos de la transferencia, para poder hacerlo se debe partir de la palabra, es decir, de la definición para la creación del concepto. «En la experiencia captamos la transferencia tras diferentes aspectos, psicológicos, personales, interpersonales: se produce de manera imperfecta, refractada, des-acelerada» (Lacan, 1951, p. 60).

La función del yo

Lacan expone la función del yo como la función que «sirve para mantener el sentido de la experiencia simbólica particularmente pura, la del análisis» (Lacan, 1951, p. 61). El yo es un aspecto del sujeto, un aspecto imaginario, por eso fracasan todas las filosofías de la naturaleza al tratar de explicar la función de yo. Somos yo, tenemos experiencia de él y él guía esa experiencia. La experiencia no es del orden de lo real sino que es del orden de lo imaginario.

En el hombre la función del yo tiene características diferentes. Freud escribe *Más allá del principio del placer* con el objetivo de darle sentido a su experiencia. La función simbólica del yo es, para Lacan, una función de trascendencia pero donde esta afirmación es ambigua, en palabras de Lacan:

El yo, función imaginaria, en la vida psíquica no interviene sino como símbolo. Nos servimos del yo como el bororó del loro. El bororó dice *soy un loro*, nosotros decimos *soy yo*. Todo esto no tiene la menor importancia. Lo importante es la función que tiene (1951, p. 64).

Todo se ordena en relación con esos símbolos y se constituye de esta manera una estructura. «Las palabras fundadoras que envuelven al sujeto son todo aquello que lo ha constituido, sus padres, sus vecinos, toda la estructura de la comunidad que lo ha constituido no solo como símbolo sino en su ser» (Lacan, 1951, p. 37). Las palabras son símbolos y el lenguaje es un sistema organizado de símbolos del cual el hombre se sirve para comunicarse.

Una subjetividad es definida por Lacan como; «sistema organizado de símbolos que aspiran a aparcarse la totalidad de una experiencia, animarle y dale su sentido» (1951, p. 68). Sin embargo, Lacan sostiene que las resistencias están alojadas en el yo, por ser el lugar donde el hombre aloja lo que Lacan llama «suma de prejuicios que implica todo saber y que cada uno de nosotros, individualmente, arrastra. Se trata de algo que incluye lo que sabemos o creemos saber, porque saber siempre es, en algún aspecto creer saber» (p. 68).

La experiencia analítica entonces es posible situarla en el plano individual. El hombre, a través de esta experiencia, logra enfrentar las resistencias pudiendo acercarse al equilibrio de su yo porque está alterado por la resistencia que le impide ser. «El verdadero yo no es yo... es un objeto: un objeto que cumple determinada función que aquí denominamos función imaginaria» (Lacan, 1951, p. 73).

Los conceptos que nos definen como sujetos tienen que ver con lo que Freud esquematiza en el aparato psíquico. Este aparato pone de relieve la conciencia del sujeto, esta conciencia en la teoría de Freud no se explica de forma biológica, es decir, no se explica a través de impulsos en influjos nerviosos. Esta forma no funciona para la conciencia, tampoco se rige por concepciones religiosas, ni naturales, ni metafísicas sino que es un concepto ligado a algo causal, probable o incierto.

El yo, el cuerpo y el dolor

En el análisis, el sujeto pasa de la ignorancia al conocimiento, sale del plano de lo intuitivo para abrirse camino en el plano de lo simbólico. Es entonces cuando se provoca el saber. Este saber se encuentra en muchas partes y el sujeto piensa, produce y trabaja para estructurarlo.

Entonces, ¿qué puede decir el psicoanálisis respecto del concepto de *conocimiento* y del *aprendizaje*? El psicoanálisis subvierte (altera) el concepto de *sujeto del conocimiento* promovido por cierta lectura de Descartes. A partir de Freud y muy fuertemente desde Lacan, la teoría psicoanalítica sostiene que el «yo no es amo en su propia casa». Esta cita de Lacan apunta a diferenciar la noción de *yo* de la de *sujeto* (Fernández, 2010, p. 108).

Por otro lado, Fernández sostiene que:

Desde el psicoanálisis el «aprendizaje» se da condicionado a su inserción en el orden simbólico; es decir, la emergencia del sujeto humano en su característica fundamental de «apropiarse de» y de «ser apropiado por el lenguaje». Esta noción del sujeto como capturado por un funcionamiento que lo trasciende y por lo tanto del cual no posee pleno control consciente implica una constitución de la subjetividad determinada por el inconsciente (2010, p. 108).

El dolor en el proceso de enseñanza y aprendizaje: ¿de qué dolor se trata?

El vínculo del ser humano con su aprendizaje es algo que sucede a lo largo de toda la vida. El individuo se constituye con todo lo que adquiere por medio de él para poder ser dueño y poder apropiarse de todo aquello que le hace pleno. Es el otro, el que enseña, quien debe desarrollar el placer por aprender. Sin embargo se reconoce que en esta relación de enseñanza y aprendizaje se registran otras sensaciones, entre ellas el dolor.

El dolor. Una sensación que no se rige por las leyes de la lógica, sensación que le da sentido al proceso único de cada individuo, y ciertamente, ligado a experiencias. Una sensación manifestada en su aspecto anímico, ya que estas experiencias conscientes son determinadas en el inconsciente para que luego el individuo pueda enfrentar una nueva situación de aprendizaje.

Al respecto, Freud explica que:

Todos los dispositivos de naturaleza biológica tienen unas fronteras de acción eficaz, fuera de las cuales fracasan. Este fracaso se exterioriza en fenómenos que rozan lo patológico, proporcionando por así decir los arquetipos normales para lo patológico. Hemos hallado al sistema de neuronas con un dispositivo tal que las grandes Q exteriores son apartadas de Φ y, todavía más, de: [sirven a este fin] las pantallas de las terminaciones nerviosas y la conexión meramente indirecta de Ψ con el mundo exterior. ¿Existe algún fenómeno que se pueda coordinar con el fracaso de estos dispositivos? Creo que es el dolor ([1895]2006, p. 351).

Por otro lado, sostiene que las ocasiones de dolor se deben a la relación estímulo-respuesta refiriéndose como:

[...] un acrecentamiento cuantitativo; toda excitación sensible, aun de los órganos sensoriales superiores, se inclina al dolor con el aumento del estímulo. Esto se comprende, sin más, como fracaso [del dispositivo]. Por otra parte, hay dolor con cantidades externas pequeñas, y por regla general está conectado con una solución de continuidad, a saber: produce dolor una Q externa que actúa directamente sobre las terminales de las neuronas Φ , y no a través de los aparatos nerviosos terminales. Todo esto caracteriza al dolor como una irrupción de Q hipertróficas hacia Φ y Ψ , o sea, de Q que son de orden más elevado que los estímulos Φ (Freud, [1895] 2006, p. 351).

Las manifestaciones del dolor en el aprender se presentan en las formaciones del inconsciente que el sujeto amplía como un intento por provocar un cambio. Este cambio genera, eventualmente, angustia o displacer porque el sujeto debe ligar el saber adquirido con el nuevo saber.

El momento en el cual se produce un aprendizaje es fundamental para que el dolor sea aliviado y se sienta el verdadero júbilo de aprender, producto del encuentro entre lo que se conoce con lo desconocido. Sin embargo el dolor puede persistir ante la no existencia de tal encuentro. Para ello es necesario contar con «los estímulos que efectivamente llegan a las neuronas Ψ poseen una cantidad y además un carácter cualitativo; forman en el mundo exterior una serie de cualidad idéntica y de cantidad creciente desde el umbral hasta la frontera del dolor» (Freud, 1895, p.358).

El sujeto pone en consideración la posibilidad de pensar y reflexionar, no sólo la estructura del saber que conforma, sino también como la que puede armar. Es claro que para poder armar la nueva estructura del saber es necesaria «la emergencia de otro objeto en lugar del hostil[...] que la vivencia de dolor había terminado, y el sistema y intenta, instruido biológicamente, reproducir en y el estado que definió el cese del dolor» (Freud, 1886-1899, p. 367).

Lo que en la experiencia analítica denominamos intrusión del pasado en el presente pertenece a este orden. Es siempre el aprendizaje de alguien que lo hará mejor la próxima vez. Y cuando digo que lo hará mejor la próxima vez, es que tendrá que hacer algo completamente distinto (Lacan, 1954-1955, p. 135).

El sujeto es un sujeto dividido entre lo consciente y lo inconsciente. El sujeto no se adapta. El positivismo enfrenta el aprendizaje a través de estímulo-respuesta generando individuos que responden. La idea principal de esta corriente es limitarse a lo puramente observable estableciendo leyes que regulen la conducta. El fundamento teórico es que a un estímulo le sigue una respuesta, resultado de la interacción entre el organismo que recibe el estímulo y el ambiente. Dentro de la psicología esto representó una revolución en el enfoque del psiquismo humano. El psicoanálisis es lo totalmente opuesto debido a que el objeto de estudio de esta disciplina es la conciencia, lo que el conductismo deja por fuera de su objeto de estudio.

La psicología, tal cual la ve el conductista, es una rama puramente objetiva de la ciencia natural. Su objetivo teórico es la predicción y el control de la conducta. La introspección no forma parte esencial de sus métodos, ni el valor científico de sus datos depende de la facilidad con la que nos conducen a una interpretación desde el punto de vista de la conciencia (Watson, 1913, p. 158).

Esta experiencia se construye a través de la repetición, el trauma, la fijación y la transferencia. Es a través de los dolores que el sujeto recuerda mejor, ese aprendizaje produce su propia experiencia. El sujeto se cimienta como ser humano cuando lo simbólico aporta transformaciones.

Referencias bibliográficas

- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2010). Del matema (mathémata-mathésis) y la transmisión. En PUCHET, E. y DÍAZ, A. (comps.) *Inquietud de sí y educación*. Montevideo: Magro Editores.
- FOUCAULT, M. ([1981-1982] 2005). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones Akal.
- FREUD, S. ([1937] 1991). Análisis terminable e interminable. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.). *Obras Completas, XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1921] 1992). Psicología de las masas y análisis del yo. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.). *Obras completas, XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1950] 2006). Proyecto de psicología. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.). *Obras completas, I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LACAN, J. ([1954-1955] 1999). *Seminario Libro II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- (1957). Las claves del psicoanálisis. *Lda. Carmen Nieto* Recuperado de <<http://www.carmennieto.com/claves57.htm>> el 22 de julio de 2014.
- Real Academia Española (2001). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Autor, 22.^a ed.
- WATSON, J. (1913). Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, 20, 158-177.

Arte y dolor



Pablo Caraballo, 2002, Barcelona, Colección privada

Duras con Freud: el dolor psíquico

GINNETTE BARRANTES SÁENZ¹

¿Alguna vez les ha ocurrido que un libro los espere en su mesa de noche varios años antes de pasar a la mesa de trabajo? Tal fue el caso de *El dolor* (*Le Doleur*) de Marguerite Duras que, desde 1996, esperó pacientemente en mi escritorio hasta que un nuevo llamado me hiciera devorar sus páginas.

De entrada, en su prefacio Duras dice: «El dolor es una de las cosas más importantes de mi vida» (Duras, 1993, p. 11). Como lectora, redoblo su gesto de escritora que retoma el diario de su juventud, hasta que ella misma, dolorosamente, instala su escritura en esa interioridad cuyo olvido aguardaba entre sus páginas roídas.

Sin embargo, no habrá una concordancia entre la escritora y la diarista. Su diario son cuadernos de guerra que había guardado en los armarios azules de Neauphale-Château y que milagrosamente han sobrevivido las inundaciones del invierno. Su acto de escritura se ha borrado de su memoria y con este, el apreciado tesoro de lo vivido: «... soy yo quien lo ha escrito [nos dice] reconozco mi letra y el detalle de lo que cuento, vuelvo a ver el lugar, la Gare d'Orsay, los trayectos, pero no me veo escribiendo este diario» (Duras, 1993, p. 11).

Se trata de un impensable, una ruptura entre la diarista y la escritora. Lo había escrito mientras esperaba la noticia de la liberación o la muerte de Robert L., su esposo. Su diario le resulta tan ajeno que llega a decir «... esta cosa a la que aún no sé dar nombre y que me asusta cuando lo releo» (1993, p. 11). Su diario había sido sospechosamente abandonado con el interés de ser destruido, su material se asemeja a la letra del inconsciente que no llega aún a su destino.

La escritora relea su diario y es el ejercicio mismo de lectura lo que le permite escribir la novela, recolocar ese texto de juventud, cuando la revista *Sorcières*, le pide un escrito. Su diario no es cronológico, es un instrumento de su ascesis: «Me he encontrado [reafirma] ante un desorden fenomenal de pensamientos y sentimientos que no me he atrevido a tocar y comparado con el cual la literatura me ha avergonzado» (Duras, 1993, p. 11). Ese desorden es el resto que su novela acoge como punto de ruptura, como ese acontecimiento que ella misma intenta comprender.

¿Qué escritura es esa que no es meramente literatura? Una escritura íntima que no se atreve a dar su nombre y que resulta incómoda, no para la diarista, sino para la escritora. Su acto de relectura se revela como un segundo tiempo, el del pasaje al público de un silencio. Su apego a la temporalidad, en el diario, sostiene la necesidad del recuerdo de una sobrevivencia amenazada que echa mano a Cronos como su lazarillo para atravesar el acontecimiento. Pero, dicho acontecimiento no

1 Profesora de la Escuela de Psicología Universidad de Costa Rica. Psicoanalista miembro de la ÉLP.

está ahí, solo las huellas de los hechos, las marcas, los fragmentos y las ausencias que le permiten volver sobre ese agujero en ella misma.

La diarista dice: «He de tener mucho cuidado y no convertirlo en un acontecimiento extraordinario. Lo extraordinario es lo inesperado. He de ser razonable: espeto a Robert L., que debe volver» (Duras, 1993, p. 11). La escritura del diario se posa sobre la realidad, intenta modificarla, intervenirla y, sobre todo, no olvidarla. Su espera se aferra al tiempo como una premisa de vida. El acontecimiento, por otra parte, será más bien eso que espera, que llega o no llega: «No me he movido de sitio. No hay que hacer demasiados movimientos, es energía perdida, necesito conservar todas las fuerzas para el *suplicio*» (1993, p. 12). Subrayamos este nuevo nombre dado a su espera.

Ella esperaba que Robert L., fuera liberado y saliera en las listas de quienes fueron desaparecidos, huyeron, fueron fusilados o dados por muertos. La lectura de estas listas convierte su vida en un suplicio, pues si no aparece continúa la angustia y hay esperanza; pero si aparece se apacigua su interminable espera y comenzará una nueva. Esta zona de incertidumbre es lo que llamará *el suplicio*: «Él nunca estará si soy yo quien las lee [...] su muerte está en mí. Late en mis sienes. No hay error posible. Detener el corazón, tranquilizarlo, nunca se tranquilizará por sí solo, hay que ayudarlo» (Duras, 1993, p. 13).

Es abril y es la espera misma la que no se puede atravesar con esperanza. Día con día ella misma se convierte en un ritual que exorciza el azar de la aparición y la desaparición de Robert L., como la de un vivo muerto o un muerto que puede desaparecer si no lo busca. Su lucha ahora es con ella misma y con esa potencia que parece otorgarle el acto de su búsqueda, la de dejarlo vivo o darle muerte en su memoria: «Detener la exorbitación de la razón que huye, que se va de la cabeza» (Duras, 1993, p. 13). Su diario cumple esta función de traerla y amarrarla a esta realidad de un abril fugitivo, en la cual ella se hunde pacientemente. Se trata de la guerra, los Aliados avanzan. Y es «abril, ha sucedido en abril [...] El día, la luz del día a raudales sobre el misterio nazi» (1993, p. 13).

El misterio nazi es el acontecimiento mismo que no puede nombrarse, el exterminio que retorna desde los vencidos hacia los vencedores, el agujero de la destrucción de la razón sobre la cual la modernidad se posa, la sin razón de las ilusiones y los ideales, cuyo desencanto no fue ajeno a Freud en *El malestar* civilizatorio.

El dolor y la guerra

Nos detendremos en este punto para dar un rodeo sobre los planteamientos de Ernest Jünger, en su ensayo «Sobre el dolor», 1934, afirma que «El dolor es una de esas llaves con que abrimos las puertas no solo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo» y agrega: «El *dolor* es uno de ellos, es el examen más duro en esa cadena de exámenes que solemos llamar vida» (Jünger, 1995, p. 13). El dolor es variable y cada ser humano lidia con él de manera distinta. En ese sentido el diario de Marguerite Duras es su modo subjetivo de hacer con ese evento que toca al «Ser» y conmina su significación. El diario de M. Duras se convierte en el testimonio de cómo ella lidio con ese dolor.

La discusión de Jünger (1995), fruto del inminente ascenso del nazismo y su examen concuerda con la preocupación de Freud y también la de Duras por el porvenir de la ilusiones y el testimonio de ese malestar íntimo que traspasa el afán civilizatorio cuando este no se regla por lo diverso, sino por una homogeneización de ideales. En ambos autores, se observa una peculiar y novedosa modificación de la relación con el dolor que trataré de desarrollar más extensamente con la novela *El dolor*, cuya primera edición en español fue en 1993.

Veamos las primeras manifestaciones de ese cambio para lo que se ha denominado una nueva sensibilidad hacia el dolor y una zona ineluctable para atravesar cada quien:

- a. Su mecánica y su economía: nos empeñamos en relegar el dolor a una zona ineludible y, sin embargo, nos acosa como una sombra de la cual no podemos sustraernos. Su ineluctabilidad nos espanta y la seguridad y el *confort* se tornan caminos fáciles para salir de dicha zona, donde la vida se somete y solo el arte dejará constancia de ello.
- b. No hay zona afuera del dolor, cuando el dolor se intensifica, no hay seguro, ni orden de derecho, ni valores que nos sustraiga de él. De manera que la búsqueda de ese lugar sustraído del dolor, se convierte como el fin fragmentario e inacabado de toda gran novela. En esta gran novela, nada nos sustrae del azar, ni del desconcierto. Sin embargo, procede de una visión catastrofista o apocalíptica que alimenta al cine y también a la guerra. Pero, sobre todo, del fin de la historia y el entierro de sus espectros futuristas, con una muerte mecánica (*La naranja mecánica*) y ante la cual, los profetas, expertos, estadísticos, magos y sectarismos, etcétera, brindan una zona de protección frente a la amenaza de lo incierto. Lo ilimitado del dolor convoca su medición y su dominio.
- c. El resquebrajamiento de las certidumbres del saber: el saber se agrieta y lo que siempre estuvo allí aparece en los muros como manchas, o sombras. La razón aparece como aquello que puede combatirlo. El dolor aparece como prejuicio, culpa o retroceso y los grandes datos del progreso brindan la seguridad de un «dandismo romántico». La negación del dolor

ha tenido como extremo, en la posguerra, un extremo pacifismo frente a un incremento del armamentismo bélico.

- d. ¿Qué significa vivir?: la nostalgia por una vida sin dolor ha tomado la pregunta de la libertad personal y la emancipación. La conquista de la seguridad nacional frente a la aniquilación lleva a la transformación de la felicidad en bonos y acciones bancarias. Las posibilidades reales son cada vez más transformadas en bienes simbólicos que proveen a la vida de una libertad y una ligereza de la que disfrutamos. El bienestar nos invade como un narcótico y ante ese *confort* individual nuestro goce individual se descuida ante el disimulo de la pobreza, cada vez más relegada a zonas limitadas en su crecimiento.
- e. El dolor hace a la vida: si invertimos esta frase, una lectura neoliberal diría que «la vida hace al dolor». Sin embargo, este «hacer» no busca ahorrarse el dolor, ni tampoco busca el equilibrio que una economía precisa nos brindase. Ante ese amplio bienestar, el dolor parece tener su propia astucia.

En ese umbral extremo es donde Freud, Lacan y Duras han penetrado, junto a otros, esa mirada obtusa que piensa que solo en la persona individual se refleja la traición del espíritu, o lo que pone en riesgo la vida, ante la imposibilidad de hacer viable un lazo, un modo de vivir, un arte, una estética de sí, muy distinto del control disciplinario cuyo instrumento son algunas tecnologías del yo.

Ante este sacrificio ahorrado, el estudio de la tragedia griega y su actualidad, se ha convertido para mí en la vía para estudiar la diversidad de la convivencia, como una manera de afrontar esa zona donde el dolor es empujado hacia la periferia, sus límites, creando una ilusión de bienestar y Salud Mental, estableciendo la muralla de la exclusión. Una uniformidad que concentra a los saludables en una mediana estadística, lejos de quienes no se han ordenado con su pernicioso penetración.

Continuemos con otros puntos del ensayista E. Jünger (1995):

- f. El cuerpo participa como objeto: cuando es lanzado a combatir, escapar o resistir el dolor. El mundo heroico trata de expulsarlo y excluirlo al mismo tiempo que dispone la vida de una manera que siempre se halle pertrechada; pero bajo el acecho de este. Este contacto permanente con el dolor toma tanto la disciplina ascética del santo, como la del guerrero. E. Jünger denomina dicho endurecimiento como una «acercación». El cuerpo tomado como objeto de un combate superior, como máquina, como instrumento o valor, donde el dolor no golpea, sino que es tomado como el núcleo de la vida misma.
- g. Finalmente, frente a esta heroicidad, la superioridad suprema construye un *ethos mortífero*.

En esta zona, el dolor aparece como *pérdida*. No hay conceptos fetiches, no hay equipamientos o disciplinas que lo decanten, ni masas uniformadas, sino este

carácter de «objetización». Una zona de aniquilación, donde E. Jünger (1995) antepone la «segunda consciencia», la capacidad del hombre de observarse y medirse y frente a la cual, cada vez más nos hayamos lejos del acontecimiento, del tiempo y del espacio, donde ocurren los hechos y, por lo tanto, más cerca de su reproducción, repetición y construcción. Somos espectadores del dolor y de una petrificación de la vida en la que el rito suplanta al acto. A esta zona de extinción del deseo, la llamaremos con Freud, la de creer en la guerra, en la extinción y la aniquilación. Años después, el retorno de Marguerite Duras sobre el diario que le ha permitido sobrellevar el dolor, la hace reencontrar sus propias contradicciones, apegada al tiempo de escritura, donde la autora finalmente puede leerse a la distancia del tiempo y su testimonio la sorprende por no tomar el partido tajante que el imperio de la muerte impone a toda posibilidad de desistir de su imposible eternidad.

Duras y el dolor

La escritura durasiana también confronta con esa banalización de la guerra hacia todo aquello que sea el dolor subjetivo, la interioridad de aquellos que estando en uno u otro bando, viven día con día, el impacto destructivo de esa maquinaria generalizada: «De modo que siente una indiferencia absoluta frente al dolor humano, pero se permite el lujo de tener algunos sufrimientos, exclusivos, el pequeño judío y yo le debemos la vida» (Duras, 1993, p. 104).

Su relación con el captor de su marido y su cuñada, no es una relación de amor, sino de una amistad interesada y asesina. Son dos cautivos, uno necesita del otro. Rabier quiere escribir, tener una librería, coleccionar y salvaguardar obras importantes. Ella es escritora reconocida y lo necesita para saber sobre el paradero de Robert L. Él sobrepasa la función policial, no soporta que ella adelgace, siente culpa y trata de alimentarla, ha sobrepasado su relación de contacto con las víctimas hacia una delgada línea donde se revela una intimidad sin nombre. Para ella es el contacto único que la vincula con los camaradas detenidos, para él el contacto con el arte y la cultura. Pese a todo, esa amistad se desarrolla en el miedo mutuo de saberse rehenes uno del otro, sin señuelos. Para ella, un miedo cuya recompensa transitoria es el «deleite de haber decidido su muerte. De haberle ganado en su propio terreno, la muerte» (Duras, 1993, p. 83). En una lucha a muerte, su trofeo es la muerte del otro, no la vida.

Para Duras es la imagen de Robert L., ya muerto, un cadáver en la cuneta con quien se acuesta todos los días. La imagen de una invasión inminente, donde yace apilado con otros esqueletos en Buchenswald. Su dolor se exagera con esa imagen y su presentimiento: «Es el atardecer, ha pensado en mí antes de morir. El dolor es tan grande, me asfixia, no tiene aire. El dolor necesita espacio» (Duras, 1993, p. 13).

El punto y seguido con que inicia su frase nos hace pensar que ese espacio no es su corazón ni el pecho apretado en el cual se hace inextinguible la muerte del que espera, sino más bien un espacio topológico del decir, donde su palabra

pueda ser compartida con otros, más allá de su cuerpo, su mirada y su voz. La otra coordenada es el tiempo, la fuga, la laguna, la fecha, esa memoria que se borra en lo insoportable, en la imposibilidad de situar el dato evidente, el hecho, la fecha que se apunta, la noticia, la lista que se lee uno y otro día. Entre la escritora y el autor hay una desgarradura que a ella misma se le impone en la intimidad de su escritura. No es literatura, es simplemente testimonio, escritura de sí, donde la vida misma se constituye en su decir y es de allí que tomó la fuerza para existir. En este pasaje, precisamente del dolor testimoniado es una fuente literaria; un pasaje entre un «dar cuentas» hacia una ficción, su posterior escritura literaria.

Pero veremos que la escritura de su diario es su pasaje a la novela; Duras nos deja ver otra manera de hacer con ese acontecimiento, pues es la escritora madura, la que se convierte en su lectora y logra situar ese acontecimiento lacunar en su vida. Ya no se trata de ese dolor psíquico que la psiquiatría y el mundo psy han puesto en el lugar de la categoría patológica, de la reclusión y hasta el encierro. No se trata de una categoría general para nombrar ese dolor, ese sufrimiento, sino que se sitúa en la posibilidad de la invención, la palabra que para ella nombre ese padecer, en su propia lengua. Esa habla que no consigue todas las palabras para nombrar su experiencia.

Ella espera a Robert L., quien fue tomado prisionero y debe volver. Es el final de la guerra y ella se cuida de no convertir esa espera en un «acontecimiento extraordinario». Debe conservar todas sus fuerzas para ese suplicio que su diario aborda desde abril. Ella describe en tercera persona esa vida tomada por un tiempo inacabable. Los aliados avanzan en todos los frentes. *«Abril habrá sucedido en abril»*. El ejército rojo prosigue su avance victorioso hacia el sur: «El dolor es tan grande, se asfixia, no tiene aire. El dolor necesita espacio» (Duras, 1993, p. 13).

Se trata de un suplicio. En setiembre de 1944, creó el Servicio de Indagaciones del Periódico *Libres*, desde allí ella trata de indagar sobre Robert L., su espera se hace larga, en abril de 1945, entre un correo y otro, el teléfono o el periódico, la fiebre y dolor de cabeza, ella espera.

Así, segundo a segundo, la vida se nos va también a nosotros, todas las posibilidades se pierden, y de la misma manera nos vuelve y todas las posibilidades renacen. En mí ya no hay lugar para la primera línea de los libros que se han escrito (Duras, 1993, p. 39).

El objeto de esa espera y su nexo con lo esperado, no es íntimo, se va perdiendo, el dolor diluye el objeto de su dolor. Distintas fases del suplicio aparecen frente a esa espera de los que vuelven y los que desaparecieron sin rastro, sin noticia. Ese nuevo rostro desfigurado de lo que llama pospaz, es la muerte racionalizada y organizada y que es desconcertante e indigna. El exterminio metódico, como industria de Estado, hizo su aparición. Un hecho colectivo —y no solo alemán—, un crimen que se extiende a «todos». El martirio alemán es común a todos los hombres.

Finalmente, ella encuentra a Robert L., su identidad se ha desplazado, debe hacerlo vivir, aun a costa suya. «Cuando perdí a mi hermano pequeño y a mi hijo, perdí el dolor, por decirlo así, este carecía de objeto, se cimentaba en el pasado. Aquí la esperanza está entera, el dolor está implantado en la esperanza» (Duras, 1993, p. 65).

Un dolor implantado en la esperanza, no es la muerte, no es la pérdida definitiva, sino su intervalo. Un nuevo dolor sin objeto y con esperanza, Robert L., fue reviviendo. Luego dirá que en 1945, puede mirar Hiroshima, lo primero que puedo leer fuera de su propia vida: «Su modo de mirar, de esforzarse por ver era lo primero que moría en la imagen alemana de su muerte cuando yo lo esperaba en París» (Duras, 1993, p. 67). Un amor que había conocido mejor en su agonía, pero que no bastaba para estar junto a él. Había sobrevivido en esa muerte a pesar de no haber ocurrido.

Luego, vienen los relatos acerca de Pierre Rabier y su aventura colaboracionista. Allí, su propia filosofía moral se pone en duda. Este punto es interesante de su testimonio. Mientras esperaba que su dolor se desinstalara, la esperanza surge como un dolor sin límite. Conoce a Pierre Rabier, de quien espera obtener alguna noticia sobre su esposo. Un hombre de voz inaudible porque su única voz era una prótesis. «*Montada pieza a pieza, calculada*». Era la voz del exterminio, la maquinaria de un nuevo rostro, la máscara de la muerte, la nueva indiferencia frente al dolor humano.

Luego, será apresado y ella misma lo entregará a la Policía y deberá testimoniar dos veces. La segunda vez, ella contará la experiencia de un niño judío salvado por él, frente a la indignación del fiscal y algunos camaradas. Ella quería salvarlo de la pena de muerte a este hombre que había amado en ella su amor por los libros y que, con sus escasas economías, había comprado ediciones originales de grandes escritores. Este apego a ella y sus libros, lo llevaría a la muerte, con sus pequeñas bondades, su fe en la Alemania nazi. Ella no pudo salvarlo, su victimario, fue fusilado en esa Europa donde reverberan los muertos, sobrevivientes y desaparecidos. Un nuevo dolor sin rostro. Un dolor sin rostro había sido implantado en la esperanza con toda su fiereza.

Del dolor, al diario y la literatura

¿Quién o qué es este sujeto de la escritura del diario? Marta Labraga (2011), en *Sujeto y escritura y el yo extranjero: Alicia Migdal y Marguerite Duras*, nos dice que frente al dolor y el padecer, la psiquiatría prefiere la reclusión y la coerción y con ello homogenizar al sufriente. Su síntoma se torna inaudible, pierde su capacidad de decir sobre sí mismo, para devenir una enfermedad. La escritura requiere del acto, requiere la construcción en la lengua de cada uno como acto de destrucción del dato, la fecha y a la vez de apropiación subjetiva. Así ese llamado sujeto de la escritura, donde aparece ese yo-ella durasiano, se apropia de lo dicho, de los acontecimientos narrados, mediante un yo de la enunciación que trabaja con esa «ella» impersonal. Concluye que en Marguerite Duras: «una escritura a distancia del lector, pero que le habla dando la impresión de un sujeto que dice una verdad del deseo y del dolor, desde un yo impersonal al yo biográfico» (Labraga, 2011, p. 289).

Por ello puede ser una escritura fragmentaria, lacunar, basada en lo artificial y elusiva. No hay un intento de generalizar una verdad sobre lo humano, sino que más bien esta fragmentación hace una crítica política a ese intento nazi de modelizar a la especie humana. Se trata de bordes entre lo poético que se deshace de un yo omnisciente y donde la discontinuidad marca al lector, algo se escapa y hay un imposible de escribir... un real no cesa de no escribirse.

Volvamos al diario: «Ni siquiera avisar que no valía la pena seguir esperando, que estaban muertos ni siquiera atajar la esperanza, dejar el instalarse el dolor durante años. En el caso de los deportados políticos actuaron del mismo modo» (Duras, 1993, p. 87).

Una esperanza con tope, sin real, continúa como una herida abierta que no cicatriza.

Ella, su cautiva, es también su policía: «Pero yo en pocos días, me he vuelto tan prudente como él, me he convertido en su policía, el que causará su muerte. A medida que aumenta el miedo corrobora esta certeza: está en mis manos» (Duras, 1993, p. 91).

¿Qué sería este diario sin un sujeto que recuerde haberlo escrito? Sin embargo, ¿cómo recuerda su autoría? Las patologías de los límites retoman las «figuras límites» de la psicopatología respecto a la representación de ese «sí mismo» desde el cual Duras escribe: ese diario es suyo: «En la raíz de toda palabra dirigida, existe la posibilidad de hablarse» (Chiantaretto, 2011, p. 12). Sus fragmentos de escritura toman forma en su diario, son leídos después por la autora, no por quien los ha escrito presa del dolor. Se produce una nueva experiencia del testimonio entre el lector y el autor, que en este caso es ella misma desdoblada en su escritura. Su diario es una toma de distancia que pasa a la literatura, le piden que escriba algo de su juventud. En este contexto de lectura es autorreferencial, como dispositivo de escritura, su voz demanda un otro que la escuche —un sujeto se habla— y convoca la mirada con su diálogo interior. Para Chiantaretto, la

lectura analítica pone en juego el escrito como un objeto, como uno indivisible, encontrando su vida propia, su poder de interpretación, su espacio proyectivo, ofrecido al lector como un doble de la persona del autor. Este redoblamiento es llamado por el autor como «la puesta en escena de una fantasía de *autoengendrado*» (2011, p. 15) que a la vez es un llamado al otro para existir. La «escritura de sí», no es biográfica, sino que reivindica una unidad indivisible, versus un yo plural y relacional; testimonia una identidad. La que escribe es Duras, aunque no reconozca haberlo escrito. El escrito es el cuerpo del enunciado y la escritura, el cuerpo de la enunciación. La persona que sostiene al autor es el cuerpo-enunciador, juega con la escucha del otro, solicitando una garantía de una escucha y mirada, generando la paradoja de solicitar al otro la garantía de existir: *autoengendramiento*.

Una paradoja eficaz cuando el sentimiento de existir es amenazado. Duras puede relatar que ella tras la máscara ve en el censor algo de ella misma: su amor por la literatura y en ella misma ve la máscara con la que se recubre esa mujer que lo seduce para delatarlo. Pero su revelación resulta insostenible en un dispositivo legal.

El taller de escritura, como sostiene Manuel Alberca (2000), que es el diario y su hacer tiene que ver con el olvido, tiene un flujo temporal que lo diferencia de otras escrituras que apuntan a lo íntimo, como algo difícil de cernir, especialmente cuando se lo distingue de lo privado o lo público. En el caso de Duras, su diario es impersonal, tiene notas de escritura, fragmentos, el recuento de los días de interminable espera de la noticia sobre la desaparición de Robert L. Su acto de publicación cobra importancia cuando le solicitan publicar algo de su juventud y se convierte, en ese momento, ya no en diario secreto sino en lo íntimo de ella misma, sometido a la auscultación de una autora. Una intimidad propia que le revelará el secreto a ella misma: su posición ya no militante sobre el bien y el mal. Rabier, ya no era ese nazi que ella había seducido para saber algo de Robert L., no era del todo condenable, sino que había en él mismo algo de ese «sujeto-fragmentado» que no era del todo bueno o malo. Sin embargo, su testimonio pasado al público, en el tribunal, fue recibido como un acto colaboracionista. Lo interesante de su dolor es que es capaz de conmoverse por ese otro desconocido y su gesto no se queda en la intimidad de lo secreto que ha escrito, sino que sale a la luz, ese «algo», eso que la guerra misma polariza y no deja ver.

Había en el caso de Rabier algo que lo hacía estar más solo que otros. Aparte de la librería de arte, Rabier debía esperar el final de una pesadilla. Pero de eso no me habló nunca. Si había adoptado la identidad de un muerto, si había robado la identidad de ese joven muerto en Niza, tenía que ser porque había, en los años precedentes, en la vida de Rabier, un acto criminal, un episodio no resuelto, y todavía punible por la justicia. Vivía con un nombre prestado. Con un nombre francés (Duras, 1993, p. 95).

Ese hombre no tenía voz, una voz audible, anota ella, su voz era una prótesis, montada, calculada. Ella fue su error, porque encontró en ella un auditorio

que nunca había tenido, ella lo califica de «incansable». Ese extremo lo hace cometer las imprudencias que le llevarían a su propia ejecución. Al punto que frente al banquillo de los acusados, dirá de ella y D.: «Han sido enemigos leales» (Duras, 1993, p. 99).

Esa indiferencia frente al dolor humano, le causa vergüenza y miedo. Cuando ella testimonee en el proceso hablará no solo del policía de la Gestapo, sino de ese hombre que conoce, eso desespera al fiscal. La sala está contra ella. Cómo nombrar esa vergüenza de ser quien acusa y defiende al mismo tiempo, cómo decir que es el mismo apego que sentía por ella el que lo llevaría a su propia muerte. En 1945 el verano llegaría a Europa con el dolor reverberado de los muertos de los campos de concentración alemanes, para ella, eso que le dicen sus amigos, esta firma ilusoria de la sanción que a veces toma formas etificantes, otras esconde en la filosofía moral, lo que solo es la función policial. A sus ojos él es mi Providencia, para ella, simplemente una función: dar muerte a todo lo que no sea nazi, que se revela en su pobre humanidad, la ocasión de su escritura para la sobrevivencia, cuando cae prisionero, ella es llamada como testigo, sabe que ese hombre amaba los libros, que nunca leyó o tal vez nunca leería, compraba originales, y a su aire de señor, se sumaban sus bondades ocasionales.

Freud en su carta de respuesta a Einstein, «¿Por qué la guerra?» ([1932]1986), retoma el texto «De la guerra y la muerte. Temas de actualidad» ([1915]1986), escrito poco después del inicio de la Primera Guerra Mundial, plantea que la tarea práctica es resorte del estadista y no del psicoanalista, ¿cómo resolver los estragos de las guerras? La «muerte del enemigo» satisface una inclinación pulsional. Todo lo contrario a lo que señala Duras, pues para ella no solo la desaparición y aparición de Robert L. fue espantosa, sino conocer al supuesto enemigo desde su intimidad, pese a que la violencia bruta haya migrado hacia la violencia del derecho que se impone, ya no desde el uno, sino desde el todos unidos por sentimientos comunitarios. Se transfiere poder a una unidad.

Por paradójico que suene, habría que confesar que la guerra no sería inapropiada para establecer la anhelada paz «eterna», ya que es capaz de crear aquellas unidades mayores dentro de las cuales una poderosa violencia central vuelve imposible ulteriores guerras (Freud, [1932]1986, p. 191).

El derecho viene a ser esa poderosa instancia central, junto con el Estado, mediadoras de la violencia. A ella se le otorgan tanto la compulsión de la violencia como las ligazones de sentimiento (identificaciones). No solo las pulsiones del eros, sino las de destruir y odiar. El amor para Freud tiene su costado de apoderamiento y estas pulsiones no están polarizadas y en la guerra sus motivos se entremezclan. Hallan placer en destruir y si esas aspiraciones se entremezclan con ideales o pulsiones eróticas facilita su satisfacción. La pulsión de muerte deviene en destrucción, si se dirige hacia fuera. Pero también puede interiorizarse. La sociedad humana descansa sobre esos lazos que Freud llama identificaciones y sus relaciones comunitarias. La utopía declarada de Freud es la «razón» como una manera de domeñar de las pulsiones destructivas.

Pero más allá de los ideales heroicos que se alzan contra la guerra, la indagación freudiana, lo que más nos subleva de la guerra es que ella contradice en sí misma todas esas características y nos impone la cultura. Esas ediciones salvadas por un nazi, ese gesto lector y preservador de un rostro antes desconocido entre su máscara, nos recuerda con Duras y Freud, que no repudiamos su crueldad, sino esa esperanza utópica que levanta en nosotros mismos y que justifica nuestra angustia.

A Duras, esa certeza le vino de la reescritura de su diario, es decir, de su duelo cuando mira la juventud y sus escritos desperdigados, cuando entiende como Freud, que todo aquello que hace cultura y por lo tanto, hace habitable la vida de los hombres, trabaja contra la guerra.

Duras con Freud

En el texto «De la guerra y la muerte», Freud ([1915] 1986) advierte sobre las confusiones y desorientaciones sobre el significado de la guerra. Esa maquinaria de la disolución que Susana Sontag (2010) aborda con el Diario de Virginia Woolf de 1938, diciendo que las mujeres no la disfrutaban. Duras testimonia lo contrario. El único patrimonio de ese dolor puede ser la tolerancia ante las diferencias. Pero ello no es sin la ambivalencia, es decir, sin resolver los componentes sádicos y eróticos de la violencia que se traspasan en pulsiones sociales. La vida y la cultura exigen parte de esa renuncia, pero la guerra trae un quiebre de la *eticidad*. Entendida esta como una «ceguera lógica» ante la cual surge lo más brutal y arcaico. Y ante el cual el inconsciente muestra que solamente concibe la muerte ajena y no la propia. Si se lo hace a un lado de la vida, el inconsciente cree en la inmortalidad.

Si solo es la vida la que puede apostarse y no la muerte, si se pierde este juego, nos dice Freud, solo queda la ficción como el sustituto de aquello a lo que apunta la vida. Esa es la diferencia entre el diario escrito en la guerra y la mirada echada hacia atrás de la autora. En la guerra si sobrevivimos, necesitamos de esa segunda vez, de la segunda muerte, para relanzar la apuesta.

El punto de mayor concordancia entre Duras y Freud es la desmentida de la muerte (*Verleugnen*), cuando la muerte ya no es una contingencia. Su realidad inminente nos obliga a creer en la muerte, dice Freud. Nos paraliza y el otro se torna un enemigo, un extraño. Ese fragmento de amenidad que cada cual lleva adherido y que tiene que ver con el odio y el amor del «amado», ya no puede arrebatar a la muerte ese propósito de cancelar la vida. La muerte no puede ser desmentida. Ante el anhelo de inmortalidad, sin ese horizonte de la segunda muerte, surge el odio, el enemigo. En este filón de sensibilidad ética, surge ese desconocimiento, esa negación (*Verneinung*) que no conoce la muerte propia sino la del otro. Ante esa angustia de muerte, surge el despliegue heroico o el más feroz sentimiento de exterminio.

Un año más tarde, en «La transitoriedad», Freud ([1916] 1986), retorna sobre este tema en su encuentro con el poeta taciturno, Rainier María Rilke, ya no sobre este punto de que la guerra que no nos deja desmentir la muerte, sino que nos obliga a creer en ella. Freud insiste en la exigencia de la eternidad y la caducidad de lo bello y lo perfecto.

El duelo desvaloriza el goce de lo bello a favor de una duración absoluta. La guerra nos roba la belleza, frente a la perdurabilidad, nos obliga a una renuncia perenne. En ese intersticio, está la grieta entre la caducidad y lo transitorio, Freud coloca la destrucción de la guerra y el duelo. El diario de Duras es su testimonio. Y allí, Duras nos confronta con un amor extraño e íntimo por el enemigo (parecido al del filme de Patrice Leconte), ella no se siente una colaboracionista por reconocer ese paradójico sentimiento, sino que es su mirada a eso que ella misma no ha escrito, lo que le permite situarse como cómplice, pues en ella misma, ese extraño, colaboracionismo no reconocible: entre la Resistencia y el colaboracionismo, está la guerra y su exigencia de una maquinaria que desmiente la belleza de lo caduco.

Ante esa zona densa, aparece el aburrimiento y el desencanto. Para E. Jünger (1995), estas zonas de la que la literatura de ciegos anda buscando responsables y ante el cual la salud suprema y los ideales de felicidad han forjado una nueva y peor enfermedad: la normalidad.

Referencias bibliográficas

- ALBERCA, M. (2000). *La escritura invisible. Testimonios sobre el diario íntimo*. Madrid: Sendoa.
- CHIANTARETTO, J. F. (2011). *Trouvée en soi la force d' exister. Clinique et écriture*. París: Éditions Champagne Première
- DURAS, M. (1993). *El dolor*. Barcelona: Plaza & Janés.
- (2006). *Cahiers de la guerre et autres textes*. Édition établie par SOPHIE BOGASET et OLIVIER CORPET, París: POL/Imec.
- FREUD, S. ([1915] 1986). De la guerra y la muerte. Temas de actualidad. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.). *Obras completas, XIV*, Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1916] 1986). La transitoriedad. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.). *Obras completas, XIV*, Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1932] 1986). ¿Por qué la guerra? En ETCHEVERRY, J. L. (trad.). *Obras completas, XXII*, Buenos Aires: Amorrortu.
- JÜNGER, E. (1995). Sobre el dolor. En *Ensayos sobre el dolor*. Barcelona: Tusquets.
- LABRAGA DE MIRZA, M. (2011). El sujeto de la escritura y el yo extranjero. MIGDAL, A. y DURAS, E. *Escrituras del yo. Revista de la Biblioteca Nacional, Uruguay*, 4 (5), 283-297.
- REAL, M. (2010). El tiempo en la terapéutica antigua y cristiana y sus implicancias para el psicoanálisis. En PUCHET, E. y DÍAZ, A. (comps.). *Inquietud de sí y educación. Hacia un replanteo de la Filosofía de la Educación*. Montevideo: Grupo Vmagro editores.
- (2012). Tres problemas afines de una filosofía a martillazos y un psicoanálisis. En DÍAZ, A. y CALABRIA, R. (comps.). *Actualidad de Nietzsche: a propósito de los fragmentos póstumos*. Montevideo: CSIC, Universidad de la República.
- SONTAG, S. (2010). *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Debolsillo.

El dolor tiene muchas caras...

La subjetividad comprometida: fragmentos para una estética del dolor

ANA HOUNIE¹

Imagen 1



Fuente: <http://www.psico.edu.uy/sites/default/files ftp/revista_valecuatro/no6_marzo-abril2011.pdf>

En *El arte de estar despiertos*, Eduardo Steiner² (1998) invita a la imaginación a instalarse en los inicios de una vida humana:

Mundo de *impresiones*, luces y sombras, sonidos y silencios que atraviesan las aguas maternas, timbres de voces que comienzan a repetirse, frases rítmicas que llegan desde un corazón que late contundente allí muy cerca; sensaciones trazadas por sus propios movimientos que danzan al son del cuerpo que le acuna y sostiene, degustación de la piel pulgar y del líquido del mar que navega. En fin, experiencia sensible; la vida es esa incertidumbre que comienza a develarse por los sentidos.

Contracciones: movimientos estimulantes e imperativos que imprimen otros ritmos al cuerpecito breve, presiones y texturas que abren la puerta a lo desconocido. Desalojo de aguas que bajarán turbias. La piel impactada por la ausencia de aquella tibieza que ya se sentía eterna. Abismo. Salto al vacío. Sensación de caída. Explosión de intensidades (superficies, temperaturas, luces). Bocanadas de aire que invitan a la vida, voces susurrantes que buscan acariciarle el alma y la piel de unos brazos que endulzan la suya rodeándolo como aquellas aguas

1 Es doctora por la Universidad Complutense de Madrid en la línea de investigación de Psicoanálisis del programa de Doctorado de la Facultad de Filosofía. Es profesora agregada, investigadora responsable del grupo Clínica Psicoanalítica y lazo social y cocordinadora del Programa Clínica Psicoanalítica y fronteras disciplinares del Instituto de Psicología Clínica, Facultad de Psicología, Universidad de la República.

2 Eduardo Steiner es músico y exdocente de la Facultad de Psicología.

tibias. Poco a poco el mundo comienza a ensancharse; los labios, la lengua, las encías, le instalarán en un nuevo paraíso; algunas voces queribles comienzan a musicalizar sus horas, y en la arcilla difusa de luces, sombras y contrastes sus ojos aprenden a tallar otras miradas que titilan desde rostros sonrientes y cercanos. Y los colores... y el movimiento... las canciones de cuna... los gestos y posturas... las entonaciones... los ritmos... la intensidad de la vida comienza a desplegar su hechizo en cada escena del arte cotidiano.

Experiencia estética —decían los griegos— es aquella que se alcanza a través de los sentidos y de eso parece tratarse buena parte de los inicios de la vida. Señales que llegan también desde el mundo que late debajo de la piel y se expresa en el anhelo de alimento, contacto, movimiento, excreción, abrigo, así como estados emocionales que comienzan a adquirir sentido en los vínculos; las miradas y los olores, las escuchas, los balbuceos y silencios, los contactos, los sabores —formas múltiples del reconocimiento, de recibir y conceder lugares— se irán tejiendo en torno a las distancias y encuentros de los cuerpos. Y a partir de los encuentros comienzan a reconocerse diferencias y similitudes que pasan a enriquecer la experiencia sensible. *Vemos la vida cotidiana a través del cristal de la dimensión estética* (Steiner, 1998).

Pero esta experiencia, que incluye en su arrojamiento sensaciones de intemperie, de separaciones impuestas, de pérdida, no es sin dolor. En una aproximación a este mismo tiempo, Freud (1920) había ubicado al dolor como vivencia ineludible y al olvido en el comienzo del proceso de exclusión de lo penoso, haciendo de este movimiento de separación, un concepto pilar de su teoría al que llamará *represión* y definirá como una repetición de la fuga primitiva ante la percepción dolorosa.

Es así entonces que introducidos en el mundo sensible y de lenguaje, la experiencia de placer y de dolor conjuga esa pujanza de la vida que insiste en vivir e insiste en morir. Freud llamó a ese entramado pulsiones de vida y muerte. Y al trauma por su nombre: dolor. Más adelante otro psicoanalista, Lacan, leerá en el mensaje de Freud:

[...] no vayan a creer que la vida es una diosa exaltante surgida para culminar en la más bella de las formas, no crean que hay en la vida la menor fuerza de cumplimiento y progreso. La vida es una hinchazón, un moho, que no se caracteriza por otra cosa que por su aptitud para la muerte (Lacan, 1983/1955, p. 347).

Y agrega:

[...] la vida de la que estamos cautivos, vida esencialmente alienada, ex-sistente, vida en el Otro, está como tal unida a la muerte, a la que retorna siempre. La vida solo piensa en descansar lo más posible mientras espera la muerte. La vida solo sueña en morir. Morir, dormir, soñar quizás, precisamente en el momento en que de eso se trataba: «to be or not to be» (Lacan, 1983/1955, p. 348).

Así entonces, nuestra vida, apoyatura indispensable de toda subjetivación, recorre más allá del placer, una estética del dolor en la que se engendra su existencia. Una estética que es construida en torno a lo perdido y que hace pensar en lo que Giorgio Agamben precisa cuando señala que cada vez que el juicio

estético intenta determinar qué es lo que bello, no sujeta entre sus manos lo bello sino su sombra (2005, p. 70).

Que algo extremadamente hermoso duela, es materia de la experiencia sensible, particularmente la que forja el lazo con los otros. Esos enlaces por los cuales el sujeto se amarra a la vida, son distintos rostros del amor cuya ausencia forja uno de los escenarios más corrientes para la emergencia del dolor.

Entonces, el dolor es presencia extrema que al mismo tiempo se escurre, se desvanece y en esa insistencia recuerda la existencia. En este sentido su aparición es necesaria, a modo de advertencia. Si no hubiese dolor del que percatarnos ocurrirían procesos de consecuencias nefastas. Ahí el dolor es un límite. Porta un mensaje no cifrado y diseña así paradójicamente toda una hermenéutica del dolor.

Nos aproximamos al meollo de la condición humana ante la presencia del dolor. ¿Por qué? Porque como señala Vegh:

[...] *el dolor es el modo en que se hace presente la existencia* cuando se desanuda de la cubierta imaginaria, la palabra que la bordea [...] algo que Freud dijo a su modo: un dolor, ya sea en el hígado o causado por un desgarró en el pie, nos reclama de tal modo que perdemos interés en lo demás. La herida se impone a un punto tal que nos separa de toda otra cosa que no sea ella (1998, p. 49).

Así pues, el dolor habita lo humano. Y si habita lo humano, habita el mundo del lenguaje en el que este deviene como tal. Como hecho de discurso revela la producción de subjetividad que le concierne, abordada desde las distintas miradas (social, psicológica, médica, filosófica, antropológica, etcétera) que construyen la experiencia subjetiva. De este modo, los componentes del contexto histórico y sociocultural que conforman los saberes de una época adquieren un papel decisivo en su expresión, estableciendo diferencias en los modos de subjetivar el dolor. A estas diferencias se agregan las que hacen las formas irrepetibles con las que cada quien genera su experiencia única de vivir el dolor. Los hombres, como sugiere Le Breton (2002) en su *Antropología del dolor*, según su condición social o su historia personal, no reaccionan de la misma manera frente a una herida o enfermedad idénticas; no tienen el mismo umbral de sensibilidad. No existe una actitud establecida en relación con el dolor, sino una probable pero incierta, reveladora a veces de resistencias insospechadas, o a la inversa, de unas debilidades inesperadas, una actitud que también se modula según las circunstancias. La anatomía y la fisiología no bastan para explicar estas variaciones sociales, culturales, personales e incluso contextuales. La relación íntima con el dolor depende del significado que este revista en el momento en que afecta al individuo. Al sentir sus horrores, este no es el receptáculo pasivo de un órgano especializado que registra vaivenes impersonales de tipo fisiológico. La manera en que el hombre se apropia de la cultura, de unos valores que son los suyos, de su relación con el mundo, suponen un entramado decisivo para su aprehensión. Porque el dolor es, en primer lugar, un hecho situacional (Le Breton, 2002).

Pero no solo es la condición de singularidad del dolor la que advierte Le Breton, sino también su carácter de *borde del lenguaje*. Con ello refiere a que esta experiencia íntima para la cual no hay común medida, escapa a «toda tentativa de aislarlo o describirlo, a toda voluntad de informar a otro sobre su intensidad y su naturaleza pues *el dolor es un fracaso del lenguaje*» (Le Breton, 2002, p. 43).

Entiendo que esto no refiere únicamente a su dificultad de comunicación, sino a que el dolor como experiencia toca los límites de la palabra, pues bordea su silencio. No el silencio de lo que no se puede decir, sino de lo imposible de decir. Lo fuera del sentido, aquello que en términos psicoanalíticos recibe el nombre de «real».

Este real afecta el cuerpo. Allí, dirá Le Breton, el dolor:

[...] encerrado en la oscuridad de la carne, se reserva a la deliberación íntima del individuo. Lo absorbe en su halo o lo devora como una fiera agazapada en su interior, pero dejándolo impotente para hablar de esa intimidad atormentadora. Y ante su amenaza, el rompimiento de la unidad de la existencia provoca la fragmentación del lenguaje. Suscita el grito, la queja, el gemido, el llanto o el silencio, es decir, fallos en la palabra y el pensamiento, quiebra la voz y la vuelve desconocida. [...]. Cuando el dolor sobreviene se quiebra la antigua Identidad. Cuanto más aumenta, más fuerte es el grito, y opone al caos orgánico una destrucción del lenguaje querida por el propio enfermo. El dolor asesina la palabra. (2002, pp. 43-44).

Quisiera detenerme en esto por considerar que toca uno de los aspectos más contundentes de la experiencia del dolor: aquel que lo vincula con la amenaza del silencio del lenguaje, de su retirada, de su agonía. Cuando hablamos de silencio del lenguaje, no nos referimos a callar el habla. Como bien expresan sus disímiles raíces latinas, «sileo» no es «taceo».³ «Callar», puede significar la captura de una plenitud de existencias. Como refiere Lacan en 1967, el acto de callarse no libera al sujeto del lenguaje pues callarse permanece cargado de un enigma.

Por el contrario, la presencia del dolor es certeza, contundencia. Un manto que cubre al cuerpo sin respiro y el silencio del lenguaje señala la inminencia de la incapacidad del significante de sostener por sí solo la existencia.

La chilena Andrea Kottow, doctora en Historia de la Medicina y docente de Humanidades, que aborda la temática de la escritura y el dolor, señala la pérdida de la capacidad significante del lenguaje ante la decadencia del cuerpo y la inminencia de la muerte (2009).

Los versos con que abre su *Diario de muerte* el poeta Enrique Lihn, lo dicen con estas palabras:

3 Freud distingue los dos casos con precisión, y es Lacan quien los resitúa en relación con el objeto vocal: Lacan nos presenta la diferencia entre *sileo* y *taceo*, entre aquello que es del orden del silencio —el silencio de los dioses, de los astros— y lo que se abandona a lo tácito, lo que se calla (Lacan, 1967).

Nada tiene que ver el dolor con el dolor
nada tiene que ver la desesperación con la desesperación
las palabras que usamos para designar estas cosas están viciadas
no hay nombres en la zona muda (1989, p. 13).

La magnificencia de esta poesía, que hace del dolor una palabra que diga lo que no es palabra, pone en relieve la función del arte como modo experiencia de hacer-ahí con la herida que habita la subjetividad que nos produce. *Hacer del dolor otra cosa*, pura invención que nos concierne, es lo que el poeta Fernando Pessoa enseñaba:

El poeta es un fingidor
Finge tan completamente
que llega a fingir que es dolor,
el dolor que en verdad siente (2006, p. 37).

Es exactamente allí, en torno a esa invención, donde creo que está ubicada la *ética* y la *estética* que orienta nuestras intervenciones con el dolor en ese escenario que llamamos clínica.

Que el dolor pone en juego al prójimo (próximo) es algo que a Le Breton le resulta claro, cuando en su estudio marca la condición de metamorfosis como potencia que «proyecta a una dimensión inédita de la existencia, abre en el hombre una metafísica que trastoca su ordinaria relación con el prójimo y con el mundo» (Le Breton, 2002, p. 26).

Dije próximo y no analista, clínico, psicólogo, médico u otros tantos nombres posibles del otro para así *rescatar en él su función en tanto presencia*.

¿Y cuál es? ¿La de comprender al doliente que es el otro? ¿La de compadecerse (padecer con) doler con el otro, en ese instante? ¿La de aliviar al otro? ¿Curarlo? ¿Anestesiario? Entiendo que estas preguntas resultan claves.

Una línea de significaciones interesantes para considerar el tema, es la que se desprende de la relación entre dos palabras griegas con aires de familia: *ἀναισθησία* (anaesthesia) y *αἴσθησις* (aisthesis). Ambas contienen la misma raíz, pero se separan para dar origen una a la *anestesia* y la otra la *estética*. Así entonces «la an-estesia resulta ser la negación de la aisthesis griega, le estética, la del goce sensible, hermana del sopor, del letargo, eclipse de la sensibilidad» (Steiner, 1998).

La estética no solo como disciplina sino como experiencia vinculada al hecho artístico permite componer lo indecible no para decirlo, sino para decir de lo imposible de decir. María Margarita Sánchez,⁴ en su tesis llamada *Silentes*, investiga acerca de la piel como palimpsesto del dolor. Allí señala que ante el dolor, definir o describir lo que se experimenta es imposible dentro de los límites del lenguaje, pero es posible mediante la creación de metáforas a través del

4 Margarita Sánchez es Maestra en Artes Visuales con Énfasis en expresión Audiovisual de la Pontificia Universidad Javeriana. Mención de honor al Trabajo de Grado: *Silentes*. Actualmente realiza la Especialización en Periodismo de la Universidad de los Andes. Diplomados: Arte Latinoamericano, Nuestro Norte es el Sur y Teorías de Arte Contemporáneo. 2009.

lenguaje artístico. En su caso, dado que su escritura se asienta en la experiencia del dolor extremo a raíz del padecimiento de una enfermedad, logra des-estigmatizar su cuerpo escrito promoviendo una nueva escritura del dolor no solo visible en su sustanciosa investigación académica sobre el tema, sino en su propia creación artística.

Con justeza llama a su producción académica y a la artística con el mismo nombre: Silentes, ya que en los modos de reinventar el silencio, hace decir al dolor lo indecible y con ello produce un efecto estético y no anestésico.

He aquí lo que propongo entonces: trabajar con el dolor no solo implica una posición ética sino que diseña una estética. Una estética hecha a partir de relaciones, anudamientos, enlaces. Cuando las formas de la palabra se ofrecen a bordear lo que no es palabra, acontece la creación como posibilidad.

Aun el dolor del cuerpo, aquel que atrapa apartando del encuentro con el otro, aquel que nos retiene en una sola condición de existencia, insistirá en no ser un puro dolor, pujará la búsqueda de un enlace. Como decía Vegh citando al filósofo estoico Epicteto: «aunque me corten una pierna, no podrán impedir lo que pienso. [...] Una lógica equivalente se aplica cuando un chiquito tiene dolor, si uno lo entretiene con un cuento se olvida del dolor» (Vegh, 1998, p. 63).

También se agrega a lo mencionado las conocidas palabras de Galileo durante la tortura a la que fuera sometido por la Inquisición por su atrevimiento «científico»: ¡«Eppur si muove»! Esta frase, cuya ocurrencia en la realidad ha sido cuestionada en distintos períodos de la historia, no deja de adquirir —y quizás por esta misma razón— total veracidad. En primer lugar, porque de algún modo representa una forma de construir mito acerca de la irreductibilidad de la verdad a las formas de poder impuestas y en segundo lugar, porque muestra que aun el más profundo dolor hay algo que sostiene más allá de cualquier biología, la verdad de las ideas ante la verdad del cuerpo, puesto que al cuerpo lo atraviesa el pensamiento, también lenguaje.

Ahora bien, nos habíamos referido al dolor ante el desgarro del lenguaje que sostiene la existencia. La ruptura devastadora de esos lazos la testimonia ese desborde de locura al que algunos han llamado psicosis. Intervenir allí, trabajar con la palabra expuesta, la herida abierta del dolor de ser.

Cuando comienza la película *Shine* (1996), el pianista David Helfgott muestra su locura como alegato a cielo abierto de esa experiencia conmoviente de la subjetividad. En esa imagen David corre como sus palabras y sus palabras proliferan sin pausa al igual que los afectos que a chorros extiende sin distinción a quienes lo encuentran, como los chorros de la lluvia que lo golpea:

La vida es un riesgo perpetuo. Yo era diferente. Tengo que volver a ser diferente. ¿Puede un leopardo cambiar sus manchas? Es un deporte sangriento. Sí, parece que sí. ¿O es una bala? Un juego de scrabble. ¡Junta las piezas! ¡Forma la palabra! Es chistoso. Muy chistoso. Es un misterio.

El lenguaje loco, en condición de desamarre, encontrará en un tiempo posterior, dos formas de ligazón —la música y el amor— que le harán posible habitar

su existencia de una forma diferente. Pero lo que al comienzo se le hace patente a David, es que sin la necesaria separación dada por la serie nota-intervalo-nota (función mínima del lenguaje), lo que escucha a modo de música continua es el mismo ruido de su ser expuesto. Un discurso imposible de escandir, una sinfonía imposible de esconder.

Acercarse a ese dolor, implicará el silencio del furor curandis, la búsqueda de sentido, o cualquier cosa que anule la profunda verdad de ese misterio con el que finaliza sus palabras locas que podrían también narrarse así:

Yo, en riesgo de aniquilación perpetua, me esfuerzo por cambiar lo incambiable, diferenciar lo idéntico, en una suerte de juego mortal, que me impone este lenguaje loco. Debo reconstituirlo pieza por pieza, formando esa palabra que lo diga todo. Y procuro devenga chistoso, engañoso, lo que es puro dolor, dolor de ser.

Entonces, cuando se impone un dolor que desgarrar, el cuerpo, el alma, el lenguaje, el amor, la vida, también se impone entonces esa tarea de ligazón que de una manera u otra convoca al otro, ese próximo que desde su lugar de extraña intimidad nos devuelve la posibilidad de habitar nuestra misma existencia.

En la película *Rapsodia en agosto* (1991), del maestro Kurosawa, dos ancianas repiten en un encuentro, un silencio. Se aborda así, la capacidad del silencio de decir, haciéndose presente. En el film, ellas recuerdan el tiempo en que la bomba de Hiroshima conmovió la existencia de ambas, arrebatándoles a sus seres queridos. No callan, no es un silencio de ausencia, sino una provocación de este, un silencio que se impone: Una sentada frente a la otra, ambas en posición de seiza, en el más absoluto silencio.

En una escena concomitante, los nietos interrogan lo incomprensible:

— ¡Es tan raro! Una anciana vino a visitar a la abuela.

— ¿Qué hay de raro en eso?

— Es que están ahí las dos sentadas frente a frente, sin decir una palabra. Ya pasó una hora...

Entonces interrogarán en la búsqueda de saber:

— Abuela ¿por qué vino esa anciana hoy?

— Vino a hablar conmigo.

— ¡Pero no hablaron nada! Se sentaron ahí sin hablar. Luego te saludó en silencio y se fue...

— Nosotras nos entendemos. Su esposo también murió en Nagasaki, como el abuelo, por eso de cuando en cuando viene a visitarme. Se sienta un rato sin hablar y luego se va (*Rapsodia en agosto* 1991).

Y agrega: «Hay cosas que se pueden decir sin recurrir a las palabras [...] hay gente que guarda silencio mientras conversa» (*Rapsodia en agosto* 1991).

¿Y de qué habla este silencio? Del dolor. Como señala Fernández, refiriéndose a esta escena:

[...] en un momento de comunidad de sentimientos, colectivizan el dolor, aun en ellas se procesa, encuentro a encuentro, el impacto de ese brutal real de una bomba y de sus crueles efectos en toda una ciudad. Así, el sin-sentido

de una ferocidad desatada se articula en esa cercanía, los duelos de ambas se conjugan, se anudan. Y allí la mirada de cada una escucha el llanto de la otra (2010, p. 29).

Es que esta forma del silencio, contrariamente a lo que podría pensarse, no es en soledad, se comparte, se hace comunitario, es tan propio como ajeno, tan «éxtimo».⁵

Sin demasiadas palabras, demasiados gestos de sufrimiento, sin llantos ni estertores. Se trata de otra forma del dolor, de transitarlo. Una forma constructiva, que incluye la presencia del otro como remedo. No tapa la ausencia, no busca la inmediatez del alivio, y aún en un acercamiento que tiende puentes, aproxima. Aquí, en esta forma de darle lugar al silencio, en esta manera de nombrarlo, hay lazo. No hay soledad, sino que se disipa en ese acto. Pues la soledad, como la poesía de Alejandra Pizarnik tan sabiamente lo expresa:

La soledad no es estar parada en el muelle a la madrugada, mirando el agua con avidez. La soledad es no poder decirlo por no poder circularlo por no poder darle un rostro por no poder hacerla sinónimo de un paisaje (2000, p. 271).

El dolor toca la experiencia muda del sin sentido que la palabra no colma y encuentra en el silencio su máxima expresión, provocando los enlaces de la existencia. Arrancando la soledad, él toca la esencia de la herida que aloja nuestra humanidad. Entramar, se hace imprescindible, es condición de existencia.

Para terminar, un ejemplo de mi propia clínica:

En un servicio de salud, recibo a una señora que portaba una indicación médica de psicoterapia. Derivada para ser atendida por un diagnóstico de depresión a partir de una importante intervención por una severa enfermedad cardíaca, dice en sus primeras palabras que consulta porque le dijeron, que viene porque la mandaron, que ella apenas se sabe expresar y que no tiene mucho que decir. Un silencio la inunda, un gesto <, una mirada sin luz. Le respondo con la firmeza de un gesto que la invita a hablar, que no inquieta si es bueno o malo, si es mucho o poco, que sea lo que se sea lo que diga, será importante. Entonces me sorprende cuando al levantar su cabeza y mirarme, dice con firme emoción, estas lúcidas palabras: *Yo... tengo un dolor en el corazón.*

A partir de allí, ambas supimos que se inauguraba un proceso por el que transitaríamos. A partir de allí las palabras hablaron, sufrieron, odiaron, amaron, celaron, callaron, hirieron, abrazaron y se despidieron bordeando silencios. A partir de allí, en esa zona extraña por donde el lenguaje atraviesa el cuerpo, encontramos intersticios para alojar la subjetividad comprometida.

5 Neologismo creado por Jacques Lacan para dar cuenta de la extranjería que habita lo más íntimo del sujeto, evidenciando una continuidad entre lo externo y lo interno, tal como lo muestra la figura topológica de la «Botella de Klein».

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (2005). *El hombre sin contenido*. Barcelona: Ediciones Áltera.
- FERNÁNDEZ, A. (2010). Un amigo, testigo de la existencia. En 7.º *Foro Latinoamericano: Memoria e identidad*. Montevideo: Editorial Signo Centro interdisciplinario.
- FREUD, S. ([1920] 2012). Más allá del principio de placer. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.). *Obras completas, XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- KOTTOW, A. (2009) *Literaturas enfermas y enfermedades literarias: mapas posibles para la literatura chilena*. Recuperado de <http://www.discursospracticas.ucv.cl/pdf/numeros/andrea_kottow.pdf> el 3 de julio de 2015.
- KUROSAWA, H (productor) y Kurosawa, A. (director) (1991). *Rapsodia en agosto* [Película]. Japón: Feature Film Enterprise II.
- LACAN, J. (1983/1955). *Seminario II. El yo en la teoría de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- (1967). Seminario: *La lógica del fantasma*, Clase del 12/4/1967 [Inédito].
- LE BRETON, D. (2002). *Antropología del dolor*. Buenos Aires: Seix Barral.
- LIHN, E. (1989). *Diario de muerte*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- PESSOA, F. (2006). *Poemas*. Buenos Aires: Losada.
- PIZARNIK, A. (2000). La palabra del deseo. En *Poesía Completa*. Barcelona: Lumen.
- SCOTT, J. (productor) y Hicks, S (director) (1996) *Shine* [Película] Australia: Australian Film Finance Corporation.
- STEINER, E. (1998). *El arte de estar despiertos* [Inédito].
- VEGH, I. (1998). *Hacia una clínica de lo real*. Buenos Aires: Paidós.

El dolor y la risa en la narrativa de Osvaldo Lamborghini

OFELIA ROS¹

En el cuento «El niño proletario» del argentino Osvaldo Lamborghini (1988), tres niños burgueses torturan y matan a un niño proletario en una fiesta de sangre, crimen y goce que interpela a toda una época. En este artículo analizo cómo Lamborghini articula la risa con el dolor en una aguda crítica de la historia argentina. Escrito en 1973, su parodia satírica interpela, por un lado, la fantasía perversa que estructura la sociedad en relaciones de dominación y sometimiento, y por el otro, el accionar perverso en el que se basó el giro del modelo represivo hacia el exterminio en la última dictadura militar argentina.

La sátira lamborghiniiana es una forma del argumentar con la que el pensar serio no ha sabido qué hacer, a pesar de ser en la actualidad un autor canonizado en la literatura argentina, hubo una escasa publicación y una restringida circulación de sus publicaciones en vida del autor. Es Aira quien en *Novelas y cuentos* (1988) habilita la circulación de todos los textos narrativos que Lamborghini publicó en vida, y los que había dejado preparados para publicar. Más adelante, Aira publica *Novelas y cuentos II* (2003), donde reúne, en orden cronológico, «todos los textos sueltos y breves más o menos narrativos» encontrados en «cuadernos, libretas, y hojas sueltas» (Aira, 1988, p. 306).

Adriana Astutti y Sandra Contreras inscriben a «El niño proletario» en la red de textos que componen las «fiestas del monstruo» (1989, pp. 19-20). Sin embargo, la literatura de Lamborghini se destaca de la de sus contemporáneos y de la tradición literaria al punto de convertirse en un mito, en un escritor maldito al nivel del marqués de Sade; y como propone Juan Pablo Dabove, «en la obra de Lamborghini, nada se aproxima más a la fiestonga sadiana (Sade, *Les 120 journées de Sodome ou L'École du Libertinage*, de 1785) que «El niño proletario» (fantasía del marqués de S., podemos imaginar)» (2008, p. 215). El horror del texto anida en la conducta perversa que resuena con las fantasías de dominación y sometimiento que estructuran la realidad social: una causalidad, una dialéctica propia que va de subjetividad a subjetividad y escapa a cualquier condicionamiento individual.

Desde que empieza a dar sus primeros pasos en la vida, el niño proletario sufre las consecuencias de pertenecer a la clase explotada. Nace en una pieza que se cae a pedazos, generalmente con una inmensa herencia alcohólica en la sangre. Mientras la autora de sus días lo echa al mundo, asistida por una curandera vieja y reviciosa, el padre, el autor, entre vómitos que apagan los gemidos lícitos

1 Doctora por la Universidad de Michigan, u.s.a. Coordinadora de investigación, profesora e investigadora en el Instituto Caro y Cuervo de Colombia.

de la parturienta, se emborracha con un vino más denso que la mugre de su miseria (Lamborghini, 1988, p. 63).

La narración en tercera persona, de un observador que realiza una descripción cruda y ostensiva de la clase trabajadora, da un brusco giro en su próxima frase: «Me congratulo por eso de no ser obrero, de no haber nacido en un hogar proletario» (Lamborghini, 1988, p. 63). La primera persona cambia el foco de atención que se dirige, ahora, hacia el narrador, de quien no conocemos nada más que su pertenencia a un grupo social distinto al proletario. Con una honestidad punzante y provocadora se congratula por no haber nacido en un hogar proletario, como si nacer en uno u otro hogar fuera algo sobre lo cual, quien nace, tuviera alguna influencia, algún dominio. Lo irracional, incoherente y confuso de la afirmación, linda por un lado con lo cínico, y por otro con lo cómico. No hay texto de Lamborghini que no mueva a la risa en alguna de sus líneas; pero la cuestión de la que se trata no es generalmente para nada graciosa, sino más bien dolorosa y hasta trágica. En su literatura «[e]l asunto de la comicidad es lo feo en cualquiera de las formas en que se manifieste: Donde está escondido, es preciso descubrirlo a la luz del abordaje cómico; donde es poco o apenas notable, hay que destacarlo y volverlo patente para que se evidencie de una manera» (Freud, 1905, p. 11).

A pesar del sin sentido, la frase «Me congratulo por eso de no ser obrero, de no haber nacido en un hogar proletario» (Lamborghini, 1988, p. 63) interpela a la sociedad en su conjunto. No resulta incomprensible o absurda, algo en ella hace sentido, o más bien, se hace sentir, se evidencia, desde lo cómico aunque nadie se atreva a reír demasiado. A través de «los mecanismos esenciales de lo cómico: la condensación y el desplazamiento» (Freud, [1905] 2012 p. 13), los significantes que la componen sustituyen a otros significantes por contigüidad o recubrimiento. De esta forma, si deshacemos su efecto la frase podría expresarse de la siguiente manera: cada cual nace en el hogar que se merece, acorde con lo cual, tiene la vida que se merece. Esta incongruencia tan peripatética como risible es, sin embargo, el cínico núcleo que sostiene la dominación y el sometimiento sociales. La risa señala el «*sentido en lo sin sentido*’ [en el disparate]», y nos conduce del «*desconcierto a la iluminación*» (Freud, [1905] 2012 p. 13). El sin sentido de la frase hace resonancia con el disparatado eje de la organización social, oculto a la vista de todos, pasado por alto en la superficialidad de un lenguaje clasista, racista y xenófobo. Ante este núcleo siniestro, que Lamborghini subraya, no perturba lo nuevo, sino «aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo» (Freud, [1919] 2012, p. 220).

Desde el título hasta su última palabra el cuento escenifica, en su parodia satírica, la escena fundante de la historia contemporánea argentina. Expresiones como «niño proletario», «clase explotada» u «hogar proletario» (Lamborghini, 1988, p. 63) tiñen la segunda mitad del siglo xx, convocando las tensiones sociales que vehiculiza, y a la vez, agudiza, el peronismo. Estas tensiones cobran

pleno sentido en el período abierto por la primera presidencia del coronel Juan Domingo Perón (1946-1952);² y entran en desuso a partir de la última dictadura militar argentina (1976-1983), cuando el país es forzado y adoctrinado para aceptar la subsiguiente década neoliberal, que marcaría el cambio de milenio con una de las mayores crisis económicas y sociopolíticas del país.

Perón era uno de los coroneles más influyentes del Grupo de Oficiales Unidos (GOU) en torno al cual se agrupaban los sectores pronazis del ejército «en una logia secreta» (Romero, 2004, p. 150). El 4 de junio de 1943 el GOU condujo una revolución que no tenía como horizonte la democracia sino un régimen análogo al que terminaba en Europa ante la execración mundial del nazismo. Aunque, finalmente y por presiones internacionales, Argentina tuvo que «resolver la declaración de guerra a Alemania y al Japón en enero de 1944» (Romero, 2004, p. 153). El estado de guerra justificó la represión de la agitación política y la protesta social, «proscribieron a los comunistas, persiguieron a los sindicatos e intervinieron la CGT (Confederación General del Trabajo)» (Romero, 2007, p. 98).

En ese entonces, Perón ocupaba el cargo de subsecretario de Guerra, pero planeaba una estrategia más original que sus camaradas para abatir la oposición: ocuparse del movimiento obrero en vez de reprimirlo. Consiguió que lo designaran presidente del Departamento Nacional de Trabajo, desde donde organizó la Secretaría de Trabajo y Previsión con jerarquía ministerial e impulsó a los obreros a presentar sus demandas que empezaron a ser satisfechas: «se extendió el régimen de jubilaciones, de vacaciones pagas, de accidentes de trabajo, se ajustaron las categorías ocupacionales y en general se ajustaron las relaciones entre patrones y obreros, incluso en la actividad misma de las plantas» (Romero, 2007, p. 99). De esta forma, Perón se apoyaba simultáneamente en el ejército y en el movimiento sindical; utilizaba «la experiencia adquirida en Italia durante la época fascista y el consejo de algún asesor formado en el sindicalismo español» (Romero, 2004, p. 154). Logró así el apoyo de varios dirigentes obreros y atraer algunos sectores sindicales, con lo que el gobierno comenzó a contar con cierto respaldo popular.

Las organizaciones obreras conformaban una red de poder favorable a Perón, a la cual observaban con desconfianza los conservadores y vastos sectores de la clase media. La oposición, incluida la izquierda, se unió en la Marcha de la Constitución y de la Libertad bajo el lema de «la defensa de la democracia formal» (Romero, 2007, p. 101). El ejército, presionado por la opinión pública y «por la desconfianza al coronel sindicalista, forzó su renuncia el 8 de octubre de 1945» (Romero, 2007, p. 101) y comenzó su procesamiento. Pero el proletariado, apoyado por los sectores peronistas del ejército y la policía, conformó un

2 Perón fue elegido presidente de la Argentina en tres ocasiones: su primera presidencia, en el período de 1946 a 1952; su reelección, en el período de 1952 a 1958, el cual no alcanzó a completar debido al golpe militar que lo derrocó en 1955; y el tercer período de 1973 a 1977, el cual tampoco alcanzó a completar a causa de su fallecimiento en 1974.

movimiento popular que se concentró el 17 de octubre en la Plaza de Mayo demandando la libertad y el regreso de Perón. El gobierno no tuvo más alternativa que disponer su libertad a cambio del abandono de su función pública y la lucha electoral en elecciones libres, que ganaría Perón.

Lo novedoso de la jornada de octubre no fue su cantidad sino su composición definitivamente obrera, la cual «coronaba un proceso hasta entonces callado de crecimiento, organización y politización de la clase obrera» (Romero, 2007, p. 101). Esta masa de trabajadores industriales, en su mayoría migrantes rurales expulsados del campo por la crisis agraria, inauguró una nueva forma de participación política a través de la movilización, ganando identidad y ciudadanía política; pero también un reagrupamiento político en su contra. La Unión Democrática constituyó el «frente electoral en el que se unieron conservadores, radicales, demócratas progresistas, socialistas y comunistas» (Romero, 2004, p. 156) en oposición al peronismo. Contraponían las nuevas masas obreras a «los tradicionales partidos de clase media y de clases populares, que aparecieron confundidos en lo que empezó a llamarse la “oligarquía”» (Romero, 2004, p. 156). Estos vastos sectores medios y altos de la sociedad consideraban que las masas obreras estaban compuestas por trabajadores marginales a los que llamaban con desprecio, la «chusma ignorante» o el «lumpenproletariado» (Romero, 2007, p. 102).

Lamborghini señala esta organización social jerárquica que ubica en los peldaños inferiores a la masa obrera, destinada a vivir en piezas que «se caen a pedazos» y a emborracharse «con un vino más denso que la mugre de su miseria». Ella determina que «desde que empieza a dar sus primeros pasos en la vida, el niño proletario sufre las consecuencias de pertenecer a la clase explotada» (Lamborghini, 1988, p. 63). «Desde este ángulo de agonía la muerte de un niño proletario es un hecho perfectamente lógico y natural. Es un hecho perfecto» (p. 68). En esta estructura social la humillación, la tortura y el asesinato le están predestinados. El desprecio del narrador resuena con una larga historia de clasismo y xenofobia, para quien el hijo del lumpemproletariado, la chusma ignorante, nace literalmente «¡Estropeado!» (p. 64); y siguiendo el curso natural de las cosas,

[...] con el correr de los años el niño proletario se convierte en hombre proletario y vale menos que una cosa. Contrae sífilis y, enseguida que la contrae, siente el irresistible impulso de casarse para perpetuar la enfermedad a través de las generaciones. Como la única herencia que puede dejar es la de sus chancros jamás se abstiene de dejarla. Hace cuantas veces puede la bestia de dos espaldas con su esposa ilícita, y así, gracias a una alquimia que aún no puedo llegar a entender (o que tal vez nunca llegue a entender), su semen se convierte en venéreos niños proletarios. De esa manera se cierra el círculo, exasperadamente se completa (Lamborghini, 1988, p. 64).

La descripción compone una caricatura grotesca e hiperbólica de la clase proletaria, sin embargo, quien está en primer plano durante todo el relato, el sujeto de la enunciación del principio hasta el fin, es el narrador, y de él la más acabada caricatura que esboza el cuento, consagrando la distancia paródica en la

cual la voz literaria de los niños criminales sigue la apuesta política y estética del autor. En palabras de Henri Bergson, diríamos que Lamborghini le «imprime a sus modelos las muecas que ellos mismos harían si llegasen hasta el final de ese mohín imperceptible como si adivinara bajo las armonías superficiales de la forma las profundas revueltas de la materia» (1927, p. 27).

Estas profundas revueltas se plasman en la historia de xenofobia social, clasismo y racismo que se continúan hasta nuestros días, satirizada en la actualidad por personajes como Micky Vainilla, del famoso humorista argentino Diego Capusotto.³ Este es una analogía, un leve anacronismo del narrador de «El niño proletario». Micky Vainilla es un cantante pop, que inadvertido del alto contenido discriminatorio racial y social de sus letras, visita por cuestiones de *marketing* barrios carenciados, ante lo cual comenta cínicamente: [...] son momentos que a mí me llenan de alegría, aunque te parezca mentira, porque yo visito un barrio carenciado y lo primero que pienso siempre es, qué bueno que yo no vivo acá, ¿no? Y me gusta la idea esta de visitar ese barrio pobre, y después, la alegría de saber que me voy y que los que se quedan son ellos, ¿no?» («Curso»). En otras palabras, se congratula «de eso de no ser obrero, de no haber nacido en un hogar proletario (Lamborghini, 1988, p. 63).⁴

La risa que arrancan ambas frases, «Me congratulo por eso de no ser obrero, de no haber nacido en un hogar proletario» (Lamborghini, 1988, p. 63) y «qué bueno que yo no vivo acá» (Capusotto, «Curso»), es parecida a la del niño descubierto en algo que no se atreve a confesarse ni a sí mismo. Mueve a la risa la desmentida que concierne, fundamentalmente, a una verdad por extraer de un saber; es un indicador que, como la punta de un iceberg, señala algo oculto de lo que no se quiere saber demasiado, aunque, paradójicamente, sea algo consabido de antiguo. La sátira que encarnan ambos personajes deviene un «juicio que juega» (Freud, 1905, p. 11) con ciertos decursos de pensamiento, ciertas formas habituales de percibir y juzgar la pobreza, naturalizadas en una estructura social piramidal que se sostiene en ella. Lo cómico bordea este núcleo traumático en torno al cual se estructura la sociedad; aunque racional o conscientemente sostengamos lo opuesto, Lamborghini nos interpela en tanto sujetos a esta organización social jerárquica y a los preceptos racistas y xenóforos en los que se sostienen sus relaciones de dominación y sometimiento. «Lo que tiene el humor es que, a veces, deja al desnudo la propia miseria y es algo

3 Diego Esteban Capusotto es un famoso comediante argentino nacido 1961. Ha trabajado en varias obras teatrales y en cine, pero debe su alta popularidad a su participación como actor, guionista y, ocasionalmente, director en los programas televisivos *Cha Cha Cha*, *Todo por dos pesos* y *Peter Capusotto y sus videos*.

4 Uno de los usuarios del sitio de internet donde se encuentran las distintas temporadas del programa *Peter Capusotto y sus videos*, comenta al respecto del fragmento citado: «Que bueno que yo no viva acá? Que hijo de puta, por Dios, es un genio» (Yael Lescano). A lo que otro usuario agrega: «me encanta, porque por más que lo dice así para que dé risa ¡es verdad todo lo que dice! Son esas cosas que si las decís todos te miran con cara de hdp discriminador, pero todos las pensamos» (Nicobcanot).

que no nos gusta ver» (Capusotto, 2007, p. 9); mientras una parte del yo sabe del engaño, otra parte no lo quiere reconocer.

«El niño proletario» se mofa de creencias irreducibles, racistas y xenófobas, comúnmente pasadas por alto, ocultas a la vista de todos en la superficie de un lenguaje racista y xenófobo que involucra la escisión del yo en un engaño de la percepción y la conciencia. El humor lamborghiniano aborda con su parodia esta desmentida que en palabras marxistas rezaría: ellos «no lo saben, pero lo hacen» (Marx, 1956, p. 64), advirtiendo que inmerso en el jeroglífico social del valor, en sus prácticas cotidianas, el sujeto es un creyente de hecho.⁵ Sin embargo, del narrador de «El niño proletario» y sus dos amigos no podíamos afirmar que «no lo saben, pero lo hacen» (Marx, 1956, p. 64), ellos, los perversos cínicos, «saben lo que hacen, pero lo hacen» (Sloterdijk, 2003, p. 40).

¡Estropeado!, con su pantaloncito sostenido por un solo tirador de trapo y los periódicos bajo el brazo, venía sin vernos caminando hacia nosotros, tres niños burgueses: Esteban, Gustavo, yo [...] Gustavo adelantó la rueda de su bicicleta azul y así ocupó toda la vereda. ¡Estropeado! hubo de parar y nos miró con ojos azorados, inquiriendo con la mirada a que nueva humillación debía someterse (Lamborghini, 1988, p. 64).

Ellos, los tres niños burgueses tampoco lo sabían, pero empezaron por incendiarle los periódicos y arrancarle las monedas ganadas desde el fondo destrozado de sus bolsillos. La quema de los periódicos del niño proletario por los niños burgueses es el reverso de la jornada peronista de octubre de 1945 en la Plaza de Mayo, cuando las masas obreras que exigían la libertad de Perón «encendieron hogueras con los diarios de la prensa que se había vendido a un embajador extranjero por treinta dineros ¡o tal vez menos! (Perón, 1951, p. 8). En 1945 era el proletariado el que encendía los diarios de la burguesía en señal de protesta por la venta de las empresas nacionales a capitales extranjeros; mientras que en el presente del cuento tres niños burgueses encienden los periódicos de un niño proletario para «ver ese color blanco de terror en las caras odiadas, en las fachas obreras más odiadas, por verlo aparecer sin desaparición nosotros hubiéramos donado nuestros palacios multicolores, la atmósfera que nos envolvía de dorado color» (Lamborghini, 1988, p. 64). El encuentro fantaseado en el cuento señala de forma alegórica el momento histórico del reverso de las políticas sociales implementadas por el peronismo, el fin de un Estado benefactor mayormente

5 Esta frase la utiliza el filósofo Karl Marx al referirse a la ilusión generalizada que rige el intercambio de mercancías en *El capital*. Para el autor, el carácter misterioso de la mercancía estriba en que el valor de cambio ha llegado a ser tan familiar y cotidiano que parece ser una propiedad intrínseca de los objetos como su peso o su densidad. Lo que parecería a simple vista la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales encubre una relación social entre los hombres. El fetichismo de la mercancía oculta que el valor es efecto de la red de relaciones de dominación y sometimiento en las que se inscribe como valor. «Al equiparar unos con otros en el cambio, como valores, sus diversos productos, lo que hacen es equiparar entre sí sus diversos trabajos, como modalidad de trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen» (Marx, 1964, p. 64; itálicas del autor).

proteccionista y la escalada de la xenofobia social. Los tres niños burgueses materializan la réplica de las clases altas y medias a la provocación obrera, con miras al encubrimiento, la mentira y la represión del conflicto social, a cualquier costo, incluso el exterminio.

Después de incendiarle los periódicos, los tres niños burgueses zambulleron al niño proletario a empujones y patadas en el fondo de una zanja. Viéndolo chapucear de bruces con la cara manchada de barro,

Nuestro delirio iba en aumento. La cara de Gustavo aparecía contraída por un espasmo de agónico placer. Esteban alcanzó un pedazo cortante de vidrio triangular. Los tres nos zambullimos en la zanja. Gustavo, con el brazo que le terminaba en un vidrio triangular en alto, se aproximó a ¡Estropeado!, y lo miró. Yo me aferraba a mis testículos por miedo a mi propio placer, temeroso de mi propio ululante, agónico placer, Gustavo le tajeó la cara al niño proletario de arriba hacia abajo y después ahondó lateralmente los labios de la herida. Esteban y yo ululábamos, Gustavo se sostenía el brazo del vidrio con la otra mano para aumentar la fuerza de la incisión. No desfallecer, Gustavo, no desfallecer./ Nosotros quisiéramos morir así, cuando el goce y la venganza se penetran y llegan a su culminación (Lamborghini, 1988, p. 65).

El tajo que perpetúa Gustavo abre a ¡Estropeado! a su ausencia de interioridad. Como sostiene Juan Pablo Dabove: «El relato deliberadamente despoja a ¡Estropeado! de interioridad» (2008, p. 223). Esto otorga un sello singular al tratamiento del dolor en la escritura lamborghiniana. Mientras que «La literatura social siempre salva la interioridad, o exhibe la violación de esa interioridad como un acto en flagrante contradicción con la justicia» (Dabove, 2008, p. 223), el realismo lamborghiniano no tiene como leitmotiv un ideal de sociedad o de justicia, tampoco «la idea de la clase social como crimen (sexual)» (Dabove, 2008, p. 216). El realismo lamborghiniano se interna en las fantasías y las prácticas de dominación y sometimiento que estructuran una realidad social jerárquica y explotadora. Su realismo se sitúa en la tensión entre la verdad de la ficción y la ficción de la verdad. Mediante una misma escena interpela las fantasías perversas del neurótico y el comportamiento perverso, ya que como afirma Freud, el neurótico fantasea lo que el perverso actúa.

[...] los síntomas en modo alguno nacen únicamente a expensas de la pulsión sexual llamada *normal* (no, al menos, de manera exclusiva o predominante), sino que constituyen la expresión convertida (*konvertiert*) de pulsiones que se designarían perversas (en el sentido más lato) si pudieran exteriorizarse directamente, sin difracción por la consciencia, en designios de la fantasía y en acciones. Por tanto, los síntomas se forman en parte a expensas de una sexualidad *anormal*; *la neurosis es, por así decir, el negativo de la perversión* ([1905] 2012, p. 150).

Buena parte de la oposición que han suscitado las tesis freudianas sobre la sexualidad rechazan esta articulación entre el accionar perverso y las fantasías neuróticas. Asimismo, buena parte del rechazo que suscita la literatura lamborghiniana, su tilde de maldita, se debe a su interpelación de la fantasía neurótica mediante escenas que despliegan el accionar perverso encarnado en niños. Y como propone

Karl Marx, «¿no revive en la naturaleza infantil el carácter propio de cada época en su verdad natural?» (1972, p. 31). La infancia nos remite al mundo de lo confiable, lo propio y lo conocido, a la entrañable intimidad del terruño, al bienestar de una satisfacción sosegada, de una calma placentera y una protección segura como la que produce la casa o el recinto donde se mora. A través de la infancia Lamborghini interpela al lector con el (re)conocimiento de algo ajeno, aterrador y amenazante en el corazón de sus propias fantasías.

Esteban se lo arrancó y quedaron al aire las nalgas sin calzoncillos, amargamente desnudas del niño proletario. El goce estaba ahí, ya decretado, y Esteban, Esteban de un solo manotazo, arrancó el sucio tirador. [...] Porque el goce ya estaba decretado ahí, por decreto, en ese pantaloncito sostenido por un solo tirador de trapo gris, mugriento y desflecado (1988, p. 65).

El goce permea el relato desde el comienzo. Enlazado a la pulsión de muerte despliega un agónico y ululante placer ligado al sufrimiento del niño proletario; su dolor deviene signo de una pulsión de agresión, destrucción y muerte que signa el encuentro, aunque el goce estaba decretado de antemano. Es como si el autor cogiera la traza de ese «pantaloncito sostenido por un solo tirador de trapo gris, mugriento y desflecado» y la llevase a completarse a su máximo extremo, subrayando lo que permanece oculto a la vista de todos, pasado por alto, desmentido: la humillación, la tortura, el abuso sexual y el asesinato le están decretados en su condición de niño proletario. En este punto del relato adviene lo siniestro interpelando al conjunto de la sociedad, algo terrorífico consabido de antiguo sobre lo que no se quiere saber demasiado.

Sin embargo, no cualquier miembro de la sociedad encarna en su accionar la fantasía perversa que la estructura en relaciones de dominación y sometimiento. Para ellos, los tres niños burgueses, ¡Estropeado! es un cuerpo sin voz, «reducido a su mera condición de carne disponible». Sin embargo, ¡Estropeado! no recupera la voz con la muerte como plantea Dabove si «el cuento termina presentando lo que nunca se vio: la lengua de ¡Estropeado!» (Dabove, 2008, p. 227) esta no es más que la encarnación de la voz, objeto del sadomasoquismo. El sádico busca quitarle la palabra al otro e imponerle su voz, por lo que la lengua colgante de ¡Estropeado! es un emblema de la máxima universal de la acción del perverso: «gozar de cualquier prójimo como instrumento de nuestro placer» (Lacan, 1959, p. 98).

[F]ue Gustavo quien se le echó encima primero, el primero que arremetió contra el cuerpiño de ¡Estropeado!, Gustavo, quien nos lideraría luego en la edad madura, todos esos años de fracasada estropeada pasión: él primero, clavó primero el vidrio triangular donde empezaba la raya del trasero de ¡Estropeado! y prolongó el tajo natural. Salió la sangre esparcida hacia arriba y hacia abajo, iluminada por el sol, y el agujero del ano quedó húmedo sin esfuerzo como para facilitar el acto que preparábamos. Y fue Gustavo, Gustavo quien lo traspasó primero con su falo, enorme para su edad, demasiado filoso para el amor (Lamborghini, 1988, p. 65).

Esta «fracasada, estropeada pasión» hace eco de la máxima perversa afanada en el anonadamiento y el aniquilamiento del deseo del otro. En ella se sostiene la imposibilidad del acto sexual para el perverso. «En el acto sexual hay para cualquiera de los dos partenaires un goce, el del otro, que queda en suspenso» (Lacan, 1966, p. 43). Este suspenso, este no saber sobre el goce del partenaire es insostenible para el perverso, quien ante la intolerancia radical a la deriva del goce se consagra a su captura, «pero no en cualquier vagina y es preferible que en ninguna» (Lamborghini, 1988, p. 67). No hay transferencia y no hay enamoramiento en el perverso, su falo es «demasiado filoso para el amor» (p. 65).

A través de un contrapunto entre *La crítica a la razón práctica* de Immanuel Kant y *La filosofía en el tocador* del marqués de Sade, Lacan conceptualiza la voluntad de dominio sobre el goce, característica de la perversión, enfatizando su carácter imperativo.

[...] la ley moral como principio de la determinación de la voluntad, perjudica por ello mismo todas nuestras inclinaciones, y debe producir un sentimiento que puede ser llamado dolor. Y es este el primero, y quizás el único caso, en que nos esté permitido determinar, por conceptos, a priori, la relación de un conocimiento, que surge así de la razón pura práctica, con el sentimiento del placer o de la pena (1959, p. 99).

El imperativo implícito en la ley moral kantiana es, paradójicamente, un imperativo de dolor, en el cual el placer se articula con la pena. Asimismo, el carácter imperativo del goce sin límites proclamado por Sade es «una suerte de antimoral» (Lacan, 1959, p. 97) que invierte exactamente los criterios kantianos. Mientras *La filosofía en el tocador* comienza por un elogio a la calumnia, la *Crítica a la razón práctica* parte de una exigencia de verdad. Sade «Continúa así, justificando punto por punto la inversión de los imperativos fundamentales de la ley moral kantiana, preconizando el incesto, el adulterio, el robo y todo lo que se les ocurra agregar» (Lacan, 1959, p. 98).

La filosofía en el tocador no es el único caso, el carácter imperativo de las máximas universales que hacen a la moral kantiana «se encuentra en una vasta literatura que podemos llamar libertina, la del hombre del placer» (Lacan, 1959, p. 99). Lacan apunta que el afán de dominio sobre el goce característico de la perversión se encuentra en íntima relación con la regulación y el imperativo de las máximas morales.

A partir de este desarrollo autores como Ronald Barthes, Maurice Blanchot y George Bataille desde la literatura, y numerosos autores psicoanalíticos, sostienen como afirma Dabove que el predicado del sujeto libertino «nunca es el mero abandono a las pasiones (esa es la forma torpe del libertinaje), sino la vigilante autonegación, la racionalidad, el sacrificio, la transgresión de los propios límites en pos de un nuevo 'yo': el Soberano, el Único» (2008, p. 217). El perverso sostiene un amo absoluto, un Otro no castrado, no barrado, sin ley que lo limite en su accionar, encarnado en figuras como Dios, La Mujer, las jefaturas, las jerarquías eclesiásticas, políticas y militares.

En consonancia, Lamborghini refiere explícitamente a la figura del militar en medio de la fiesta de goce perverso: «¡Estropeado! no podía gritar, ni siquiera gritar, porque su boca era firmemente hundida en el barro por la mano fuerte militari de Gustavo» (1988, p. 66). La jerarquía militar, con su cadena de mando y su obediencia debida, proporciona un punto de anudamiento para la fijación del deseo perverso en un goce de dominación y sometimiento. Asimismo, el militarismo es signo de una larga historia de gobiernos militares en la Argentina que en «los últimos 84 años tuvo casi tantos días de dictadura como de democracia» (Chanfreau, 2004, pp. 6-7).⁶ En este proceso histórico «la mano fuerte militari» se consolidó en el imaginario social como la única salida al conflicto provocado por el ascenso de las masas populares, concentrando su poder en la última dictadura militar, cuyo modelo represivo apuntaba al exterminio.

A fines de los años sesenta y principios de los setenta, pululaban nuevas organizaciones políticas y sociales, junto con grupos armados que proponían un cambio radical e inmediato de la sociedad.⁷ Aunque el peronismo se encontraba proscrito desde la masacre de Plaza de Mayo, que dio comienzo al golpe de Estado que llevó a Perón al exilio en el año 1955, había logrado congregarse sus fuerzas tanto en el movimiento sindical como en el estudiantil. Las tensiones entre los peronistas por su adhesión o rechazo a la izquierda no impedían las revueltas populares. En mayo de 1969 la ciudad de Córdoba fue tomada durante dos días por los trabajadores en huelga y el movimiento estudiantil. Como apuntan Marin y Balve (1973) el Cordobazo junto con otros levantamientos populares urbanos, como los Rosariazos (1969), el Catamarcazo (1970), el Tucumanazo (1970), el Viborazo (un segundo levantamiento en la ciudad de Córdoba en 1971) y el Mendozazo (1972), configuraron el punto más alto de la resistencia popular, que determinó la caída del dictador Juan Carlos Onganía un año después del Cordobazo.⁸

En respuesta a esta expansión del movimiento popular, la dictadura de Agustín Lanusse (1971-1973) puso en marcha un proyecto político de resolución del conflicto social denominado Gran Acuerdo Nacional (GAN). Consistía en la encarcelación de ciertos activistas claves y su posterior aislamiento; pero culminó con la fuga de los presos políticos del penal de Rawson, apenas cuatro meses después de un traslado masivo que intentaba aumentar el control por medio del aislamiento. Para contener la expansión del movimiento social y político de la época no alcanzaba el reforzamiento del aislamiento social, ante lo cual los mandos militares se propusieron reformular el conjunto de los dispositivos represivos. A fines de los años sesenta el ciclo de lucha configuró «una situación de guerra civil» (Izaguirre, 2009, p. 85), que a mediados de los setenta escaló hacia

6 «En los últimos 84 años hubo 12814 días de dictadura y 18232 días de democracia [...] Contados al 10 de diciembre del 2003» (Chanfreau, 2004, pp. 6-7).

7 A partir de los movimientos juveniles surgen en 1970 la guerrilla peronista Montoneros, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR).

8 Juan Carlos Onganía (1966-1970) derrocó al presidente constitucional Arturo Illia el 28 de junio de 1966 mediante un golpe de Estado militar autodenominado la Revolución Argentina.

«una guerra de exterminio» (Marin, 1973, p. 22) signada en el Plan Cóndor y la expansión de la Doctrina de Seguridad Nacional por el continente. En consecuencia, la última dictadura militar argentina (1976-1983) consolidó el exterminio en la desaparición de cuerpos, crímenes y responsables. Los Centros Clandestinos de Detención Tortura y Exterminio (CCDTYE) extendieron el terrorismo de Estado a cárceles y comisarías. Como propone *Nunca Más. Informe de la Conadep* (1995), durante esos años se efectuaron, además de las muertes, los encarcelamientos legales y los miles de exiliados políticos, alrededor de treinta mil desapariciones.

La fantasía perversa que Lamborghini escenifica en «El niño proletario» roza el nivel de cuidadosa planeación, raciocinio y sadismo plasmado en las torturas llevadas adelante en los CCDTYE. Como se afirma en *Nunca más* «La existencia y generalización de las prácticas de tortura sobrecoge por la imaginación puesta en juego, por la personalidad de sus ejecutores y de quienes la avalaron y emplearon como medio» (1995). Asimismo, quienes redactaron el informe declaran que al abordar los testimonios de las torturas:

[...] existieron dudas en cuanto a la adopción del sistema de exposición más adecuado para este tema con el objeto de evitar que este capítulo se convirtiera en una enciclopedia del horror. No encontramos sin embargo la forma de eludir esta estructura del relato. Porque en definitiva ¿qué otra cosa sino un inmenso muestrario de las más graves e incalificables perversiones han sido estos actos, sobre los que gobiernos carentes de legitimidad basaron gran parte de su dominio sobre toda una nación? (1995).

Para ejemplificar a qué se refieren los redactores basta con unas líneas cualesquiera del primero de los casos transcritos en toda su extensión, por ser prototípico. El caso corresponde a Norberto Liwsky (Legajo n.º 7397), ante quien, después de todo el martirio relatado, el Tribunal Militar-Consejo de Guerra Estable n.º 1/1 se declaró incompetente por no tener acusación que dirigirle.

Un día me tiraron boca abajo sobre la mesa, me ataron (como siempre) y con toda paciencia comenzaron a despellejarme las plantas de los pies. Supongo, no lo vi porque estaba ‘tabicado’, que lo hacían con una hojita de afeitar o un bisturí. A veces sentía que rasgaban como si tiraran de la piel (desde el borde de la llaga) con una pinza. Esa vez me desmayé. Y de ahí en más fue muy extraño porque el desmayo se convirtió en algo que me ocurría con pasmosa facilidad. Incluso la vez que, mostrándome otros trapos ensangrentados, me dijeron que eran las bombachitas de mis hijas. Y me preguntaron si quería que las torturaran conmigo o separado (1995).

«El niño proletario» es la inscripción en la literatura argentina del momento histórico en el cual se «pasa de la identificación y la violencia contra unos ‘raros’ al exterminio de muchos cuando los clamores de la higiene, usualmente dirigidos contra unos cuerpos singularizados, se tornan cuantiosos, *incontables*, cuando el espaciamiento entre pueblo y población, entre ciudadanos y ‘enemigos internos’ se multiplica y se torna incierto» (Giorgi, 2004, p. 161, resaltado del autor).

Lamborghini avizora las prácticas de tortura y exterminio de la resistencia popular que la sociedad en su conjunto no aceptará hasta casi veinte años después de finalizada la última dictadura militar. Aunque ya a principio de los setenta Marin y su equipo de investigación en Ciencias Sociales sostenía «la iniciación de un proceso [...] inequívoco e irreversible: la determinación de guerra de exterminio que habían tomado los sectores más grandes, concentrados y poderosos de los capitalistas argentinos ante la crisis de sus modos de acumulación capitalista» (Marin, 1973, p. 22).

Asimismo, en 1973, Lamborghini incluía en «El niño proletario» un sutil guiño a la relación histórica entre el giro del modelo represivo hacia el exterminio y los intereses de los más poderosos capitalistas de la nación. Después de contar la tortura del niño proletario el narrador vuelve al presente narrativo diciendo:

Desde la torre fría y de vidrio. Desde donde he contemplado después el trabajo de los jornaleros tendiendo las vías del nuevo ferrocarril. Desde la torre erigida como si yo alguna vez pudiera estar erecto. Los cuerpos se aplanaban con paciencia sobre las labores de encargo. La muerte plana, aplanada, me dejaba vacío y crispado (Lamborghini, 1988, p. 68).

Interpelando nuevamente duros núcleos de la problemática socio-histórica, Lamborghini relaciona al narrador con las redes ferroviarias, símbolo de crecimiento económico y trabajo, pero también de explotación nacional y extranjera. Desde su comienzo en 1863 las redes ferroviarias implicaron capitales nacionales y extranjeros; «tres compañías argentinas —una privada y dos estatales— y siete compañías de capital extranjero construyeron 2516 kilómetros de vías férreas» (J. L. Romero 2004, p. 107). Las empresas extranjeras, de capital fundamentalmente inglés, recibieron vastas extensiones de tierra al costado de sus vías, «que agregaron a la explotación ferroviaria el negocio de venta de tierras» (2004, p. 107). Estas tierras eran las que más se valorizaban gracias al ferrocarril por lo que fueron un nuevo motivo de especulación y obstáculo para el desarrollo del campo. Entre 1946 y 1948, el gobierno de Perón estatizó todas las líneas férreas bajo la órbita de la Empresa de Ferrocarriles del Estado Argentino (EFEA). Sin embargo, tras la retórica nacionalista que envolvió esta operación, las líneas férreas fueron compradas a «las empresas inglesas por 462 millones de pesos pese a que la Dirección Nacional de Transportes los había valuado poco antes en 730 millones» (L. A. Romero, 2007, p. 105).

Por su parte, a fines de 1950, cuando la crisis económica era insoslayable, los trabajadores bancarios, los gráficos y los ferroviarios sostuvieron huelgas al margen de la dirección del sindicato, las cuales constituyeron un fuerte desafío al peronismo. «Los trabajadores golpeados por la política de hacer menos costosos los ferrocarriles, siguieron a antiguos gremialistas opositores, y su voluntad ni siquiera pudo ser torcida por Eva Perón, que jugó su prestigio recorriendo patéticamente los talleres ferroviarios y reclamando a ‘sus’ trabajadores solidaridad

con Perón» (L. A. Romero, 2007, p. 124). La huelga terminó con prisión para los dirigentes y movilización militar a los obreros.

La historia del ferrocarril argentino es una historia de confrontación de deseos y subversión ante el dominante, que desembocó sin embargo en su aplastamiento, en la muerte plana y aplanada, real y simbólica, que enfrentaron sus obreros. Esta se agudizó con la reducción del ferrocarril, se eliminaron tranvías y trolebuses; en 1966, en el marco del Proceso de Reorganización Nacional, se incrementó el levantamiento de vías y la clausura de ramales, dejaron de circular varios trenes de pasajeros a la región noroeste del país y se permitió un grave deterioro de la infraestructura ferroviaria. A comienzos de los años noventa, las empresas del Estado se privatizaron con la promesa de modernizar sus servicios y brindar mejor atención: los trenes interurbanos fueron suprimidos, miles de pueblos quedaron aislados y un millón de habitantes emigró hacia las capitales.

En esta historia «hace ya muchísimo tiempo que al cinismo difuso le pertenecen los puestos claves de la sociedad, en las juntas directivas, en los parlamentos, en los consejos de administración, en la dirección de las empresas, en los lectorados, consultorios, facultades, cancillerías y redacciones» (Sloterdijk, 2003, p. 40). Para ellos, el proletario, distinto, ajeno y amenazante, es objeto de un goce mortífero que se satisface en el dolor y el aplastamiento del otro como emblema de su dominación.

De esta forma, en la ficción narrativa la fiesta de sangre, crimen y goce de los tres niños burgueses que torturan, violan y matan al niño proletario se anuda con el goce adulto del narrador. Este contempla, sin repulgos, el trabajo de los jornaleros tendiendo las vías del nuevo ferrocarril, desde una torre erigida como si alguna vez pudiera estar erecto, como si su pene se parara y pudiera gozar de otra manera que no involucrara el dolor, la explotación, la tortura, y en última instancia, la muerte de algún otro.

En suma, en «El niño proletario» Lamborghini blande una carcajada ácida en resistencia ante el cinismo difuso y generalizado, una risa insolente por principio. A través de una misma escena, su parodia interpela, por un lado, la fantasía de dominación y sometimiento signada en el dolor y el goce que amalgama una historia de conflicto social. Por otro lado, interpela el accionar perverso de quienes llevaron adelante las prácticas de tortura y exterminio, haciendo referencia explícita al militarismo y el capitalismo que diezmaron la economía, la política y la sociedad argentina en el último tramo del siglo xx. En consecuencia, la sátira lamborghiniana interpela las fantasías de dominación y sometimiento que estructuran una realidad social jerárquica y explotadora, y el goce perverso de quienes llevan adelante la explotación, la tortura y el exterminio.

Referencias bibliográficas

- AIRA, C. (1988). Prólogo. En AIRA, C. (comp.) *Lamborghini Osvaldo. Novelas y cuentos*. Barcelona: Del Serbal.
- ASTUTTI, A. y SANDRA, C. (1989). De esa otra voz. *Discusión, suplemento de crítica literaria de la Revista de Letras*, (1), 13-21.
- Bergson, H. (1927). *La risa. Ensayo sobre el significado de lo cómico*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- CAPUSOTTO, D. y SABORIDO, P. (2007). «Elogio del disparate». *Revista MU*, vol. (7), pp. 12-14.
- «Curso de discriminación». (2012). *Peter Capusotto y sus Videos*. Micky Vainilla. 7.ª Temporada. Programa 4 Bloque 2. 10 set. 2012. Web 11 set. <http://www.youtube.com/watch?v=d1OGhoOLC9Y>.
- CHANFREAU, A. et al. (2004). *Memoria y dictadura. Un espacio par la reflexión desde los Derechos Humanos*. Comisión de Educación de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos. Dirección General de Derechos Humanos Buenos Aires.
- DABOVE, J. P. (2008). La muerte la tiene con otros: sobre El niño proletario. En DABOVE, J. P. y BRIZUELA, N. (eds.) *Y todo el resto es literatura: ensayos sobre Osvaldo Lamborghini* (pp. 215-232) Buenos Aires: Interzona.
- FREUD, S. ([1905] 2012) Tres ensayos de teoría sexual infantil. En J. L. ETCHEVERRY (trad.) *Obras completas, VIII*. pp. 109-224, Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- ([1905] 2012). El chiste y su relación con lo inconsciente. En J. L. ETCHEVERRY (traduc.) *Obras completas, VIII*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- ([1919] 2012). Lo ominoso. En *De la historia de una neurosis infantil*. (pp. 217-251). En J. L. ETCHEVERRY (traduc.) *Obras completas, XVII*, pp. 217-251. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- GIORGI, G. (2004). *Sueños de exterminio. Homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- IZAGUIRRE, I. y otros (2009). *Lucha de Clases, Guerra Civil y Genocidio en Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- LACAN, J. (1959-1960). *La ética del psicoanálisis. Seminario 7*. 27 vols. Buenos Aires: Paidós.
- (1966-1967). *La lógica del fantasma. Seminario 14*. 27 vols. Buenos Aires: Paidós.
- LAMBORGHINI, O. (1988). El niño proletario. En CÉSAR AIRA (ed.), *Lamborghini Osvaldo. Novelas y cuentos* (pp. 63-69). Buenos Aires: Del Serbal.
- MARIN, J. C., BALVE, B. y MURMIS, M. (1973). *Lucha de calles, Lucha de clases*. Buenos Aires: Ediciones La Roza Blindada.
- MARX, K. (1956). *El capital. Crítica de la economía política*. 3 vols. Buenos Aires: Cártago S.R.L.
- (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* 1857-1858, vol. 2. México: Siglo XXI.
- Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de personas (CONADEP)*. (1995). <<http://www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/argentina/informe-de-la-CONADEP-Nunca-mas-Indice.htm>>
- PERÓN, E. (1951). *La razón de mi vida*. Buenos Aires: Ediciones Peuser.
- ROMERO, J. L. (2004). *Breve historia de la Argentina*. 1.ª ed. 5.ª reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ROMERO, L. A. (2007). *Breve historia contemporánea de la Argentina 1916/1999*. 2.ª ed. 14.ª reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SLOTERDIJK, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela.

Música en el cine. Una mirada hacia la subjetividad

El cocinero, el ladrón, su mujer y su amante (1989) Peter Greenaway

La naranja mecánica (1971) Stanley Kubrick

Accattone (1961) Pier Paolo Pasolini

OLGA PICÚN¹

De las distintas características que reúne la música hay una que la torna especial: el componente sonoro y el discursivo transcurren en tiempo real. Esto plantea una diferencia importante con la narrativa, el teatro o el cine, donde la propuesta de un tiempo ficticio está dada por la falta de coincidencia entre el tiempo del relato y el tiempo real. Por este motivo, la música —como espacio de diálogo entre el sonido y el silencio— integra o contiene toda noción relativa a lo temporal: proceso, cambio, persistencia, obstinación. Este carácter incide en su *natural* incorporación al discurrir de la vida cotidiana (trabajo, juego, fiesta, ritual).

Tanto la tradición oral como el registro sonoro hacen posible que, sin tomar mucha conciencia de ello, la música trascienda los espacios propios de las artes e intervenga (actúe) de diversas maneras y a distintos niveles la realidad de lo cotidiano. Sin embargo en el imaginario colectivo ha predominado su función de acompañamiento prescindible y adaptable a las circunstancias. Esto favorece el hecho de que la música en el cine o en el teatro se conciba casi exclusivamente dentro de esa misma función, de ambientación sonora o fondo musical.

Pero también la música puede observarse, al igual que el resto de la producción simbólica, en su papel de constructora de la realidad o las realidades desde su permanente diálogo con los procesos sociales y, en la misma medida, con lo que se asume como ficción. Siendo el principal objetivo de este trabajo el vínculo entre la música en la estructura del drama cinematográfico, ciertas emociones y el receptor es válido preguntarse ¿qué es lo ficticio en el cine? Si bien existen muchas respuestas a esta pregunta, la idea subyacente al señalado objetivo es que aun el argumento de ficción estará compuesto de realidades: colores, formas, emociones, sensaciones, temáticas, palabras, frases, pensamientos, actitudes o música; y que la ficción estará dada por las nuevas relaciones que un escritor, realizador o autor establezca entre todos los componentes reales, los cuales obviamente exceden a los citados. Es decir, en tanto realidad simbólica, el cine se construye a partir de fragmentos de realidades de diversa índole.

1 Doctora en Antropología por la Universidad Autónoma Metropolitana de México y Musicóloga. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación.

Esta aproximación no sistemática a ciertos aspectos relacionales entre la obra y el receptor, desde casos de la cinematografía, tiene el propósito de poner en relieve la participación de la música, en un sentido estructural y narrativo no redundante, en la construcción o reconfiguración de significados, tanto en el desarrollo global del argumento como en el devenir de uno o varios personajes. Estos procesos de significación pueden ser de índole objetiva —formar parte explícita de la narración— como subjetiva, al encontrarse permeados por las características del vínculo que el espectador es susceptible de construir con el personaje en cuestión y por los componentes de su propio imaginario, competencia o habitus. El propósito final de este trabajo no es ampliar el conocimiento sobre la música en el contexto cinematográfico —aun cuando realiza algún aporte en este sentido—, sino constituir un medio que permita una mirada más al componente de subjetividad del individuo y al eventual aporte de la música a su comprensión.

Hablar de la relación música-receptor en la cinematografía no supone aislar el componente musical, sino concebir el producto fílmico en su integridad, si bien enfatizando algunas relaciones, según las necesidades de exploración, tal como se verá en el transcurso de este trabajo. Significa también moverse en un marco no solo de subjetividad sino de sutileza, en la medida en que cada percepción es única e individual —aun cuando toda escucha posee una dimensión social— y corresponde a un espacio y un tiempo determinados, lo cual nos pone frente a los procesos de transformación de una obra, en tanto significante de las ya referidas construcciones particulares de significados, hechas por los sujetos o por la sociedad. Es decir, una permanente reconfiguración de significados se asocia a una constante transformación de la propia obra, en relación con los medios, a los contextos de reproducción y a los procesos histórico-sociales. Sin duda es muy difícil integrar a un estudio todos estos aspectos y procesos, y cualquier planteamiento interpretativo tenderá a ser reduccionista. La intención aquí es simplemente mostrar a través de casos ciertos componentes o variables que construyen esa mirada hacia la subjetividad.

Del prácticamente inconmensurable mundo de la cinematografía tomo tres ejemplos que tienen en común la posibilidad de recuperar la ineludible dialógica entre un pasado y un presente. Cada uno de estos filmes presenta varios géneros y composiciones de diferentes autores, pero como es de esperarse no toda la música tiene la misma función en el desarrollo dramático. Es decir, solo una parte de ella tiene una presencia estructural, si bien con diferentes modos de vinculación con el personaje principal, siendo en los tres casos un antihéroe de índole violenta. Puesto que los fragmentos musicales se integran al entramado del relato al igual que los otros componentes en diálogo, en ningún caso la música en cuestión acompaña o comenta la acción sino —en forma más o menos explícita o sutil— es generadora de discurso. Teniendo en cuenta lo anterior tomé como objeto de exploración interpretativa las siguientes obras: en Greenaway, la música para soprano masculino de Michael Nyman, inspirada en el compositor británico del

Barroco, Hery Purcell; en Kubrick, la *Novena Sinfonía* de Beethoven, mientras que en Pasolini la *Pasión según San Mateo* de Bach.

La música en el escucha: algunos antecedentes

Un elemento de consenso es que la música no pasa inadvertida a los sujetos, puesto que tiene la capacidad de actuar a distintos niveles de la psiquis o de las emociones, sea de forma beneficiosa o perjudicial. Con acierto se entiende que los contenidos musicales intrínsecos, correspondientes a los modos de articular e interrelacionar las distintas dimensiones de lo sonoro en la construcción de un discurso musical, así como a las variables de reproducción, son factores de incidencia indiscutible en tales beneficios o perjuicios.

El lugar central de la música en la construcción del Estado griego es un buen ejemplo de lo anterior, en el que vale la pena detenerse. Los escritos de Platón y Aristóteles coinciden en que la clase *idónea* de individuo debía conformarse a partir de un sistema de educación pública con dos componentes principales: la gimnasia y la música; la primera para la disciplina del cuerpo y la segunda para la disciplina de la mente. En efecto, en el Libro III de *La República*, Platón expresa lo siguiente:

¿No es por esta misma razón, mi querido Glaucon, la música la parte principal de la educación, porque insinuándose desde muy temprano en el alma, el número [ritmo] y la armonía se apoderan de ella, y consiguen que la gracia y lo bello entren como un resultado necesario en ella, siempre que se dé esta parte de educación como conviene darla, puesto que sucede todo lo contrario, cuando se la desatiende? (1872, p. 173)

Como consecuencia plantea la necesidad de establecer reglas en la música, y concomitantemente en la educación, para evitar la anarquía y lo licencioso. De esta manera recomienda evitar la *multiplicidad* de notas, las escalas *complejas*, la *mezcla* de formas y ritmos *incongruentes*, los conjuntos de instrumentos *disímiles* y los instrumentos de *muchas* cuerdas, así como los constructores y tocadores de aulos.

Por su parte, Aristóteles en su *Política* es menos riguroso que Platón, pues admite el uso de la música para la diversión y el goce intelectual, no solo para la educación. En el quinto capítulo del Libro V explica, a partir de la doctrina de la imitación, cómo la música actúa en la voluntad de los individuos.

Pues bien, nada imita mejor los verdaderos sentimientos del alma que el ritmo y la melodía, así en la cólera como en la placidez, lo mismo en el dolor que en el coraje y en todos los sentimientos anímicos. La prueba está en los hechos, puesto que la música excita esas pasiones del alma. Cuando se tiene la costumbre de sentir pena o placer con ocasión de cosas que se les parecen, no se está lejos de experimentar los mismos sentimientos en presencia de la realidad (1932, p. 220).

Bajo este principio de la imitación Aristóteles establece, entonces, una conexión directa entre la organización de los sonidos, es decir la disposición de los

intervalos en una escala, conocida en la época como modo, y la personalidad del sujeto:

La música es, al contrario, una imitación de los afectos morales, pues hay diferencias esenciales en la naturaleza de los diversos acordes. Los que los oyen son afectados de una manera distinta por cada uno de ellos: algunos, como el modo mixolidio, los disponen a la melancolía y a los sentimientos concentrados; otros inspiran molicie y languidez. Hay una armonía intermedia que llena el alma de paz y tranquilidad; este efecto no los produce más que el modo dórico, en tanto que el frigio excita el entusiasmo (1932, p. 221).

Del mismo modo se refería al ritmo, como división periódica de una pieza musical:

Podemos decir lo propio en lo que concierne a los diferentes ritmos, de los cuales unos indican apacible calma, otros movilidad y agitación, algunos, brusquedad y tal vez apasionado sentir. Es indudable que la música ejerce una influencia moral bastante poderosa (1932, p. 221).

De alguna manera la idea de este tipo de vínculo entre la música y el escucha se ha seguido reproduciendo hegemónicamente en Occidente, en el transcurso de los siglos. En la medida en que tiende a no contemplar otras posibilidades de vinculación, promueve la pasividad de un auditor, además, desprovisto de memoria, en el sentido más amplio y profundo del término. Asimismo, conlleva una inclinación a estandarizar lo colectivo, al prescindir de toda dialéctica con lo individual, y plantea una concepción estática de la obra.

Como consecuencia se ha construido un imaginario propenso a banalizar la presencia musical en el cine —y en general en las artes escénicas— al reducirla en muchos casos a una especie de recetario sonoro, que pretende actuar a modo de estímulo-respuesta en la producción de efectos superficiales y más o menos predecibles.² Sin duda la recuperación del leitmotiv (motivo conductor) característico del drama musical wagneriano, que establece una relación profunda y estrecha entre el devenir emocional del personaje y el devenir de los contenidos musicales intrínsecos, ha aportado un matiz interesante en cuanto a la referida concepción de la música en la transmisión de emociones, que aún se utiliza y es efectivo.

Por otra parte, desde el ámbito de la semiología musical se ha manifestado en las últimas décadas una preocupación por abordar con cierta sistematización la influencia de factores culturales, educativos y anímicos en las múltiples maneras de escuchar una obra, estableciéndose de esta forma algunas categorías de escuchas. La importancia de estas investigaciones es que admiten una diversidad de modos de oír la misma pieza y la posibilidad de que un sujeto transforme en diferentes momentos la escucha de la obra en cuestión. Es decir, estos estudios tienden a tomar en cuenta los procesos subjetivos y devienen en una concepción menos pasiva del sujeto y menos estática de la obra.

2 Hecho que se expresa, al menos parcialmente, en considerar la composición para cine o teatro una tarea menor y de poco prestigio.

Antes de presentar los casos, debo aclarar que la aproximación interpretativa al tema aquí propuesto no se apega a los estudios cognitivos, psicológicos o semióticos hechos desde distintos ámbitos disciplinarios, sino a una síntesis de ideas en proceso de construcción, que surgen de inquietudes personales, en mi calidad de musicóloga-antropóloga y cinéfila, sobre la dialéctica objetividad-subjetividad en el terreno de la música, y de concebir al receptor como un sujeto activo, constructor de significados a partir de su propia historia, lo cual deviene en la transformación de la obra.

El cocinero, el ladrón, su mujer y su amante (1989)
de Peter Greenaway

Esta pieza de la cinematografía británica tiene como principal escenario un distinguido restaurante de estética teatral. El dueño es el ladrón: un psicópata, violento, cruel, déspota y grosero. El vínculo que establece con cada uno de los personajes —con excepción del cocinero— se enfoca al maltrato, la humillación y el abuso. El espectáculo es la gran mesa en que cada día el ladrón cena con sus invitados de la misma calaña, así como con su mujer, de clase totalmente opuesta. El resto de los clientes del restaurante son eventualmente observadores de las groserías y de los actos de violencia, u objeto de estos. La contraparte de este espacio es la gran cocina en permanente actividad. Una nueva excepción involucra al cocinero, dado que es el único que genera diálogos, el resto de los empleados prácticamente no hablan, solo atienden a sus tareas y observan las distintas escenas en que intervienen los cuatro personajes principales.

El film se desarrolla en un presente riguroso. Los personajes no tienen pasado y la información que de ellos se proporciona es tan escasa como fragmentada. Existe una sublimación del componente sensorial en sus distintas manifestaciones, a través de colores, sonidos, texturas, sabores y olores, donde la elegancia, la delicadeza y el erotismo alternan con la violencia, la sordidez y lo escatológico, de forma tal que el diálogo entre lo placentero y lo doloroso constituye la esencia del film.

La música es un factor fundamental en la definición de los espacios físicos, dos principales, ya mencionados, y uno secundario, el baño, aunque en claro contraste con ambos. Las tres líneas del discurso musical que caracterizan los referidos espacios se asocian, al mismo tiempo, a varios personajes. Dos de ellas pertenecen a fuentes extradiegéticas³ y corresponden al ladrón y a su mujer, respectivamente; mientras que la tercera, a diferencia de las anteriores, surge en forma de diégesis, teniendo como fuente a un personaje secundario, aunque con una cierta relevancia.

Contrastemos brevemente las líneas primera y tercera del discurso musical, como estrategia para explorar la última en términos de un diálogo sincrónico y diacrónico entre el placer y el dolor. El componente musical asociado al ladrón

3 Al articularse con la acción desde distintos niveles de discurso, la música define su carácter diegético o extradiegético, según parta o sea sugerida por la presencia de una fuente identificable como generadora del componente sonoro, o por el contrario, acompañe, comente o prolongue el gesto o la palabra, sin integrarse a la acción o a los diálogos (Chion, 2010).

se inspira en *La canción del genio del hielo* de la ópera *El rey Arturo* de Purcell —de marcada tendencia rítmica—, que a diferencia de su referente se presenta en forma instrumental. Constituye una especie de hilo conductor y como tal experimenta transformaciones según el devenir del personaje dentro del drama, concluyendo en un tono de burla, que se instaura en la última escena de la película, cuando la mujer humilla al ladrón, obligándolo a comer a su amante. Un aspecto a enfatizar es que a diferencia del drama musical wagneriano, el motivo conductor actúa aquí como un observador del personaje en el drama y no planteando sus transformaciones internas.

Este componente musical se contrapone a la música vocal no solo asociada, sino producida —al menos en parte— por ese personaje secundario maltratado, humillado y torturado en varias oportunidades a lo largo del film. Su vida transcurre en la cocina: es el niño de la cocina. Es dependiente: se le baña y se le corta el pelo, mientras persiste en el canto de fragmentos de la línea melódica de una única pieza. La información sobre este personaje (Pup) de imagen angelical es nula. Un acto de humillación al que es sometido permite traer a colación a una conocida figura de la historia de la música —el castratti—, anacronismo que lo sitúa también en un lugar poco preciso respecto de su edad, en tanto ya habría abandonado la niñez.

La época en que proliferan estos jóvenes, castrados antes de la pubertad para mantener el registro y el color de la voz de niño, se corresponde con la del principal referente musical del film. Quizás el hecho de que la mayoría de estos jóvenes no reuniera las condiciones necesarias para dedicarse al canto pueda aportar a la evocación de esta triste figura un componente solidario, por parte de un cierto tipo de espectador capaz de comprometerse con la causa. En el transcurso del film el canto de Pup va incorporando un componente de angustia u opresión que —asociado al terror por el maltrato— se expresa en la obligación del espectáculo perpetuo: cuando se le dispensa de cantar en una escena montada en la única locación diferente al restaurante y su entorno, se comunica verbalmente en un acto de liberación. Ante este cambio la melodía abandona definitivamente la diégesis y experimenta un proceso de desprendimiento del personaje. En el momento en que Pup es brutalmente atacado, la melodía pierde el carácter vocal y se vuelve instrumental. Antes de entrar en la última escena del film, un violín retoma la melodía adelantándose a la expresión de dolor de la mujer por la muerte del amante.

Este es un claro ejemplo de cómo la música puede tener un papel estructural, en cuanto al drama en sí, al personaje y a otros personajes. En la medida en que ella misma adquiere un carácter de personaje abstracto, es capaz de incidir en la construcción de significados, sobre todo a partir de la evocación de un pasado lejano. De manera que la subjetividad actúa o se expresa dentro de las fronteras del film de dos maneras: sincrónicamente, en el placer concreto de lo sonoro-musical y en el componente violento y opresivo, y diacrónicamente, a través de transformaciones que no logran alterar su esencia inconfundible, en la conciencia de un dolor atravesado por la expectativa de la liberación.

La naranja mecánica (1971) de Stanley Kubrick

El peso que la música del pasado europeo tiene en el film es indiscutible. Los recurrentes fragmentos de Rossini, Elgar, Beethoven o Purcell transcurren obstinadamente en forma paralela, es decir, se presentan con autonomía del desarrollo dramático. Sin embargo, como ya se señaló no es la idea aquí explorar la música del film en su conjunto, sino la obra que adquiere una especial significación en la construcción del relato, en este caso, la *Novena Sinfonía* de Beethoven.

Son varias las composiciones de Beethoven popularizadas desde fragmentos significativos, a través de una apropiación generalizada por parte de diferentes fracciones de clases sociales y sectores culturales, al menos en sociedades occidentales. La popularización de la *Novena Sinfonía* se ha consolidado a partir del cuarto movimiento coral basado en un poema de Schiller, que apela a la hermandad y solidaridad de los seres humanos. De esta forma la conocida *Oda a la Alegría* se convirtió en el caballito de batalla tanto en el ámbito político como en el religioso, incluso, en el comercial⁴.

El film de Kubrick propone una resignificación más de la *Novena* en la cual no profundizaré, ya que el objeto de análisis apunta al vínculo con el personaje principal en términos de la subjetividad. La línea discursiva de la *Novena* es enfatizada a través de la diégesis verdadera o falsa, sobre todo desde aparatos de reproducción, que caracteriza las apariciones más significativas de la obra de Beethoven en relación con el protagonista. De los seis momentos en que esta se hace presente tres de ellos son suficientes para lograr una aproximación al devenir del vínculo entre el personaje principal y la obra, en su carácter también de personaje. Estos tres episodios se encuentran en las dos primeras partes de las tres que presenta el film.

La primera parte —con dos de los episodios— se caracteriza por los actos de violencia cometidos por Alex y sus amigos, que terminan cuando el personaje principal es condenado a catorce años de prisión. Esta sección está definida por una dialógica o complementariedad entre el placer provocado por el ejercicio extremo de la violencia (como consecuencia de un estado de excitación por el consumo de fármacos) y la audición compenetrada de la música. Ambos placeres comparten un nivel de percepción a nivel sensorial y la música, además, funciona como catalizador de un estado de ensoñación u onírico.

La aparición casual de la *Novena* ocurre en el Korova, luego de perpetuado el ataque al escritor y su esposa. La voz en *off* de Alex describe los resultados del estímulo sensorial de un breve fragmento del canto del cuarto movimiento: «Y fue como si por un momento un gran pájaro hubiera volado dentro de la fuente

4 Menciono dos ejemplos. En 1971 —año significativo para este estudio porque es cuando se estrena *La naranja mecánica*—, la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa propuso el tema coral de la *Novena* como himno de la Comunidad Europea, lo cual se oficializó en 1985. Asimismo, también desde los años sesenta se integra a repertorios de canciones para los rituales de distintas religiones occidentales.

de leche. Y se me erizaron hasta los pelos más malenkitos [pequeños] de mi armazón y los escalofríos subiendo como lagartos y bajando de nuevo».

Poco después, cuando Alex se encuentra en la intimidad de su habitación, presidida por el retrato del músico alemán grabado en la cortina, la casualidad se transforma en voluntad: la «forma perfecta» de terminar la noche es haciendo sonar el casete con el Scherzo de la *Novena Sinfonía*. Nuevamente la voz en *off* de Alex transmite las sensaciones experimentadas a partir del estímulo de la música y esta vez se impone el elemento visual: «Fue como un ave del más raro hilado metal celeste. O como vino plateado derramándose en una nave espacial. La gravedad sin sentido ahora». E inmediatamente irrumpe lo onírico en una serie de cuadros en movimiento. El componente humano (una novia cayendo en el foso de la horca y enormes piedras sobre un pueblo romano), alterna con el rostro de satisfacción de un vampiro con restos de sangre en la boca y un volcán en erupción. Las situaciones de muerte y cataclismo se suceden, mientras que la música discurre intacta.

La segunda parte del film tiene como eje argumental el encarcelamiento de Alex y su tratamiento de aprendizaje condicionado, con el propósito de reincorporarse a la sociedad en un breve lapso. El tratamiento consiste en sesiones de visualización de películas fuertemente violentas, asociadas a un estado alterado producido por psicofármacos. En una de esas películas la ostentación de poder a través de un impresionante desfile militar nazi en contrapunto con la violencia de la Segunda Guerra Mundial y sus resultados, lleva como música de fondo el cuarto movimiento de la *Novena*.

El complejo y violento imaginario de Alex, capaz de fantasear con la muerte y los cataclismos al ritmo del segundo movimiento de la obra en cuestión, se reconfigura a partir del aprendizaje condicionado, puesto que al destruirse la subjetividad el placer por la audición de la *Novena* se transforma en dolor y repulsión, aun cuando es de destacar que el efecto producido por el sonido tiene en este caso una relación estrecha con la imposibilidad de abstención de la imagen visual.

Un estudio reciente sobre la música y el sonido como tortura y arma —realizado desde el ámbito de la música misma— plantea la incidencia de los altos decibeles y de la repetición durante lapsos excesivamente prolongados, así como de cierto tipo de música o de elementos sonoros despojados de discurso musical, en la destrucción de la subjetividad (Cusick, 2006). Sin embargo, no explora los procesos subjetivos a través de los cuales el sujeto construye vínculos más o menos profundos con la música, desde la individualidad de la percepción o en su función social, y el impacto o incidencia de una resignificación violenta en la destrucción de la subjetividad. Al respecto, y para cerrar este apartado, traigo a colación una cita que incluye Pascal Guignard (1998) en *El odio a la música*, sobre una experiencia ocurrida en un campo de concentración nazi:

En Musiques d'un autre monde, Simon Laks cuenta esta historia. En 1943, en el campo de Auschwitz, el día previo a la Navidad, el comandante

Schwarzhuber ordenó que los músicos del Lager tocaran canciones navideñas alemanas y polacas ante las enfermas del hospital de mujeres. Simon Laks y sus músicos fueron al hospital de mujeres. Al principio todas las mujeres comenzaron a llorar, particularmente las mujeres polacas, hasta formar un llanto más sonoro que la música. Luego, los gritos siguieron a las lágrimas. Las enfermas gritaban: ¡Paren! ¡Paren! ¡Váyanse! ¡Desaparezcan! ¡Déjenos morir en paz! (Guignard, 1998 pp. 208-209).

Accattone (1961) de Pier Paolo Pasolini

Si bien la ópera prima de Pier Paolo Pasolini comparte con los filmes de Greenaway y Kubrick el carácter de antihéroe violento del personaje principal, *Accattone* no llega a la perversión de los otros dos. Es un proxeneta manipulador, que vive en los suburbios de Roma, en un ambiente de holgazanes, ladrones y vividores. Cuando Maddalena es encarcelada por mentir sobre la identidad de quienes la habían atacado en venganza por denunciar a su anterior explotador, *Accattone* queda sin el sustento económico y comienza su decadencia, haciendo honor a su nombre.

Este discurrir lleva el signo de la *Pasión según San Mateo* de Bach que, de acuerdo a su tratamiento extradiégético y de anatema, podría observarse como un complemento secundario y prescindible. Sin embargo juega un papel fundamental en la estructura dramática del film, en tanto la pasión de Cristo se convierte en representación de la inevitabilidad de la muerte. Es decir, a diferencia de los otros dos filmes, el devenir del personaje no se construye a partir de sus propias decisiones y acciones, sino de un destino ya trazado. Ese destino es, en última instancia, el único posible. De esta forma se instaura la realidad de la muerte, junto con el miedo y el dolor que conlleva.

Accattone es ajeno a la obra y a su propio destino. En tanto no existe una percepción despojada de las historias particulares, sean individuales o colectivas, la música, competencia únicamente del observador, se convierte en un personaje que se integra al relato marcando obstinadamente la existencia de un final trazado de antemano. Este es el motivo por el cual adquiere sentido plantear una dualidad entre el placer de la audición y la angustia de la muerte como destino compartido.

La construcción de esta dualidad durante el film solo es posible cuando el espectador ya ha accedido —por el tipo de competencia o hábitus— a este monumental oratorio (78 números divididos en dos partes), que dramatiza la última semana en la vida de Cristo, su crucifixión y su entierro, a partir de citas del evangelio correspondiente de la Biblia luterana, de corales también luteranos y de poesía original. Si bien los procesos de resignificación y refuncionalización le fueron quitando a esta obra el carácter religioso en el aspecto ritual, no ha perdido el componente de religiosidad en un sentido amplio y profundo, que es el que recupera Pasolini.

La *Pasión* llega a los oídos del espectador como una cortina musical que acompaña la presentación de los títulos, despojada de significados en relación con el relato, pero no de su representación intrínseca, aunque ello no permite intuir su vínculo con el desarrollo dramático. Esta cortina está elaborada a partir de un fragmento instrumental del número 78, cuyo coral relata el entierro de Cristo:

Llorando nos postramos
ante tu sepulcro para decirte:
descansa, descansa dulcemente.
Descansad, miembros abatidos,
descansad, descansad dulcemente.
Vuestra tumba y su lápida
serán cómodo lecho
para las angustiadas conciencias
y lugar de reposo para las almas.
Felices, son tus ojos
que se cierran al fin.

Al final de los títulos y antes de ingresar en la primera escena, la cita de un pasaje de *La Divina Comedia* de Dante a modo de epígrafe, tiende a proporcionar una primera pista, en tanto introduce la muerte, que como señalé irá adquiriendo a lo largo del film el significado de destino ineludible, y al propio personaje de Accattone: «El Ángel de Dios me tomó y el del infierno gritaba: «Oh tú, ¿por qué me privas del Cielo?» Tú me llevas a una eternidad de este, por una lagrimita que él me quita» (Dante, Purgatorio, Canto v).

La música de Bach recibe un tratamiento particular con respecto a la escena, donde aparece por lapsos muy breves, en general, de uno o dos minutos. Es decir, no satura ni los oídos ni el intelecto del receptor. Por momentos el aparente carácter de anatema parece contradecir la propia acción. Un ejemplo muy claro ocurre en la escena en que pelean cuerpo a cuerpo Accattone y el hermano de Ascensa —mujer con la que tuvo un hijo y luego abandonó—, en tanto impacta la sonoridad del conocido coral con que finaliza la primera parte del oratorio de Bach.

La acción transcurre sin proponer o inducir juicio de valor alguno ante el comportamiento de Accattone (Castaño, 2011), lo cual de modo contrario produce la solidaridad del espectador, ante la angustia por el hambre y la gradual conciencia del destino. Si bien la religión aparece en forma recurrente no es relevante en el proceso hacia la muerte, sí lo es la religiosidad. Este proceso de significación se va construyendo desde un entramado de tres componentes, ya indicados: la música de Bach, la decadencia de Accattone y una serie de pistas que tienen como punto de partida la cita de *La Divina Comedia*, a la que se suman en orden cronológico la referencia al amigo ahogado, las bromas de Accattone sobre su velorio y entierro, un cortejo fúnebre y el sueño de su propia muerte. Es precisamente en el instante en que se produce este sueño cuando la música consolida su presencia estructural y narrativa, en tanto —paradójicamente— se

produce un silencio abrupto. Este silencio prepara el desenlace del film. El número 78 se vuelve persistente y Accattone muere. El dolor, que fue tomando forma acorde a la conciencia del implacable destino hacia la muerte, queda suspendido ante sus últimas palabras: «Ahora estoy bien».

Hacia la reflexión

La presentación de estos tres casos como una especie de ejercicio interpretativo procuró evidenciar la posibilidad de una función más estructural y profunda de la que comúnmente se le asigna a la música en el cine, observando este espacio de producción simbólica como construcción o confluencia de realidades. Si bien este ejercicio responde a una particular experiencia del cine y de la música, y es necesario tener en cuenta una multiplicidad de aproximaciones, producto de un diálogo constante entre lo individual y lo colectivo, de todas formas permite sintetizar algunas ideas. El planteamiento de estas ideas tiene el objeto de proponer puntos de partida hacia una reflexión sobre aspectos de la subjetividad en cuanto al entorno del placer y el dolor.

1. El hecho de que la música comparta con los procesos emocionales la dimensión real del tiempo en que se producen podría tener la virtud, sobre otras manifestaciones o construcciones simbólicas, de relacionarse y actuar en tales procesos de manera natural y profunda.
2. Además de actuar sincrónicamente en el individuo, produciendo sensaciones inmediatas y de diversa índole ante la simple experimentación sensorial, la música tiene la capacidad de desencadenar —paralelamente a la audición— procesos de construcción de significados, apelando a la memoria individual en su eterno diálogo con la memoria colectiva, y en lo general al imaginario, competencia o habitus del sujeto.
3. En la medida en que las sensaciones a partir del estímulo de la música incluyen la posibilidad de crear imágenes, la audición es susceptible de integrar naturalmente un componente visual supeditado a la primera.
4. La vulnerabilidad o lo impreciso de la frontera entre la experimentación del placer y del dolor a partir de la música, podría adquirir el estatus de inhibidor o neutralizador del estigma (negativo) del dolor, al concebirlo como parte de una dialógica con el placer.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1932). *La Política*, traducción de NICOLÁS ESTÉVANEZ. París: Garnier Hermanos.
- AZCÁRATE, P. DE (ed.) (1872). *Platón. Obras completas*, tomo 7, Madrid: Medina y Navarro Editores.
- CASTAÑO, S. (2011). Cincuenta años del cine de Pasolini I. *Accattonne*, el camino hacia la muerte, *Replicante*. Recuperado de <<http://revistareplicante.com/cincuenta-anos-del-cine-de-pasolini/>> el 17 de octubre de 2013.
- CHION, M. (2010). *La música en el cine*, Barcelona: Paidós.
- CUSICK, S. G. (2006). La música como tortura / La música como arma. *Trans. Revista Transcultural de Música*, (10). Recuperado de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82201012>> el 17 de octubre de 2013.
- GUIGNARD, P. (1998). *El odio a la música. Diez pequeños tratados*. Barcelona: Editorial Andrés Bello Española.

Hermenéuticas existenciales: cuerpo y dolor en las performances

MARIANA PICART Y MAGALÍ PASTORINO¹

Introducción

Nuestra reflexión apunta al territorio discursivo de las prácticas artísticas contemporáneas, en particular a las performances y acciones que exploran la potencialidad de lo corporal en el arte. Por y en este camino, hemos podido visualizar y cartografiar algunas de estas prácticas asociadas a la cuestión del dolor. Cabe mencionar que el encuentro del arte, el cuerpo y el dolor no es una novedad; por el contrario, es una de las megatematizaciones de procedencia cristiana y moderna en arte.

Este estudio se encauza a vislumbrar los modos en cómo aparece el dolor a través de las prácticas artísticas contemporáneas, y conformar una cartografía posible de carácter provisoria y heurística que nos sirva para situarnos en algunos aspectos de este encuentro.

Aclaremos que nos detendremos sobre la cuestión del dolor en la dimensión política del cuerpo, en tanto que concebimos el dolor como un emergente visible de la vida de la polis y al cuerpo como sujeto de una gubernamentalidad. A eso, le contraponemos una moral del dolor, un modo impuesto de sentir, pensar, actuar el dolor que produce una subjetividad «víctima»; este punto no será tratado en este estudio.

Para comenzar, decimos que no es fácil echar luz sobre un territorio compuesto de un repertorio discursivo que presenta la crueldad, lo ominoso, lo inefable enmarcado en un régimen de ver que contiene unos signos y excluye otros. Tampoco es fácil ir al encuentro del *pathos* y no de su representación; por esto decidimos concentrarnos en las performances y acciones que tuvieran por camino, presentar el dolor o lo doloroso sin representarlo ni actuarlo; límite borroso pues la metáfora se impone en muchas de estas propuestas artísticas.

En ese sentido, implica una hermenéutica del dolor en las prácticas artísticas contemporáneas, pero también una hermenéutica del sí mismo. Por esto, nuestra perspectiva se compone de una aproximación filosófica a la noción de estética de la existencia nietzscheana y sus efectos desde el pensamiento foucaultiano como un modo ético y político englobado en lo estético.

Vale aclarar que nuestra apuesta de relacionar el arte con las políticas del dolor se fundan en un conglomerado de hipótesis provisionales —producto de nuestras investigaciones— que pasamos a enumerar.

1 Escuela de Bellas Artes, IENBA. Licenciada de Diseño en Comunicación Visual, GIPACEE.

Primeramente, que el arte como emergente discursivo de una trama socio-histórica compleja, da cuenta del mundo simbólico en el que se constituye con un sentido social diferenciado.

Segundo, que en particular, las prácticas artísticas contemporáneas elegidas en este estudio tienen la singularidad de erigirse atravesadas por un complejo discurso político y social, por el que nos asegura el encuentro de esta megategmatización (arte-cuerpo-dolor) y sus encrucijadas.

Tercero, porque la exploración artística de lo corporal, posibilita la visibilidad de los regímenes políticos impuestos y las pugnas sociales, las densidades discursivas de la alianza saber-poder para la sujeción, y los juegos de resistencia emergentes.

También vale aclarar, que si bien el arte es uno de los grandes reductos de la metafísica actual, trataremos de situarnos en tensión con este discurso, vigilando la emergencia de un sujeto megategmatizado y su confirmación. Por esto, la cartografía construida para esta reflexión, vale como juego interpretativo para develar sentidos sobre la palabra «dolor» y sus capturas.

Proveniencias de la situación del arte contemporáneo y una hermenéutica de la existencia

En el marco de la situación del arte contemporáneo llamada «desmaterialización del objeto artístico», Marchán Fiz (1986) cuenta que se trató de un cambio estético paradigmático por el que se confirma la disolución del canon institucional del arte.

Para la historiadora Guasch (2000) se trata de la emergencia del valor de lo procesual, proveniente del influjo del discurso minimalista que desplaza el interés de realización del objeto hacia su proyecto operativo. En este sentido, Marchán Fiz planteará que en ese mismo momento, la atención se desplaza hacia la poética, apartándose de las consideraciones ligadas a la realización formal del objeto (la obra de arte). El discurso emergente del arte se centrará en el proyecto, en el proceso de la obra, no en la obra. En este sentido afirma:

En las últimas manifestaciones, desde el «minimalismo», «arte povera» y aún más, desde el arte conceptual, la poética se convierte en el núcleo de su programa hasta desplazar la misma obra como objeto físico. Importan más los procesos formativos y artísticos de la constitución que la obra realizada. En ello se acusa la transición de la estética de la obra como objeto a la estética procesual y conceptual (1986, p.13).

Dentro de este género desmaterializado del arte, se encuentran la performance y las acciones, entre otras propuestas.

En el territorio discursivo del arte las ideas no son muy claras y discretas; definir lo que es una performance, una acción, incluso una instalación no es un acto sencillo. Pues, no hay categoría posible para englobar los desvíos, las resignificaciones, las contradicciones de cada una de las «manifestaciones» estudiadas

y así nombradas por la institución artística. La trampa se extiende ante nosotros cuando definimos por ejemplo, que la performance son acciones entrelazadas; por esto, como género se manifiesta híbrido, porque es y no es danza, teatro, música, arte visual. Si bien se podría afirmar que no hay representación sino presentación de las acciones que la componen. A partir de una idea, la acción se pone en movimiento. Y sin embargo, podemos identificar la performance de una acción en arte.

Rosalee Goldberg (1996) artista que formó parte del movimiento que le dio estatus a la performance en el mundo, plantea que esta ha sido considerada una manera de dar vida a muchas ideas formales y conceptuales; también que utiliza los gestos y el movimiento como un arma contra las convenciones del arte. Para ella, sus orígenes se sitúan en el comienzo de siglo pasado, con los futuristas, constructivistas, dadaístas y surrealistas que utilizaron este modo para poner a prueba sus ideas, para luego producir sus objetos; si bien este modo no era una categoría tan evidente como lo es hoy en la institución artística.

De esta manera, Goldberg no solo nos coloca ante una definición sino también nos proporciona una tradición artística que nos fundamenta sus raíces auténticas y autenticadas. Pero de este modo, nos lleva por lugares inhóspitos de la reflexión, donde habitan las asociaciones formalistas, que nos distraen de la posibilidad de comprender las propuestas emergentes de posicionamientos vitales, existenciales; y por esto, políticos, éticos, deseantes, entre otros. Desde el posicionamiento discursivo de Goldberg tampoco se visualiza los efectos de un proceso que aparece a fin de siglo XIX en el territorio del arte y que aún hoy ordena el territorio del arte; y que lleva el nombre de estetización de la vida cotidiana (Menna, 2006). Es un discurso que opera como plataforma para dilucidar cómo el discurso del arte trascendió el propio ámbito de producción y sus fronteras disciplinares que le daban autonomía al arte, para fundirse totalmente en y con la vida cotidiana.

En este sentido entra el joven Nietzsche a nuestra reflexión, quien amplió los horizontes de la estética filosófica y disciplinar, corriendo sus límites hacia lo vital, lo existencial. Y que, cercano a su muerte, comprendió que su obra *El nacimiento de la tragedia* (1872), fue un primer esbozo de un pensamiento potente, fecundo; si bien inserto aún en las trampas metafísicas del dualismo apolíneo-dionisiaco.

Este pensador fue quien inauguró una justificación posible de la existencia y del mundo con la estética. Si bien no iremos a desarrollar este tema en profundidad porque no es el objeto de nuestra reflexión, diremos que para él, el mundo es interpretación; ficción que nos permite sostener la vida de manera poderosa, es decir, desde el lugar del poderío —del agenciamiento diremos con Deleuze— y no desde el rencor. Solo un pensamiento estético que subraye la actividad creadora (poiética) puede justificar nuestra existencia en el mundo, diferente a la moral cristiana que al resaltar el mundo *post mortem* desacredita el terrenal.

Esto implica una posición afirmativa frente a la vida; es decir, se la asume en su condición dolorosa y «deviniente». Aceptar el devenir y soportar el sinsentido de la vida significa comprender la inexistencia de un sentido ulterior de ella. Porque, para él, la vida es indestructible, poderosa y placentera; y la interpretación estética al no negar la vida sino afirmarla como tal, integrando los aspectos dolorosos, la cura, la cuida. Además, tanto el arte como la vida tienen un mismo sentido medial, se trata de un juego de creación y destrucción que no cesa nunca. Desde esta perspectiva, nuestra definición de lo doloroso es resistencia, participa en lo creativo, en la existencia. Entonces, el arte por su condición vital en el sentido nietzscheano, amplifica el sentido del dolor integrándolo vitalmente, no desde el posicionamiento rencoroso, de la víctima. Esto es muy importante señalar porque desde esta perspectiva, dichas prácticas artísticas contemporáneas forman parte de una resistencia a la moral del dolor, es un hecho político y ético, nos presenta los juegos deseantes, las pugnas y tensiones en contexto.

Por eso, junto a Foucault, que en sus últimos trabajos (particularmente en el texto *La hermenéutica del sujeto*, que contiene las clases del Collège de Francia realizadas en 1982) pudo discernir una estética de la existencia explorando los territorios discursivos de la antigüedad grecorromana. Podemos afirmar que el arte no se agota en los objetos o productos de la estética, sino que transgrede las fronteras del quehacer del artista dentro de la lógica metafísica del binomio (adentro-afuera; artista-obra; etc) y forma parte de la posible intervención de las subjetividades sobre sí mismas.

Desde los *dandys* del 900 a los juegos estéticos de las tribus urbanas actuales podemos ver estéticas de la existencia. Es decir, que no se trata de una especulación alejada de la vida cotidiana. Incluso, podemos vislumbrarlas hoy en sus niveles menos radicales como en los más borrosos. La vida se vuelve objeto de una estética para ser vista, pero también para componer, para producirla, para darle otros sentidos que los dominantes, para generar movimientos, formas y modificaciones a pesar de las sujeciones. En correlato a esta disposición, se abre en el habitar estético la visibilidad de una dimensión ética del habitar; es decir, a los juegos de alteridades con posibilidad de traducción y de aproximación de las fronteras. Y por esto, decimos, que también se instala como una forma de la resistencia frente a los efectos normativos del Estado moderno en nuestra actualidad, de la alianza del saber y poder, de la imposición de una verdad mayúscula, única, excluyente.

Vale aclarar que esta hermenéutica de la existencia parte de la muerte de dios y del hombre; no es neutral. Si bien como acción positiva o ejercicio de poder y voluntad, atraviesa y potencia la vida en su vacío, aparece el sinsentido e indeterminación a través de operativas composicionales, improvisadas, en la experimentación del cuerpo y la experiencia del otro. Por esto, decimos, se trata de un ejercicio de atención ética para el cuidado de sí.

Lo que nos interesa es que esto define la elección de una racionalidad estética como fundamento y finalidad de la existencia; diferente a una racionalidad instrumental, positivista y moderna. Por esto, y en un juego complejo de espejos,

se interroga, sospecha y problematiza en torno al sí mismo, siendo una posibilidad conviviendo con otras sin prescripción ni normativas.

Por esto, si tomamos esta perspectiva foucaultiana, confirmamos la posibilidad de comprender a través de las prácticas artísticas contemporáneas —en particular las performances— los regímenes del dolor sobre las corporalidades; abriendo a las equivalencias y exclusiones discursivas que conduce a visualizar lo doloroso en su presentación. Con relación a la *performance*, o donde el arte hace énfasis en el cuerpo en el sentido de la presencia, se trataría de una hermenéutica que brinda la posibilidad de narrar sobre lo que se presenta sin tener que clausurar la misma ni dar un acto de fe.

Una hermenéutica del dolor

En este apartado nos interesa hacer una aproximación cartográfica sobre cómo aparece el dolor en ciertas prácticas artísticas contemporáneas, particularmente en las que están relacionadas con la performance y las acciones, pensando el problema de la representación cuando se trata de hacer presente lo crudo, y el problema de la narración luego de la experiencia.

Vale aclarar que luego de la irrupción de Duchamp en el territorio del arte, es imposible no tomar en cuenta que es el que mira el que hace la obra. Es decir, con este artista, aparece otro juego discursivo en el arte, donde el espectador es partícipe de la creación, de la producción. El espectador sale de la posición pasiva tradicional del arte para eruirse en el coautor de la obra. Esto es muy importante, porque con relación al dolor, no solo es el cuerpo del artista el que duele, sino que se amplifica al entorno que participa en esa producción. Se podría decir, que si bien el artista es el que acciona, no está solo en ese despliegue energético.

Las primeras experiencias de performance y acciones se dieron a finales de los años sesenta en diferentes países de Europa y América en un momento de aguda convulsión en lo social (la revolución del 68, las revueltas relacionadas con la identidad sexual y racial, los posicionamientos civiles contra las guerras, la consolidación de la televisión como fenómeno de masas, etcétera). Algunos artistas y críticos de arte defendían la integración del cuerpo en el proceso creativo, emergiendo este como lenguaje y materia artística. De esta manera, la «obra de arte» era suplantada por una corporalidad que trazaba inquietantes coordenadas para comprender el tiempo y el espacio ligados a estos fenómenos.

A lo largo de las últimas décadas han sido muchas las formas en que algunos artistas han reflexionado sobre esto, naciendo incluso una nueva identidad en el mundo del arte: «los artistas del cuerpo». En esta reflexión acude la necesidad del artista en infligir dolor a sí mismo, como modo de escapar a la representación; pero no al sí mismo, a la propiedad de un yo individual. Miguel Ángel Hernández-Navarro (2004) en su texto «(Re)presenting pain in body Art» dice que:

Aunque se han producido dolor de manera semejante, independientemente de las técnicas que hayan utilizado, los artistas del cuerpo se han aproximado a la reflexión sobre el dolor desde concepciones diferentes. De hecho, casi nunca la reflexión sobre el dolor ha constituido un fin en sí mismo, sino que el dolor ha aparecido como metáfora o medio de denuncia. [...] una especie de «somatización» de otro tipo de cuestiones, por lo general políticas, raciales, identitarias, en ocasiones, religiosas, o, incluso, artísticas (2004).

En una búsqueda cartográfica de artistas que han sometido su cuerpo a experiencias dolorosas en sus performances encontramos, dentro de un número mayor, modos o procedimientos para lograrlo.

La manera que traemos estos procedimientos es a través de un listado. Cabe señalar el efecto del listado de casos en nuestro estudio, que conforma la ilusión de un hallazgo. Pero vale la aclaración, que no se trata de confirmar una nueva identidad para aquellos «artistas del cuerpo» a través de la atribución del dolor por los procedimientos utilizados. Este listado proviene de otros listados, que además de identificar a los «artistas del cuerpo», los ordena según una lógica de nación. En este juego, aparecen artistas de Norteamérica, de Europa, etcétera.

Comenzamos el listado con el artista Vito Acconci, nacido en Nueva York en el año 1940. En sus acciones intenta ahogarse tapando su boca con las manos, se muerde, se golpea, se masturba, convirtiendo su cuerpo en una hoja en blanco posible de ser intervenida. Por ejemplo en la acción *Trademarks (Marcas registradas)*, en el año 1971, muerde partes de su cuerpo desnudo, luego aplica tinta de color negro sobre las zonas mordidas, y hace una impresión de esas huellas sobre una superficie de papel.

Otro artista, Denis Oppenheim, nacido en Washington en el año 1938, también trabajó en sus performances y acciones sobre su propio cuerpo, o sobre el cuerpo de otros, experimentando las posibilidades que tenía el uso de este. Esas experiencias corporales estaban vinculadas al dolor y a la vulnerabilidad. En la acción titulada *Posición de lectura para una quemadura de segundo grado*, realizada en el año 1970, se expuso al sol durante cinco horas, con un libro de táctica militar abierto sobre su pecho.

Siguiendo con el listado tenemos a Chris Burden, artista nacido en Boston en el año 1946. A principios de los setenta empieza a realizar sus acciones «basadas en la transmisión de energía, y los conceptos de riesgo, de peligro imprevisto y de catástrofe, con el objetivo de cuestionar y denunciar las prohibiciones e injusticias colectivas e individuales (guerra fría, armamento nuclear, cuestiones ecológicas, etc.)» (Guasch, 2000, p. 101). En el trabajo *Shoot (disparar)*, realizado en 1971, le pide a uno de sus amigos que le dispare en el brazo a una distancia de cinco metros, produciéndole una herida en el mismo. En la acción *Prelude to 220 or 110 (Preludio para 220 o 110)*, presentada en 1976, se introduce dos terminales conductoras en su tórax para intentar electrocutarse.

Sumamos también a nuestra lista a dos de los artistas que conformaron el grupo de *accionismo vienés*. Uno de ellos, Günter Brus, nacido en Ardning (Austria)

en el año 1938, realizaba autopinturas sobre su cuerpo utilizando su propia sangre, sus excrementos y objetos como alfileres, hojas de afeitar, pinzas, tornillos, etcétera. Lesionaba su cuerpo, hurgaba en las lesiones y se restregaba en el piso. El otro, Rudolf Schwarzkogler, nacido en Viena en el año 1940, practicaba agresiones sobre su cuerpo, que eran simuladas, trayendo la experiencia de dolor de los hospitales. Realizó en sus acciones actos sexuales, travestismo, autocastración, también simulados. Termina suicidándose en 1969 cuando se lanza desde la ventana de su apartamento.

También tenemos a Peter Weibel, artista nacido en Odessa en el año 1945, que realizó durante los años setenta acciones que ponían a prueba su cuerpo. En *Scar poems (Poemas cicatriz, 1970)* realizó cortes en su piel, se introdujo poemas escritos y luego cosió los cortes. En otra de sus acciones, *Space of language (Espacio de la lengua)*, colocó su lengua en contacto con un bloque de hormigón, provocándose severas lesiones físicas.

Y cerramos la lista con Gina Pane, artista nacida en Biarritz en el año 1939. Trabajó en acciones en donde se producía sistemáticamente heridas. En la performance titulada *Escalade non anesthésiée (Escalada sin anestesia, 1971)* sube por una escalera, en donde sobresalen puntas metálicas, hiriéndose pies y manos. También se produjo *novas heridas* corporales a través de espinas de rosas en *Action sentimentale (Acción sentimental, 1973)*, o de cristales de copas rotas en *Transfert (Transferencias, 1973)*, o de hojas de afeitar en *Psyché (Psique, 1974)*.

Estos procedimientos para infligir el dolor, cortarse, quemarse, morderse, golpearse, pincharse, tragar vidrios, castrarse, etc, nos introduce en la cuestión moral del cuerpo y del dolor pero también ponen en tensión la representación en el arte.²

Porque en las propuestas artísticas en donde el artista experimenta el dolor in vivo, in situ, en ese mismo momento la representación cae y con ella la narrativa; lo que se impone es la crudeza de la presencia, el *pathos*. Sin embargo, ¿dónde se encuentran los límites entre representación y presencia?, ¿el artista cuando se inflige dolor lo hace en la dimensión de la vida o en la dimensión del arte?, ¿cómo puede ser narrado a posteriori una performance?, ¿qué es lo que traemos con el lenguaje?, ¿qué cosas se pueden nombrar y cuáles no?, ¿qué palabras utilizamos para contarlas?

Es muy interesante el modo en que se cuenta sobre los artistas accionistas vieneses, pues allí, en esa pequeña descripción, aparecen una serie de equivalencias

2 La representación en el arte surge en la modernidad. Cuando decimos modernidad aludimos al proceso de cambio de producción de subjetividad en la época renacentista; que puso de manifiesto una forma de acceder al conocimiento desde bases racionales que ponen a lo humano como protagonista frente a la naturaleza. Es en esa nueva mentalidad moderna que se propone al método geométrico de la perspectiva cónica central, como el procedimiento adecuado para representar la realidad a través de la imagen mimética. Un sistema de referencia, una sistemática racional metódica para llegar a la verdad.

y contraposiciones que conforman el imaginario que circula sobre el mundo del accionismo vienes, donde aparece lo desviado, lo monstruoso, etcétera.

Por otra parte, desde la estética de la existencia propuesta por Michel Foucault la vida se concibe como una obra de arte; a la luz de su pensamiento, la performance hace visible la presencia en devenir. La problemática surge si la presencia que inaugura la performance se fundamenta en la Verdad del cuerpo, de la representación. Pues, ¿qué es lo verdadero de lo que se cuenta, lo que se traduce, lo que se interpreta? A su vez, cuando aparece el dolor en la «zona del arte», en la performance, es decir, cuando el artista trata de hacer experiencia del dolor para correrse de la representación, allí se abre un territorio metafísico donde se confirma la Verdad, la médica, la que cura el cuerpo y puede decir, como se puede ver en el listado con respecto a los accionistas vieneses, que entre sus actos están el sadomasoquismo, el travestismo, el suicidio, etcétera.

Entonces, una hermenéutica existencial genera la posibilidad de narrar lo que se presenta en la performance o en la acción artística, sin clausurar la experiencia, sin conducir la narrativa hacia el territorio de lo desviado y de la víctima, y sin pretensión de una versión verdadera del acontecimiento.

Reflexiones a posteriori

Lo que se ha podido vislumbrar en este estudio, es cómo las prácticas artísticas contemporáneas que apuestan a la presencia y no a la representación, abren paso a un territorio del pensamiento por el que es posible reflexionar sobre el dolor en la dimensión política del cuerpo, dejando por fuera la perspectiva moral del dolor del cuerpo.

Desde la dimensión política del cuerpo, el dolor se integra al acto y forma parte de la presencia, como algo más a tener en cuenta en el despliegue existencial. Por esto, el cuerpo-víctima, o el cuerpo-desviado pierde sentido, y cobra vigor la experiencia del dolor integrado a la existencia, que por esto, genera la posibilidad de crear, producir, construir algo nuevo.

En estas prácticas artísticas, la relación del cuerpo en su presencia y el dolor, tiene la capacidad de creación, incluso, como hemos visto, de procedimientos para infligirse el dolor y coproducir el dolor con los espectadores, como manera de inaugurar algo nuevo, un mundo. En este estudio, justamente se ha podido encontrar un giro positivo a aquello que aparece como negativo y se asocia discursivamente a otras series de enunciados negativos, por el que el dolor se esconde, se oculta, porque es lo que no se quiere, incluso se quita de la existencia y cuando se incorpora es desde la enfermedad, la muerte, lo desviado, el pecado.

Por esto, este estudio apuesta a una hermenéutica de la existencia para el abordaje de las prácticas artísticas contemporáneas con relación al dolor, porque conducen a dos dimensiones activas de comprensión.

La primera dimensión activa es la posibilidad de apertura a la producción múltiple de sentidos en cuanto al dolor, incluyendo el dolor como algo vital en la existencia fuera de la lógica de sujeto-víctima o sujeto-desviado.

La segunda, es la posibilidad de construir narrativas autorreferenciales para contar sobre la experiencia de dolor, como modo de practicar un cuidado de sí mismo.

Con esto creemos que nos posibilitaría un corrimiento del propio dolor hacia la producción creativa colectiva, en nuestros recorridos existenciales.

Referencias bibliográficas

- DELEUZE, G. (2006). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, M. (1992). *Microfísica del Poder*. Madrid: Ed. La piqueta, 2.^a ed.
- (1999). *El orden del discurso*. Barcelona: Fabula Tusquets Editores.
- (2002). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Ciudad de México: FCE, 2.^a ed.
- (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE.
- GOLDBERG, R. (1996). *Performance art*. Barcelona: Destino.
- GUASCH, A. M. (2000). *El arte último del siglo XX. Del posminimalismo a lo multicultural*. Madrid: Alianza.
- HERNÁNDEZ-NAVARRO, M. (2004). *Versión en español del texto «(Re)presenting pain in body Art», Pain. Passion, Compassion, Sensibility, Museum of Science, London*. Recuperado de <<http://loquenuncatedigo.blogspot.com/2007/04/en-torno-al-dolor-en-el-body-art.html>> el 3 de julio de 2015.
- MADRID, D. (2012). *Irrupción artificial. Hacia la tecnificación del cuerpo en el arte contemporáneo*. Recuperado de <http://issuu.com/nexon9/docs/nexo_9_2012_> el 3 de julio de 2015.
- MARCHÁN FIZ, S. (1986). *Del arte objetual al arte del concepto. Epílogo sobre la sensibilidad «post-moderna»*. Madrid: Akal.
- MENNA, F. (2006). *El proyecto moderno del arte*. Buenos Aires: Fundación F. J. Klemm.
- NIETZSCHE, F. ([1872]1990). *El nacimiento de la tragedia*. Trad. A. SÁNCHEZ PASCUAL. Madrid: Alianza.
- (2004). *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. A. SÁNCHEZ PASCUAL. Madrid: Alianza
- (2006). *Fragments Póstumos IV (1885-1889)*. Trad. VERMAY y LLINARES. Madrid: Tecnos.
- PASTORINO, M. (2007). Definitivamente inacabado: miradas posibles en torno a la producción de cuerpos en el territorio de las prácticas artísticas locales en las décadas del 80 y 90. En PÉREZ FERNÁNDEZ, R. (comp.) *Cuerpo y subjetividad en la sociedad contemporánea*. Montevideo: Psicolibros.
- RUIZ, C. (2009). *La asfixia en el arte de acción y/o en el arte de la performance*. Tesis de grado, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <<http://www.artesuna.com/talleres/tesis/tesis-Claudia%20Ruiz.pdf>> el 3 de julio de 2015.
- SEDEÑO VALDELLÓS, A. (2010). *Cuerpo, dolor y rito en la «performance»*. *Las prácticas artísticas de Ron Athey*. Recuperado de <<http://revistas.uem.es/index.php/NOMA/articulo/view/NOMA1010330185A>> el 3 de julio de 2015.
- VATTIMO, G. (2001). *Introducción a Nietzsche*. Madrid: Península.
- VILCHIS, K. Y SÁNCHEZ, N. (2011). *Gina Pane: memoria del cuerpo*. Recuperado de <<http://pezconejo.wordpress.com/2011/11/14/ginapane/>> el 3 de julio de 2015.

Bashir: El afortunado portador de buenas nuevas

ATILIO ESCUDER¹

Presentación

Si bien la matriz de este artículo está referida a todo lo que atañe al dolor, no por eso dejaremos de lado otros aspectos de la existencia humana, colindantes con el sentimiento aludido, y que involucrarán el tránsito por diversos cauces, los que seguramente aportarán un considerable caudal de ideas que enriquecerán el tema en cuestión.

Optamos por un enfoque sociológico como punto de partida, el cual nos conducirá a medida que avancemos en el trabajo inevitablemente a la esfera psicológica. En primer lugar tomaremos en cuenta la entrevista que Farhad Khosrokhavar le realizara a Alain Touraine, la que está contenida íntegramente en la obra de ambos autores *A la búsqueda de sí mismo* (2002). El fecundo diálogo entre estos dos sociólogos nos abrirá las puertas al núcleo que pretendemos abordar: el estudio del sujeto y su emergencia en la realidad en la cual le tocó hospedarse.

Concretamente dirigiremos nuestra mirada al personaje ficticio de Bashir Lazhar, en la película de origen canadiense *Monsieur Lazhar* (2011),² donde adquieren preponderancia los temas de la muerte, la culpa y el duelo.

Se cruzarán en nuestro camino dos manifestaciones esenciales del arte pictórico, no con el ánimo de entorpecer el estudio al que estamos abocados, sino con el afán de enriquecer el retrato de dicho personaje. De esta manera asomarán con su impronta personalísima las pinturas de Edvard Munch y de Francis Bacon.

Transitaremos por la temática de la enseñanza y del aprendizaje, senderos que abren un sinfín de afinidades y desacuerdos. Estas semejanzas y matices seguramente nos embarcarán en aguas no del todo tranquilas. En varios momentos nuestras zozobras, propias de la vida que llevamos, se aliarán al desasosiego que

1 Maestro. Colaborador Honorario en el Departamento de Enseñanza y Aprendizaje del Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

2 Película francocanadiense, basada en la obra teatral homónima de Evelyne de la Chenelière, escrita en forma de monólogo. Fue candidata al Oscar a mejor película extranjera en ese mismo año. La temática educativa ha sido abordada innumerables veces por el cine con desparejos resultados. No es el propósito de este trabajo confeccionar una lista de películas con esta impronta. Quedará para cada lector la tarea de recordar tal o cual cinta que haya dejado un recuerdo particular en su mente. En lo que nos atañe, expresamos nuestra afinidad con esta película que maneja sobriamente la delicada materia que trae entre manos.

caracteriza a los agonistas de este film, cuya escurridiza esencia nos proponemos interpretar.

El tema del duelo tratado por Jean Allouch y Kenzaburo Oé oficiará como cierre del presente trabajo.

Subjetivación-Desubjetivación. Bashir en Argelia

Del silencio al grito

Puesto que el mundo es abierto y peligroso, diverso y fragmentado, la construcción del Yo (*Je*) se convierte en el único principio de evaluación de las situaciones y de las conductas. Pero este Yo, nunca me cansaré de repetirlo, no es el individuo concreto, manajo de gustos, normas, conocimientos, recuerdos, sino la voluntad de individuación de cada individuo que de este modo se distancia de su yo (*moi*) psicológico y social y que se vuelve capaz de reconocer a los demás como sujetos, en la medida en que también ellos realizan un esfuerzo de individuación análogo (Touraine, 2002, p. 12).

Tomemos esta afirmación como punto de partida y contrastémosla con la figura de Bashir Lazhar en la película. Él es un inmigrante argelino que llega a Montreal huyendo de un pasado aterrador: el asesinato de toda su familia por razones políticas. Mientras trata de legalizar todos sus papeles y adquirir la categoría de refugiado político en Canadá, lo que le insumirá un largo tiempo, solicita reemplazar a una maestra que murió en circunstancias trágicas (suicidio) en un colegio estatal de la mencionada ciudad. Este insuceso acaecido en un aula de la institución provocará una larga cadena de conflictos a nivel de profesores y alumnos. El recién llegado mostrando muy buenas referencias laborales, dueño de una contagiante afabilidad y de un buen dominio del francés —aunque luego nos enteraremos de que no es docente sino que era un simple servidor civil en Argelia— insiste en tomar el cargo vacante, a sabiendas del drama ocurrido. Finalmente la directora acuciada por la demora del Ministerio de Educación en nombrar un sustituto, accede a su petición.

Ciertamente para este inmigrante argelino el mundo al que se había acostumbrado se fracturó. Lo imaginamos junto a su familia en Argelia, antes del atentado, persiguiendo con tenacidad y perseverancia su proceso de individuación como ser adulto, reconociendo en los demás lo que él experimentaba. Ese distanciamiento de sí mismo conducido al encuentro con el otro, iba construyendo su subjetividad, lo que coadyuvaba para que los demás también lo hicieran a su modo y tiempo. Era esa reciprocidad un seguro indicador del crecimiento humano de Bashir y su familia.

De improviso aparece lo aciago que ocasionará un corte en su vida. A ese hiato le sucederá una fisura en todo su ser, una falla profunda e insondable, un agujero negro que lo arrastrará en su vorágine, sumiéndolo en un duelo que el mismo personaje tratará de esconder en su interior. La subjetivación elaborada pacientemente con amor y dedicación se tornó súbitamente en desubjetivación.

Aparentemente antitéticos estos dos términos, se vuelven complementarios. En palabras de Touraine:

La subjetivación supone la inestabilidad, la desinstitucionalización, la desorganización, la crisis, la fe, el descubrimiento, la afirmación de un ideal: todas estas palabras que desafían el orden del tiempo y del espacio definen al sujeto (Touraine, 2002, p. 91).

La violencia atroz del sinsentido ha irrumpido en su sosegada vida familiar, el caos lo rodea y amenaza terminar con él. El mundo lo encierra, y al prisionero no le queda otra alternativa que su angustia para iluminar su oscura reclusión.

El desconcierto en que se ha sumido Bashir tiene una posible redención: nuevos caminos se abren para que nuevamente se vuelva sujeto, ya sea individual o grupalmente. La unión de lo que se ha separado violentamente, sin embargo será frágil y limitada, pero mantendrá viva la esperanza de supervivencia. Lo ayudará la culpa que siente por el crimen de su familia. ¿Por qué ellos?, ¿por qué yo no? La *culpabilidad con relación a sí mismo* es lo que le queda como reserva para empezar a ser nuevamente un ser humano. No siente vergüenza por lo que pasó. Si la sintiera no podría mirarse al espejo como sucede varias veces en el film. Rodeado de una oquedad que lo asfixia, amputando sus sentidos, se refugiará en el silencio, del que aprenderá a escapar. Una vía es el viaje a Canadá como asilado. La legalización de sus papeles le insumirá mucho tiempo. Otra alternativa es la aceptación del cargo vacante ya mencionado.

Lacan en su análisis del cuadro *El grito*³ de Edvard Munch nos habla de esa «otra articulación fundamental» que es el silencio. Ese grito que sale de ese rostro desencajado, sin orejas, deshumanizado por el dolor, responde a una situación de angustia que no encuentra un canal para exteriorizarse, es un grito «mudo»: «El grito hace el abismo donde el silencio se precipita... Aquí la laringe (larynx) no es más que siringa (syrinx). La implosión; el corte, la falta» (Lacan, 1965, p. 6).

Un grito vaciado de sonoridad, un grito que no necesita ser gritado para serlo, que expresa un silencio. «Esta mudez estructural es indicada dentro de la pintura misma, por la ausencia de orejas en la cabeza del desesperado hombrecillo: como si estas excluidas de la realidad (simbólica) del rostro, retornaran en lo Real de la mancha anafórmica cuya forma recuerda un oído gigantesco...En el lenguaje de todos los días, podría decirse que el grito “se atrancó en la garganta”, que no puede

3 Esta pintura es una de las más famosas del mundo. Su autor está considerado como uno de los pioneros del movimiento expresionista. En un principio el artista llamó a su obra «El grito de la naturaleza» y fue concebida como parte de una serie dedicada a la vida, el amor, la angustia y la muerte. Munch se inspiró para pintarlo en los apuntes escritos en su diario de enero de 1892. «Estaba caminando por la carretera con dos amigos —el sol se ponía— sentí como un soplo de melancolía. El cielo de repente se volvió de un rojo sangre. Me detuve y me apoyé en una valla muerta de cansancio-sangre y lenguas de fuego acechaban sobre el azul oscuro del fiordo y de la ciudad —mis amigos continuaron— y yo me quedé atrás —temblando de ansiedad— sentí un grito interminable que atravesaba la naturaleza.» Lo curioso del caso es que Munch pintó cuatro versiones similares pero no iguales de *El grito* entre 1893 y 1910.

estallar, desencadenarse y entrar así en la dimensión de la subjetividad» (Žižek, 1992, pp. 145-146). Esta desubjetivación que se desprende del cuadro de Munch nos acecha a cada instante en nuestro proceso de ser sujetos, haciéndonos frágiles y vulnerables. Cuánto más sujetos nos hagamos, más endebles son los andamios por donde nos movemos en la construcción de nuestro edificio personal.

Si le hubiésemos encomendado al pintor Francis Bacon⁴ hacer un retrato de Bashir seguramente lo concebiría de acuerdo a las coordenadas de estilo en las que siempre se movió. Como principal eje, se apreciaría la descomposición del rostro de la persona que prefigura la desintegración total del ser en cuestión.

Touraine (2002) considera a Bacon como uno de los más grandes pintores de su época.

Tiene la certeza de que el pintor al destruir a su personaje, y en forma especial su mirada, expone a la vista del mundo el vacío que existe dentro del ser humano. Así este se desocializa y entra en crisis. La falta se hace evidente, la demanda que se origina obliga a llenar ese hueco. ¿Lo compensará el amor? ¿Podrá Bashir amar nuevamente?

Desubjetivación-¿Subjetivación? Bashir en Canadá Entre certidumbres y extrañezas

En esta segunda etapa del trabajo las referencias al film se harán múltiples. La interpretación del espectador con toda su carga emocional entra en juego. La identificación con tal o cual personaje o situación comienza a funcionar con el vigor de la propia experiencia. En algún momento nos vamos sintiendo como Bashir hasta tal punto que podemos llegar a ser Bashir. O lo que es lo mismo, recordar hechos de nuestra infancia al reconocernos en algunos de los niños que integran el peculiar grupo de alumnos del argelino profesor.

¿Una o varias interpretaciones? Žižek viene en nuestra ayuda:

Lo que suele quedar inadvertido en la multitud de intentos de interpretación de la ruptura entre el modernismo y el posmodernismo es el modo en que esa ruptura afecta el estatuto mismo de la interpretación. Tanto el modernismo como el posmodernismo conciben que la interpretación es inherente a su

4 Francis Bacon (1909-1992) fue un pintor anglo-irlandés de estilo figurativo, que se caracterizó por el empleo de la deformación pictórica y su gran ambigüedad de intenciones. «Quisiera que mis pinturas se vieran como si un ser humano hubiera pasado por ellas, como un caracol, dejando un rastro de la presencia humana y un trazo de eventos pasados, como el caracol que deja su baba.» Sus cuadros tienen influencia de Munch en los trazos y de Van Gogh en las tonalidades. Mariano Ackerman ha expresado con respecto a su arte que «es inusual tanto por sus formas como por su contenido. Complejo y contradictorio, al igual que el artista que lo ejecutó, es también extraño, intenso y problemático. Admirable y preocupante a la vez, ataca por sorpresa. Trabaja directamente sobre el sistema nervioso y abre las válvulas del sentir. Resulta tan magnético como revulsivo. Es auténtico pero también inquietante. Se muestra profundo y frívolo a la vez. Atípico, quimérico, polivalente. Extremadamente sugestivo. Salvajemente humano». Sus cuadros revelan las derivas del yo a partir del cuerpo mutilado.

objeto: sin ella no tenemos acceso a la obra de arte. El paraíso tradicional en el que todos podrían disfrutar de la obra de arte, con independencia de su aptitud para el artificio de la interpretación, está irreparablemente perdido [...] Una obra de arte moderna es «incomprensible» por definición, funciona como un shock, como la irrupción de un trauma que socava la complacencia de nuestra rutina cotidiana y se resiste a la integración en el universo simbólico de la ideología prevalectante; después de este primer encuentro, la interpretación entra en escena y nos permite integrar ese shock: digamos que nos informa que ese trauma registra y señala la depravación chocante de nuestras vidas muy «normales»... En ese sentido, la interpretación es el momento decisivo del acto de la recepción (Žižek, 1994, p. 7).

Algo hay de lo expresado por el filósofo y psicoanalista esloveno en este primer avance que efectuamos. Ahora si nos dejamos llevar de la mano, sin caer de bruces, por este más que apasionado posmodernismo en el cual estamos sumidos, el objeto de toda interpretación debe ejercer cual poderoso imán una gran atracción entre las masas, hasta el punto de desacomodarlas del sitio confortable que la *homeostasis* les brinda.

Entonces, si el placer de la interpretación modernista consiste en el efecto del reconocimiento que «educa y refina» el carácter inquietante de su objeto (¡Ajá, ahora veo cuál es el sentido de esta aparente confusión!), la meta del tratamiento posmodernista es separarlo de su carácter familiar (Žižek, 1994, p. 8).

Continuaremos pues el viaje iniciado con Bashir, alumbrando con la razón y el refinamiento las zonas confusas de la realidad que se nos presenta, sin resistirnos al empuje de todo aquello que surja como extraño, inusual y desacostumbrado.

Las extrañezas surgen de manera imprevista. Martine, la maestra del grado superior aparece ahorcada en el salón de clase. No hay un motivo aparente que explique este acto. Simón el niño encargado de llevar las meriendas la descubre a través de la puerta vidriada del salón. Luego lo hace su compañera Alice. A Simón el miedo le impide hablar, no profiere ninguna palabra hasta que deja caer el canasto con los víveres y empieza a correr. En ese momento aflora la angustia y se materializa el grito. El dolor se apodera de él de una manera distinta a los demás niños. Intuimos que ha habido algo inusual entre la maestra y él. Esa relación difusa que se tejió entre ambos se mantiene oculta hasta que el niño, obligado por las circunstancias (escena deslumbrante del film) logra a través de un lenguaje gritado redimirse de su culpa.

De dolores y ángeles alados

El dolor nos acompaña sin tregua durante todo el desarrollo del film. El dolor a nivel institucional y el perteneciente a Bashir se consustancian formando un todo apesadumbrado, que en determinados momentos se fisura. Dentro del primer dolor se inscribe el de Bashir, pero ambos son distintos en su forma de pasar inadvertidos. El concerniente al establecimiento educativo y su elemento

humano no debe manifestarse. Las restricciones a toda pena se enmarcan dentro de un clima opresivo. No se transige con el dolor, no se lo consiente. Es menester minimizar los riesgos, dentro de una política aséptica donde el contacto entre niños y maestros está vedado. Estamos en presencia de un sistema educativo que no deja filtrar lo emocional dentro de sus parámetros. Encarar el suicidio no corresponde al docente. La psicóloga aparta a Bashir del grupo cuando se va referir a él. Lo pedagógico se recrea en el aula, excluyéndose lo moral que es resorte exclusivo de la familia. Dos frases de la película cuestionan estos presupuestos. Frente al arranque de violencia que Simón tiene con un compañero, por motivo de la sustracción de la foto⁵ que el primero le sacó a Martine, y que retocó luego de muerta, recreándola como un ángel durante el acto de suicidio, la directora pregunta a Bashir: «¿No es esto violencia?» A lo cual el profesor responde: «¿No es violencia acaso que Martine se haya suicidado?».

Es preciso aludir aquí a la imagen del ángel alado que parece escaparse de la foto tomada. Fernández (2011) hace un minucioso trabajo sobre el mito del «*alma alada*» que es representada en el *Fedro* (Platón 386-370_a, 246_a) como un *auriga* que pretende domeñar un carro arrastrado por dos caballos, uno blanco, manso y airoso, y otro negro, salvaje y vulgar. Ambos tipos de animales encarnan «*los apetitos del alma*», los excelsos por un lado y los bajos por otro.

5 El asunto de las fotos adquiere una relevancia especial en el transcurso del film. Se mencionan cuatro tipos de fotos, a saber: 1) La foto que Simón le tomó a su maestra con la cámara que ella le regaló y que posteriormente a su muerte es retocada por el niño para que Martine se parezca a un ángel con sus alas desplegadas a pesar de estar colgado del techo. Esta foto es la causa de la violencia que se desencadena entre los niños por lo cual Simón es considerado un alumno que necesita un tratamiento especial. 2) Las fotos de la familia de Bashir, incluida la de su hermosa mujer e hijos, las que se encuentran en las pertenencias que le son mandadas desde Argelia. 3) Las fotos de Martine que Bashir ve dentro de sus pertenencias, las que nadie reclama. 4) La foto que se toma al grupo de niños a la que Bashir es invitado a participar. Fotos y más fotos, pero ¿qué es lo que revelan? Seguramente distintos significados. La foto grupal reafirma el vínculo entre los integrantes de la clase y el maestro. Está al servicio de la trama y expresa la inclusión de los personajes en una totalidad, más allá no cabría otra interpretación. La foto de la maestra dentro de sus pertenencias no es relevante. Es fría y distante. En cambio las otras dos fotografías se adueñan del espectador con el mensaje que hay implícito en ellas. Ambas conforman lo que Žižek denomina el *MacGuffin*, el *objet petit a* según Lacan, es decir el corte que produce en el orden de lo simbólico la falta, el vacío de lo Real. La consecuencia es la imperiosa necesidad de darle un sentido, una interpretación a ese misterio que aparece, mediando la reflexión de los protagonistas para los cuales es imprescindible su resolución. En palabras de Žižek, «es puro semblante», el triste rostro de Bashir y sus manos temblorosas alisando los frunces que emanan de la instantánea de su familia, y el de Simón al apreciar a su querida maestra. A ambos los liga la relación dual que emana del lazo especular que los determina.

Imagen 1. Alegoría del carro alado



En palabras de Fernández:

La tarea del conductor consistirá en domar los apetitos groseros a fin de que primen los más elevados. Cuando se logra, el alma puede intuir algo de la Verdad que ya ha visto y de la que ha participado junto a los dioses. El encargado de conducirla a este estado de contemplación de la Verdad y la Belleza es Eros, quien es capaz de elevarla por medio del amor (locura divina) haciéndole crecer alas (Fernández 2011, p. 99).

El alma de Simón está en continuo movimiento, es como ese carro tirado por los dos caballos. Lo que lo mueve es el deseo, es Eros el que lo dirige a su objeto por un sendero erizado de dificultades. Es su alma junto a su cuerpo los motores que lo impulsan al amor, al amor por su maestra, por Martine.

¿Niños radioactivos?

Retomemos el hilo conductor del trabajo, específicamente la segunda frase ya anunciada en párrafos anteriores. Esta es más directa y se enfrenta osadamente al método educativo empleado: *«Manejamos a los niños como si fueran un material radioactivo»* expresa un docente. Esa brecha entre el niño y el adulto deja a los alumnos desamparados frente a la tragedia vivida, a merced de la culpa y del autocastigo, especialmente en los casos de Simón y Alice.

Esta reacciona de manera más serena que Simón. Se allega al maestro en forma natural, acoplándose a sus enseñanzas y siendo capaz de llenar el vacío que experimenta a través de ellas. El abrazo final entre ambos con que se cierra el film parece confirmarlo.

Es Bashir el encargado de aliviar el sufrimiento de ambos. Con todo su «expediente» emocional a cuestas, enfrentará su duelo personal. —oh vaya qué extrañeza, su esposa asesinada era también maestra— con el duelo que aflige a estos niños.

El establecimiento educativo que los «asila» les otorga un espacio pretendidamente estable y seguro donde no hay lugar para la inestabilidad. Para todo es posible encontrar respuestas ya que estamos en un paraje de satisfactorias explicaciones. Los desajustes que desestabilicen el llamado por Pêcheux (1988) *Universo Lógicamente Estabilizado* deben excluirse del libreto diario de profesores y alumnos. Es inaceptable que se suscite la tan temida falta que provoque la confusión y el desorden en este mundo preestablecido de antemano. Si ello sucediera, hay que ocluir el desliz, la falla. En ese afán de obturar, la falta pierde su presencia, tornándose inmaterial. De esta forma el *collage* lacaniano empobrece su sustancia al no poder «evocar la falta».

«La escuela en su pretensión de brindar estabilidad, busca constituirse como el lugar de las “definiciones”, donde todo significante se corresponde con “su” significado» (Torrón, 2011, p. 27).

Este aceitado mecanismo escolar amenaza con derrumbarse con la noticia del suicidio. Hay que obliterar la fisura acontecida. Sin embargo el tapón elegido es endeble y amenaza con saltar por los aires en cualquier momento. Bashir parece ser el dispositivo que equilibra la fuerza centrífuga que late en el seno de ese enorme colegio-botellón con la fuerza centrípeta que asegure un eficaz contrapeso ante tal descomunal potencia expansiva.

Lacan (1962-1963, p. 80) emplea el término «horror al vacío» para designar ese pavor que experimenta la escuela en general frente al agujero que trae consigo la falta. En su querer henchir todas las vasijas que tiene a mano con el líquido que cubra todas las demandas, el centro educativo apela a la igualación de todos los niños para favorecer dicho objetivo.

A primera vista, las demandas de los niños que conforman el grupo a cuyo frente está Bashir han sido contempladas. El «corte de Procusto» ha resultado eficaz. Empero sabemos que este hecho no es más que una fantasía, incluso antes del suicidio.

El espectador atento se introducirá junto al protagonista en el núcleo de un conjunto de niños con realidades diferentes. No hay posibilidad de equiparación, aunque los una el drama vivido.

El maestro. La crisálida⁶ que no pudo alumbrar

¿Qué rol educativo juega en este contexto institucional la figura de Bashir? Su confrontación con el estatus netamente liberal de la escuela, no supone como se podría pensar una posición rupturista que apunte a la renovación de las pautas en las que se cimienta el funcionamiento del colegio. Su perspectiva de la educación se nos antoja artificiosa y convencional. Acude a una enseñanza tradicional, basada en viejos principios de disciplina que seguramente les fueron inculcados en su niñez y adolescencia.

Desde el principio hará preciso el marco dentro del cual se concretará su gestión. El cambio en la ubicación de los bancos sustituyendo su disposición semicircular por rectilíneas hileras, procura respetar la jerarquía académica entre docente y alumno. Otra medida que toma es la introducción de autores clásicos en su quehacer diario, cuya lectura resulta foránea para los alumnos.

Nos detendremos en una breve escena donde Bashir les lee una frase del libro *La piel de zapa*⁷ (*La peau de chagrin*) de 1831, perteneciente a Balzac. Dicha frase termina así: «como una crisálida construiría mi propia tumba, y esperaría mi brillante y glorioso renacimiento».⁸

La metáfora de la crisálida también aparece al final de la película cuando el mismo Bashir para alentar a los alumnos a escribir una fábula, les promete que también creará la suya propia. Su relato dirigido al espectador y no a los niños, es de carácter desdichado: el capullo, eje de su narración, no podrá dar su fruto alado ya que el árbol donde estaba asido se incendia, segando la vida latente contenida en ese envoltorio dorado.

La alusión de Balzac a la crisálida como una tumba⁹ de la que emerge una nueva vida dibuja a cabalidad al personaje de Bashir. Ya ha permanecido

6 La palabra crisálida proviene del latín *chrysalis* y este del griego *khrysalidos*, genitivo de *khrysalis*, de *khrysos*, «oro». *Khrysalidos*, además de la voz *khrysos*, tiene el sufijo griego generador de sustantivos y el elemento «ido» que indica aspecto o naturaleza, al que se le une la «a» de género femenino porque es tomado del francés *chrysalide*, donde se tomó del griego, y la «e» indica femenino en francés. Textualmente significa «de color oro o semejante a él». Existen muchos vocablos relacionados con esta raíz: crisantemo (flor de oro), chrysomelidae (familia de coleópteros con tonalidades doradas), criselefantino (algo hecho o adornado con oro), crisamina, crisantemina, etcétera.

7 La obra cuenta la historia de un joven que recibe un trozo de piel o cuero mágico que satisface cada uno de sus deseos. Por cada uno de los deseos concedidos la piel se va encogiendo y consume una porción de la energía vital del joven. El tema central es el conflicto entre el deseo y la longevidad. La piel mágica representa la energía vital de su dueño, que se agota con cada deseo cumplido. Este libro pertenece al grupo de «Études philosophiques» de la serie de novelas que conforman *La comedia humana*.

8 Diálogo de la película.

9 Miran Bozovic en su análisis de *La ventana indiscreta* de Hitchcock nos aporta una interesante reflexión sobre el tema. Transcribimos sus consideraciones: «Jeff aguarda con impaciencia el día en que se librá del yeso, se ve como un gusano atrapado en un capullo. Más precisamente, Jeff se ve como un insecto que padece el proceso de transformación, la metamorfosis en la forma adulta, que sale del capullo como polilla o mariposa. Esta metáfora

suficiente tiempo encerrado y espera junto a esos niños salir a un nuevo mundo. El despido del que será objeto al término del film, será la llama que finalmente abraza todo renacer personal y colectivo.

Entre la falta y el goce

Démosle a este cuadro que estamos pincelando un toque de realidad. Pongámosle el color que necesita para ser algo más verosímil más allá de las limitaciones que se presentan. Sabemos que los personajes no son capaces de saltar desde la pantalla y sentarse en la butaca de al lado para conversar con nosotros, el fiel auditorio, y menos invitarnos a introducirnos en el film como si fuéramos otros actores. ¡Qué hermosa locura si fuera cierta! Ese acto de magia solo podría acontecer si se tratara de un film de Woody Allen, pero este no es el caso. Somos nosotros los que a partir del mensaje que se nos procura transmitir, elaboramos nuestras representaciones teñidas con el tinte de las experiencias vividas.

La gestación de esas ideas personales obliga a buscar un soporte que las sostenga, confiriéndoles la validez académica que reclaman. Utilicemos pues términos lacanianos para designar a Bashir y a sus alumnos: «enseñante» y «aprendientes» en ese orden. Convoquemos ahora a la enseñanza impartida en esa aula de Montreal. Esta sigue a la deriva, flotando como puede en ese mar de crispaciones, opaco, confuso, impregnado de faltas que denotan ausencias.

Ciertamente nos hallamos en un aprieto. ¿Es legítimo «respetar estas faltas», o salir al encuentro de ellas para exterminarlas? ¿Cómo se construye el saber a partir de estas posibilidades? ¿Responde a ambas, o alguna de ellas en particular?

Behares (2010) nos tiende una mano para sacarnos del apuro, estudiando dicha contingencia. La enseñanza es invocada tanto por el deseo del alumno que quiere aprender, como por la persona que ocupa la plaza de ese hipotético saber. Ambos son llamados, no por un saber acabado, sino desde el «terror» por la falta de un saber, de tal manera que: «En su fondo, toda enseñanza es una respuesta a un saber que se sabe que no se sabe» (Behares, 2010, p. 9).

entomológica no es modo alguno casual. Desde la antigua Grecia hasta el día de hoy, en el tema de la transformación de los insectos y, en particular de la metamorfosis de una crisálida en mariposa, ha habido algo fascinante, pero ominoso y siniestro. En la poesía griega, según lo ha señalado W. Thompson, «las alusiones a las mariposas son escasas y raras». Incluso en la actualidad, algunos entomólogos se sienten perplejos ante el hecho, aparentemente inexplicable, de que el primer entomólogo, Aristóteles, en sus *Investigaciones zoológicas* (en las cuales, como regla, la mayoría de las especies reciben una descripción exhaustiva, detallada), al referirse a la metamorfosis de la crisálida en mariposa se encuentra falto de palabras. ¿Qué es lo que en este tema resulta tan fascinante pero ominoso y siniestro? Consideremos la descripción que hace Aristóteles de la evolución de la mariposa a partir de la crisálida, según la interpretación de Thompson. Por una parte, la crisálida, que no come, yace rígida e inmóvil; está, por así decirlo, muerta; la crisálida es un cadáver, lo cual surge con evidencia del nombre griego *nekydallós*, «pequeño cadáver». Por otro lado, la mariposa que emerge al cabo de cierto período se llama *psyché*, el alma. Lo que paralizaba a Aristóteles al observar la metamorfosis de la crisálida en mariposa, era que estaba viendo literalmente al alma abandonar el cuerpo muerto.

Para obturar dicha angustia, hay que poner orden en la casa. Volver a asentar cada materialidad en un lugar estable, y dotarla nuevamente de un sentido amigable del cual participen todos los actores. Es poner «señas» en el camino para guiar a los confundidos viajeros en su travesía. Bashir es el encargado de colocar esos mojones para determinar los límites que le corresponden a cada uno de los «aprendientes».

Es interesante apreciar cómo nuestro protagonista se va transformando de un ser en silencio a un ser hablante, a un «ser de lenguaje».

No está nada mal decir que el enseñante no es otra cosa que un hablante y que su enseñanza es muy poco más que su preferencia de lenguaje. Eso «poco más» se constituye por los diferentes rituales escolares, por las tecnologías de la enseñanza, por su «empeño» y su «práctica. Se sabe, es obvio, que todo eso «poco más» es accesorio, mal que le pese a todos los didacticistas del mundo (Behares, 2010, p. 11).

Junto a esa poquedad que constituyen los *rituales de investidura* a los que hicimos referencia, el autor identifica en el *hablante-enseñante* un formato de deseo vinculado al saber que patrocina la enseñanza. Hay algo que no se sabe y que por lo tanto la prefigura. La oferta educativa que Bashir brinda a sus alumnos parte de esta presuposición. A medida que transcurre su desempeño escolar se hará más evidente su preocupación por disminuir ese algo que no se sabe. Aunque limitado por las trabas que le va poniendo la institución, es palpable su dedicación por el grupo. Quizás el deseo aparezca reflejado en este sentimiento de comprensión y estima dirigido a la variedad de tipos humanos con los cuales compartió varios meses, casi un año, desde el gélido invierno del principio hasta los primeros calores del verano del final, magníficamente remarcado por el ciclo vital de la violeta de los Alpes que adorna el alféizar de la ventana del salón de clases.

Ese amor recíproco que entrega uno al otro «no es otra cosa que dar lo que no se tiene».

¿Certezas o incertidumbres? ¿Claridad o turbación por la falta?

Enseñar es en su esencia hablar, es proferir palabras. La palabra aunque incompleta, adquiere su estatus tanto en el espacio de la estabilidad como en el del vacío: «... la palabra con la que hablo y enseño se turba en su “menos” ante la falta constitutiva de todo saber y se embaraza en su “demás” ante la imponentia del nombre gozador de la cosa (das Ding)». (Behares, 2010, p. 22).

Aquí el *das Ding* es un término utilizado por Lacan para referirse al objeto en tanto que Otro absoluto del sujeto. Es lo que se trata de volver a encontrar. Solo se lo reencuentra como nostalgia, pues se vuelven a encontrar sus coordenadas de placer.

¿Un duelo o varios duelos?

Como nos muestra Allouch, en la novela *Agwii el monstruo de las nubes* del escritor japonés Kenzaburo Oé, D***, su personaje principal manifiesta que este cuadro de Dalí:

[...] muestra criaturas aéreas que tienen la misma realidad intrínseca que los seres de la tierra; y tengo incluso la certeza de que lo que yo veo sugerido allí es otra cara del mundo; encontré también en una tela de Dalí algo extraordinariamente cercano al universo que persigo; en el sentido de que toda clase de seres diáfanos, con la blancura y los reflejos del marfil, están suspendidos en el aire a unos cien metros por encima del suelo: es exactamente el mundo que yo veo. Ahora, si me preguntas qué son esos seres flotantes, resplandecientes que llenan el cielo, ¡bueno!, son los seres que hemos perdido en nuestra vida aquí abajo y que vemos balancearse en el cielo por encima de nosotros, serenamente luminosos, casi como las amibas en el microscopio. De vez en cuando bajan (2011, p. 349).

¿Dónde se encuentran nuestros muertos? Por ende, ¿dónde habitamos nosotros, los vivos? Estas interrogantes parecen deducirse del fragmento elegido.

Existe una interpretación del duelo en esta novela de Kenzaburo Oé que es útil para entender el proceso que viven Bashir y sus alumnos. Según el literato japonés siete rasgos caracterizan dicho curso. Nos detendremos en cuatro de ellos, a saber:

*En la persona que está de duelo se aloja inadvertidamente el ser que ha perdido. Es una pérdida a secas, en palabras de Allouch se trata de la «*muerte seca*». Los personajes de la película están, de una manera u otra, habitados por sus muertos. El miedo a la muerte no se expresa claramente en ellos como si esta cuestión fuese naturalmente aceptada. Lo que cobra significación es la presencia de los muertos. Están allí, pero ¿dónde? La familia de Bashir y más que nadie, Martine parecen ser los verdaderos personajes del film. Son ellos el pivot demandante que mueve el transitar de los seres humanos que están vivos. Siguiendo el pensamiento de Lacan, estamos en presencia de una *articulación* de contenidos: «Solo se habla de articulación en el mundo porque está el significante. Sin el significante, no hay más que continuo y discontinuo, pero no articulación» (Lacan, 1962-1963, p. 92). Priva de esta forma la supremacía de la estructura por encima del caso singular. No hay nada que sea excepcional en el duelo, todo puede encuadrarse en un esquema colmado de sentido.

La demanda modela al sujeto de acuerdo a lo arbitrario del Otro dentro de un discurso ya elaborado. Lo fragmenta y fisura. Deberá hallar prontamente su «feel», es decir su voluntad, en otras palabras descubrir su deseo, para darse cuenta de lo que realmente quiere. No podemos asegurar que lo pueda lograr. «La casa del hombre está en el Otro, es la falta fálica. El hombre no puede estar en la autonomía porque está dividido, no puede ser uno, el sujeto se constituye por la presencia del Otro» (Torrón, 2011, p. 30).

En palabras de Lacan:

El hombre encuentra su casa en un punto situado en el Otro, más allá de la imagen de la que estamos hechos. Este lugar representa la ausencia en la que nos encontramos... entonces ella manda en el juego, se apodera de la imagen que la soporta y la imagen especular se convierte en la imagen del doble, con lo que esta aporta de extrañeza radical (Lacan, [1962-1963] 2004, pp. 57-58).

*Hay una correspondencia entre la situación de duelo y la irrupción de una enfermedad mental en el sujeto. La curación de esta paranoia estaría indicando su terminación. El duelo de Bashir se percibe con más claridad que el de los niños. El correspondiente a Simón acabaría en el enfrentamiento con Alice que motiva la explosión de rabia y dolor de este que sacude la aparente tranquilidad del aula. Al expulsar de su interior toda la excrecencia de la persecución que lo agobiaba, su alma se «purifica». Lo vemos en las siguientes escenas sumamente calmo, mostrando paz y armonía en su rostro. Ha creado una nueva situación personal.

En palabras de Allouch:

En Lacan el duelo mostrará que tiene un alcance que, provisoria y torpemente, podemos calificar de creador, de instaurador de una posición subjetiva hasta entonces no concretada. No se trata de recobrar un objeto o una relación con un objeto, no se trata de restaurar el goce de un objeto en su factura particular, se trata de un trastorno en la relación de objeto, de la producción de una nueva figura de la relación de objeto (2011, p. 211).

Esa nueva situación también acompaña a Bashir, uniéndolo a Simón, pero con diferencias. La disimilitud se emplaza en la experiencia que da la edad del individuo y la magnitud de la pérdida ocasionada. En la carrera de la vida, el adulto tiene menos créditos por gastar; sus reservas se agotan a medida que avanza su existencia. En cambio el niño tiene un camino más largo por recorrer, pero su mochila está más ligera de experiencias. A ambas realidades las cubre el duelo con su pertinaz manto.

*En todo duelo no hay lugar para los reemplazos. No hay separación con el muerto. Este sigue ahí, con Bashir, con los niños, con nosotros. Lo que muda con el tiempo es la relación que se tiene con él.

*Oé expone que el duelo es una especie de sacrificio gratuito que pone fin a la persecución que se autoimpone el enlutado, prestándose a ella sin resistencia. El muerto apremia al doliente a entregarle un pequeño fragmento de sí, una «pequeña libra de carne» para que su duelo se revista de deseo.

¿Cuál es el sacrificio en este film? Somos de la idea de que ese algo entregado a sabiendas, sin precio alguno, es personal en cada caso. Bashir otorga gran parte de su amor, de sus afectos, quizás sea por dicho motivo que no pueda iniciar una nueva relación con su agradable compañera de trabajo. La cena que finalmente ocurre es de una frialdad carente de todo sentimiento, como si fuera un trámite más. La atracción surgida queda en ello, en una atracción inane, sin consecuencias, pronta a desdibujarse al menor atisbo.

Simón también entregó su querer, pero de niño, obsesionado por su maestra, la que en un arranque de afecto le dio un beso en la mejilla. Esa «marca» lo acompañará toda su vida. El espectador identificado con este joven le deseará la mejor de todas las suertes y apostará que la madurez que acompaña a todo ser humano en su proceso de crecimiento no falte a la cita en el caso de Simón.

Referencias bibliográficas

- ALLOUCH, J. (2011). *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*. Buenos Aires: Edelp.
- BEHARES, L. (2010). *Saber y terror de la enseñanza*. Montevideo: Psicolibros Waslala.
- BONFIL, C. (2012). *Señor Lazhar*. Recuperado de <<http://www.jornada.unam.mx/2012/07/15/opinion/a08a1esp>> el 3 de julio de 2015.
- CUEVAS, J. (2004). ¿«Teoría lacaniana» del duelo? Recuperado de <www.monografias.com/trabajos29/teoria-lacaniana-duelo/teoria-lacaniana-duelo-shtml>.
- FERNÁNDEZ, A. M. y RODRÍGUEZ, R. (2011). *Evocar la falta, la angustia y el deseo del enseñante*. Montevideo: Psicolibros Waslala.
- LACAN, J. (1964-1965) Seminario XII «Problemas cruciales para el psicoanálisis», Clase del 17 de marzo de 1965, p. 6.
- ([1962-1963]2004). *El Seminario, Libro x: La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- LASSO, S. (2013). *El grito*. Recuperado de <<http://arte.about.com/od/Obras-De-Arte/ss/El-Grito-Edvard-Munch.htm>> el 28 de julio de 2014.
- PÊCHEUX, M. ([1988] 2006). *O discurso: Estrutura ou acontecimento*. Traducción: ENI P. ORLANDI. Campinas: Ponte Editores, 4.^a ed.
- TORRÓN, A. (2011). La marca de Procusto en la escuela. En FERNÁNDEZ, A. y RODRÍGUEZ, R. (comps.). *Evocar la falta, la angustia y el deseo del enseñante*. Montevideo: Psicolibros Waslala.
- TOURAINÉ, A. y F. KHOSROKHAVAR (2002). *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- ŽIŽEK, S. (1994). *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- (1992) *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Wikipedia Artículo sobre Francis Bacon, pintor. Recuperado de <[http://wikipedia.org/wiki/Francis_Bacon_\(pintor\)](http://wikipedia.org/wiki/Francis_Bacon_(pintor))> el 6/7/2015.

Saberes y políticas del dolor



Pablo Caraballo, 2002, Barcelona, Colección privada

Taxonomías del dolor: patologización e indeterminación en los DSM

ANDREA BIELLI¹

Introducción

El reconocimiento del dolor como una entidad patológica y nosológica constituye una dificultad en el campo de la biomedicina, pero también en el campo de la psiquiatría. A pesar de ello, los intentos de clasificar el dolor como una dolencia mental cuentan ya con una larga data y, sin lugar a dudas, fue con la aparición del DSM-III que el dolor encontró su lugar dentro de los edificios clasificatorios de la psiquiatría.

Desde su publicación en 1980, el DSM-III marcó el campo de la clasificación de las enfermedades mentales de manera radical. Con su pretensión de ofrecer una herramienta diagnóstica confiable y válida, una herramienta clasificatoria basada en los grandes números y pretendidamente útil para todas las orientaciones clínicas por su base descriptiva y atórica, el DSM-III inauguró, al menos para el dolor, un intento de dotarlo de cierta consistencia en tanto patología y de cierta independencia de otras posibles dolencias. Desde este momento inaugural, el dolor se constituyó en una entidad patológica autónoma que luego sería revisada y recatalogada en las siguientes secuelas del DSM, pero siempre mantenida como una posibilidad para la manifestación de la morbilidad psíquica.

En este sentido, es posible rastrear la trayectoria que la categoría del dolor realiza a través de los distintos DSM, lo que hace de ella un ejemplo interesante de cómo se produce y genera un tipo o modo particular de conocimiento: el conocimiento taxonómico, aquel que habla de la necesidad que poseen ciertos saberes de clasificar. Asimismo, la trayectoria que la categoría del dolor describe a través de los DSM representa una oportunidad para revisar los pasos necesarios que una entidad psiquiátrica debe cumplir para convertirse en tal y permite visualizar el *ciclo de vida* que toda categoría nosológica transita, es decir, un ciclo que implica un momento de nacimiento, un momento de desarrollo y finalmente un momento de muerte. Pues, si hay algo que hace aún más interesante revisar el recorrido que la categoría del dolor efectúa en los DSM, es que es una categoría que parece tener sus días contados.

En este trabajo nos propondremos, entonces, realizar el seguimiento de esta trayectoria a través de los DSM, intentaremos rastrear el modo en que el dolor es convertido en una categoría más de las clasificaciones de las dolencias mentales,

1 Doctora por la Universidad del País Vasco. Profesora agregada del Instituto de Psicología Clínica, Facultad de Psicología, Universidad de la República.

veremos cómo se constituye en una entidad psiquiátrica, teniendo en cuenta los principales problemas, escollos teóricos y epistemológicos que una taxonomía de este orden presenta. Es decir, revisaremos el estatus problemático del dolor como entidad psiquiátrica, haciendo foco en los criterios, diagnósticos positivos que se manejan y en las grandes exclusiones que se sostienen, llevando nuestra atención también a los cambios y reversiones que la trayectoria de esta categoría sufrió en los últimos treinta años. En definitiva, veremos cuáles fueron los giros que la categoría del dolor tuvo que experimentar para convertirse en una patología mental de pleno derecho y delimitaremos los principales problemas a los cuales aún se enfrenta: la identificación de las diferentes «especies» del dolor, el reconocimiento del modo en que estas especies se relacionan con sus causas y, sobre todo, el trazado de una línea demarcatoria, una posible distinción o exclusión de algunos «otros» dolores que no califican como patologías mentales. Todo ello lo haremos a la luz de dos procesos o fuerzas que entendemos fundamentales en el análisis de la trayectoria efectuada por la categoría del dolor: el de la patologización de dolor, por un lado, y el esfuerzo por cercar su indeterminación, por otro. Veremos, entonces, cómo el impulso que hace que el dolor se convierta en una patología por sí misma se ve frenado o limitado por el intento de minimizar su indeterminación, de reducir a su mínima expresión la imposibilidad de dar cuenta de todas las condiciones necesarias para que el dolor pueda ser considerado una patología mental. En definitiva, veremos que a pesar de que las taxonomías del dolor son problemáticas, ello no ha impedido su desarrollo.

Dolor: de señal a entidad patológica

El dolor por sí mismo no siempre ha sido considerado una entidad patológica de pleno derecho. En verdad, para que el dolor llegara a detentar un lugar en los manuales diagnósticos de psiquiatría tuvo que experimentar algunas transformaciones en el modo en que fue concebido por el discurso médico. Un primer y necesario movimiento implicó que el dolor pasara de ser considerado un síntoma aislado, representante de una falla o distorsión a nivel orgánico, pero no una falla en sí mismo, a ser concebido como una patología independiente. Es decir, que se efectuara un desplazamiento de una noción de dolor, que lo definía sobre todo como una sensación resultante de procesos de transmisión fisiológicos, a una noción del dolor complejizada, en la que la dimensión afectiva comienza a jugar un papel sustancial.

El surgimiento de la Medicina del Dolor, a través de un proceso que se inició a partir de los años cuarenta, fue sin lugar a dudas un elemento clave para comprender dicho desplazamiento. Este nuevo campo de especificidad médica, que se instaló con fuerza a principios de los años setenta con la creación de la International Association for the Study of Pain (IASP), dio a la definición del dolor una vuelta de tuerca que daría paso a la comprensión del dolor como un fenómeno multidimensional y que haría de él el objeto de un nuevo campo de

estudios interdisciplinarios caracterizado por el entrecruzamiento de diversos discursos y prácticas sanitarias. Al mismo tiempo, esta nueva aproximación al dolor lo llevaría desde una posición marginal en la práctica médica a convertirse en uno de los principales problemas clínicos de la medicina actual. Lo arrancaría de cuajo del campo estricto de la indagación y experimentación neurofisiológica para ubicarlo de lleno en el campo de la investigación y, por sobre todo, de la práctica clínica. Con ello, las clásicas definiciones del dolor proporcionadas por el saber neurofisiológico que lo delimitaban preferentemente como una señal que indica al sujeto la presencia de una lesión a nivel de los tejidos o a nivel de los órganos, es decir, como un síntoma de algún proceso mórbido de orden biológico, dieron lugar, en primer término, a definiciones del dolor como un fenómeno sintomático, que reconocían en su composición elementos de naturaleza diversa.

Así, este dolor-síntoma pudo ser desmembrado en sus diferentes componentes que, además de su base biológica, incluyeron dimensiones afectivas y socioculturales que podían ser capaces de modificar o alterar la percepción del dolor de los sujetos en cuanto a intensidad, calidad o regularidad, entre otros aspectos. Por esta vía, el dolor se convertía en una experiencia subjetiva privada y única que no podría fácilmente ser reducida a un dato estabilizado e incuestionable que guiara la práctica médica, sino que justamente forzaba al médico a tener que escudriñar los relatos del dolor del sujeto en consulta. Al mismo tiempo que establecía esto, la Medicina del Dolor procedía a distinguir los tipos de dolor, entre los cuales delimitó el que se transformaría en uno de sus principales problemas clínicos: el dolor crónico, que da cuenta de parte de los fracasos a la hora de proponer intervenciones específicas para mitigarlo.²

En este sentido, es con la Medicina del Dolor de los años setenta y ochenta que lo pasajero o lo permanente, es decir, la agudeza o la cronicidad del dolor, se convirtió en la distinción esencial para hacer del dolor un objeto múltiple y polimórfico que debía dar lugar a tipologías y taxonomías para aprehenderlo. Ciertamente, la distinción entre dolor agudo y dolor crónico estaba presente en la medicina desde la antigüedad, pero fue en la segunda mitad del siglo xx que adquirió la capacidad de remitir a un conjunto de experiencias a largo plazo que anteriormente se encontraban en contradicción directa con la lógica que unía dolor y lesión, dolor y defensa (Moscoso, 2011). El énfasis puesto por la Medicina del Dolor en el dolor crónico llevaba implícita la voluntad de hacerle frente a una serie de discordancias que habilitaban el reconocimiento de una especie patologizada del dolor. Por nombrar solo algunas: un dolor no siempre proporcional a la gravedad de la lesión física, o incluso, un dolor al que no puede asociarse una lesión real, por lo tanto un dolor innecesario, que ya no cumple con su función de señal de un proceso mórbido subyacente, en otras palabras, un dolor que requiere una intervención terapéutica por sí mismo (Gil, Layunta

2 Los restantes temas principales para la Medicina del Dolor han sido históricamente: el alivio de los síntomas agudos del dolor y el tratamiento del dolor en los enfermos terminales.

e Íñiguez, 2005, p. 30) y, ante todo, un dolor no justificado por ningún razonamiento clínico (Moscoso, 2011, p. 54).

Por consiguiente, el reconocimiento de algunos dolores para los cuales no es posible identificar ninguna base orgánica obligaba a plantear la relación entre enfermedad y dolor o al menos sostenerla de manera diversa a la que el planteo fisiológico había permitido hasta poco tiempo antes. Es aquí justamente donde, en este campo interdisciplinario, se abrió un lugar para los discursos psicológicos y psiquiátricos del dolor, justo allí donde el dolor excesivamente prolongado o sin relación alguna a lesiones orgánicas comenzaba a levantar sospecha para el discurso médico.

Evidentemente, si bien el surgimiento de la Medicina del Dolor como campo de especialización es un elemento esencial para comprender el proceso por el cual el dolor pasó a formar parte de las especies de la enfermedad, no es elemento suficiente para explicar cómo el dolor pudo separarse de lo físico y convertirse en objeto de la psiquiatría. Dentro del campo de los saberes psicológicos la noción de dolor tuvo su propia trayectoria, desde las primeras aproximaciones al dolor moral y psíquico del siglo XIX hasta los recientes tratamientos recibidos por la última versión del DSM. En este camino, el dolor también fue concebido primero como síntoma para luego establecerse como una patología independiente. En este recorrido dos procesos se distinguen claramente: el de la patologización del dolor y los esfuerzos por lidiar con su carácter indeterminado o, lo que es lo mismo, la imposibilidad de expresar todas las condiciones necesarias para que el dolor sea considerado una entidad patológica.

El dolor y los DSM

A fines del siglo XIX el reconocimiento de un tipo de dolor, disociado de las explicaciones fisiológicas e independiente de los órganos, hizo su irrupción en el campo de la psiquiatría. Bajo expresiones como dolor moral, dolor mental, o dolor psíquico, se abrió un campo para la observación, estudio y tratamiento de un dolor que apelaría a motivaciones de orden psicológico. Atado a los diferentes cuadros psiquiátricos, este tipo de dolor atravesó las diferentes taxonomías de las patologías mentales que emergieron desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX sin convertirse en un cuadro patológico.

Sería recién en los años ochenta con la aparición del DSM-III que el dolor aparecería en el campo psiquiátrico como una categoría diagnóstica independiente que solo tocaría de manera tangencial esa primera noción de dolor psíquico de la psiquiatría decimonónica.

En verdad, si como suele afirmarse, el DSM-III representa la introducción de innovaciones radicales en el sistema diagnóstico de la psiquiatría contemporánea, debido a la inclusión de categorías pretendidamente fundadas en descripciones fenomenológicas detalladas y precisas a través del listado de síntomas distintivos y necesarios para configurar un cuadro clínico, no lo es menos por la

introducción de nuevas categorías diagnósticas. Algunas de estas nuevas categorías han experimentado un éxito indiscutible, pero la noción misma de trastorno del dolor ha cosechado diferentes críticas que han supuesto su permanente revisión en las sucesivas ediciones del DSM. Incluso, han propiciado la discusión sobre la propia pertinencia de incluir al dolor entre las diferentes especies de las patologías mentales.

Si el DSM-III se constituye en un punto de giro también para los trastornos del dolor, es en la medida en que las dos ediciones anteriores del DSM poco o nada habían dicho del dolor como patología mental. En el DSM-I, publicado en 1952, el dolor no aparecía como categoría aislada. El manual se limitaba a incluir algunas categorías diagnósticas que sirvieran para el reconocimiento de dolencias físicas a las que podía atribuírseles causas de orden psicológico. Una de estas categorías, la de los trastornos psicofisiológicos, por ejemplo, describía cuadros clínicos en los que era posible apreciar estados emocionales persistentes que podían influenciar el funcionamiento de algunos órganos, al mismo tiempo que admitían casos en los que el funcionamiento de los órganos podía estar alterando los estados emocionales. Una cierta dimensión fisiológica diferenciaba estos trastornos de los trastornos psiconeuróticos, en los que los síntomas conversivos trasmutaban el dolor psíquico en dolor físico: el hecho de que los trastornos psicofisiológicos afectaban principalmente a aquellos órganos que no están bajo el control del sujeto, como sí sucede en los fenómenos de conversión. Para 1968, el DSM-II tampoco mencionaba específicamente el dolor y continuaba utilizando las categorías de trastorno psicofisiológico y trastornos psiconeuróticos casi de la misma manera en que lo hacía el DSM-I, es decir, incluyendo el dolor entre los síntomas del trastorno psicofisiológico que podían aparecer relacionados a órganos específicos (Boland, 2002, pp. 23-24).

Es en el DSM-III, entonces, que se incorpora por primera vez una categoría específica para el dolor, la categoría del trastorno del dolor psicógeno, incluida en el capítulo de los trastornos somatomorfos. Con este primer giro o momento de creación de la entidad, el rasgo distintivo de la categoría se sustenta en una presentación clínica dramática, en la cual las quejas por el dolor físico se convierten por entero en la presentación del cuadro. La característica principal de este trastorno era la presencia de un dolor severo y prolongado, pero que podría ocurrir en ausencia total de una patología orgánica o en exceso para lo que se esperaría según la patología orgánica de base. Un dolor orgánico que debía estar en contradicción radical con los mecanismos patofisiológicos del dolor o responderles inadecuadamente por demasía (APA, 1980, p. 247). Por lo tanto, esta categoría admitía un basamento fisiológico escaso o nulo del dolor, a la vez que introducía la presencia de factores psicológicos en su causación. El DSM-III también introduciría con este nuevo trastorno una cierta diferenciación con los cuadros conversivos, excluyendo de su descripción aquellos rasgos esenciales, por ejemplo, para la identificación de la histeria (Boland, 2002, p. 24). De esta forma, paradójicamente, el DSM-III incluye la dimensión psicógena en este nuevo

trastorno para, a su vez, dar el primer paso para alejarlos de la noción más clásica de dolor psíquico y de sus teorías explicativas.

De hecho, en 1987, el DSM-III-R suplantaría la categoría de dolor psicógeno por la de trastorno somatomorfo del dolor, realizando con este cambio de nomenclatura una segunda operación de distanciamiento de la noción de dolor psíquico a la vez que una operación de depuración de las causas psicógenas. Y en efecto, para establecer dicho diagnóstico ya no sería necesario el reconocimiento de causas psicológicas, sino que sería suficiente con el establecimiento de la ausencia de una patología orgánica. Asimismo, era necesario que el sujeto mostrara una preocupación prominente por el dolor. Además, se añadía un criterio temporal, por el que el dolor debería estar presente al menos durante seis meses seguidos, lo que hacía converger esta renovada categoría diagnóstica con el mentado dolor crónico de la Medicina del Dolor (Boland, 2002, p. 24). En suma, el trastorno resultaba de un diagnóstico que procedía por exclusión de patologías orgánicas en pacientes que sí debían mostrarse claramente preocupados por el dolor físico (Sullivan, 2000, p. 92).

Las categorías propuesta por el DSM-III y el DSM-III-R para diagnosticar el dolor como una patología psiquiátrica, en verdad, fueron poco exitosas. Algunos autores sostienen que esto se debió a que el psiquiatra se veía obligado a distinguir entre etiologías psicológicas y etiologías orgánicas, cuando en verdad no contaba con los medios para hacerlo, a la vez que se enfrentaba a la dificultad de cómo determinar si un dolor se encuentra en exceso en relación con la patología somática de base (Boland, 2002). A la luz de estos escollos, en 1994, la cuarta edición del DSM introdujo, una vez más, cambios importantes en la presentación de estos trastornos, en un nuevo giro que intentaba simplificar la categoría en varios aspectos. En primer lugar, el DSM-IV simplificó el nombre de estos trastornos al denominarlos trastornos por dolor, a la vez amplió el tipo de dolencias que podían ser incluidas en esta categoría de modo de dar cabida tanto al dolor crónico como al dolor agudo (Sullivan, 2000, p. 92). El diagnóstico resultaba así más simple pues ya no era necesario establecer un umbral temporal excluyente para poder utilizar la categoría, aunque podía especificarse aún la modalidad aguda o crónica del dolor. En segundo lugar, el DSM-IV generalizó y extendió el papel de los factores psicológicos en la definición del cuadro (Boland, 2002, p. 24), por lo que se tornaba pretendidamente más sencilla, o quizás menos acuciante, la distinción entre factores psicológicos y orgánicos. El dolor debía establecerse como el síntoma principal del cuadro y debía poseer una gravedad suficiente como para beneficiarse de la atención médica, a la vez que los factores psicológicos eran considerados como cumpliendo un papel sustancial en el inicio, la gravedad, aumento o persistencia del dolor (APA, 2001, p. 470). En verdad, el trastorno del dolor en sí mismo quedaba anidado dentro de la gran categoría de los trastornos somatomorfos y poseía a su vez dos subtipos que indicaban una transformación importante en la relación que el manual establecía entre causas psíquicas y orgánicas. El trastorno por dolor admitía entonces un subtipo asociado a factores

psicológicos, y un subtipo asociado a factores psicológicos y a una enfermedad médica. Esto suponía la inclusión de una categoría *híbrida* que dejaría constancia de la dificultad en establecer una distinción neta entre causas psicológicas y causas biológicas en los cuadros caracterizados por la presencia del dolor (Arnaudo, 2012) y otorgaría cierto margen de flexibilidad al uso de la categoría. A estos dos subtipos, se agregaba además uno asociado únicamente a una enfermedad médica que no debía ser considerado un trastorno mental y que se añadía únicamente con el fin de facilitar el diagnóstico diferencial.

En síntesis, los cambios sucedidos en la taxonomía del dolor del DSM-III al DSM-IV tuvieron la particularidad de ampliar los límites de la categoría para darle acogida a una especie del dolor que había ido creciendo en especificidad por fuera del campo de los saberes psicológicos: el dolor crónico. Estos cambios ubicaban el dolor efectivamente como parte de una psicopatología, basando esta ubicación justamente en la noción de un dolor sin sentido, llamándolo *dolor disfuncional*, un dolor sin cometido, sin propósito, sin racionalidad, pero que tiene la capacidad de alterar la vida cotidiana del sujeto. Este dolor de las últimas versiones del DSM es también un dolor al que se ha intentado otorgarle un lugar en el edificio clasificatorio, movimiento por el cual se lo ha distanciado de otros posibles tipos de dolor en el ámbito de las patologías mentales. Este dolor, por consiguiente, ha intentado ser depurado y purificado de toda otra relación con los restantes cuadros clínicos psiquiátricos en los que alguna vertiente dolorosa también podría estar presente. Se trata entonces de otro registro del dolor, un registro que, aun a contrapelo con lo sostenido explícitamente en su caracterización como cuadro clínico, mantiene una cierta correlación con lo orgánico, debiendo demostrar que se trata de un dolor real, no simulado, no buscado intencionalmente, un dolor que está allí.

Evidentemente, el DSM propone la existencia de un tipo particular de dolor vinculado a lo orgánico, entre otras especies: un dolor psicógeno con aspecto somático. El dolor que responde a causas psicológicas es el supuesto más importante que realiza el DSM-III y que se sostiene luego hasta en el DSM-IV-R, supuesto que introduce a su vez una de las paradojas más notorias de esta taxonomía, la de proponer la centralidad del dolor psicógeno únicamente para un cuadro clínico con apariencia orgánica.

En efecto, a partir del DSM-III la existencia de un trastorno del dolor se sostiene intentando aislar la principal característica del trastorno: el dolor como una presencia predominante de la presentación clínica del cuadro. Este dolor, por consiguiente, debe ser suficientemente severo en centralidad y gravedad. Ello queda claro en la descripción psicopatológica propuesta, en la cual, para que se configure el trastorno por dolor, este tiene que ser importante como para significar una dificultad en el funcionamiento social y ocupacional, entre otras áreas, y en ello los factores psicológicos deben jugar un papel significativo tanto para el inicio, el desarrollo y la persistencia del dolor.

Una de las primeras cuestiones que surgen ante la propuesta de la clasificación del trastorno por dolor que se realiza del DSM-III al DSM-IV es que subyace una evidente dualidad entre dolor físico y dolor psíquico. Esta categoría se ocupaba de un dolor, diferenciable del dolor al que puede encontrarse una causa orgánica. Esta categoría, entonces, excluye las enfermedades orgánicas en aquellos pacientes preocupados por el dolor. Evidentemente, los problemas que se plantean sobre la utilidad de esta clasificación tienen que ver con la interconexión entre el dolor psicógeno y el dolor fisiológico, problema que queda más claro cuando se revisan las subcategorías que propone el DSM-IV. Aquí vuelve a emerger la misma dualidad que tan rápidamente puede observarse en el DSM-III, pero con el añadido de establecer una categoría híbrida que daría lugar a lo que tan trabajosamente se quiere excluir: las causas orgánicas. Dicha categoría híbrida, que el DSM-IV cataloga como el subtipo asociado a factores psicológicos y a una enfermedad médica, conduce directamente a la dificultad que el trastorno suscita para el diagnóstico diferencial. La dificultad para poder realizar dicho diagnóstico, además, no se limitaría solo a tener que diferenciar casos de dolor asociado puramente a patologías orgánicas, sino también a la distinción con dolores asociados a otros trastornos mentales, por ejemplo, con los trastornos del humor, o con los trastornos de somatización, con los que habría la dificultad del diagnóstico diferencial (Merskey, 2000). Existe así un problema de demarcación del trastorno del dolor con otros trastornos mentales que se complejiza aún más en la medida en que, como hemos señalado, desde el DSM-III se intenta poner entre paréntesis los mecanismos psicológicos que llevan a la aparición del trastorno del dolor aunque se trata de definirlo como un dolor psicógeno.

Es así que del DSM-III al DSM-IV-R el diagnóstico de dolor como una entidad psiquiátrica se basa principalmente en la exclusión de las causas orgánicas y no por la explicación del modo en que los factores psicológicos estarían actuando como para que el trastorno en sí no sea parte de otros trastornos mentales. Es decir, fracasa a la hora de establecer cuál sería la cualidad distintiva de la razón psicológica de este dolor como para que no sea considerado un dolor posible de aparecer en cuadros como la depresión o la ansiedad o los cuadros conversivos. Pero aun con estas fallas el DSM-III y sus sucesivas reediciones lograron crear un espacio taxonómico para lo que parecería inclasificable antes de 1980 y que sorprendentemente volvería a ser inclasificable en el 2013.

DSM-V: la última respuesta a la clasificación del dolor

Con la aparición de la quinta edición del DSM, en mayo de 2013, el trayecto del dolor como patología mental volvió a experimentar otro giro radical. Como señala Ian Hacking (2013) la empresa de elaboración de los DSM se ha convertido desde 1980 en un trabajo en proceso continuo. En otras palabras, desde ese momento, cada vez que una de las versiones del DSM ve la luz, inmediatamente comienza un trabajo de revisión y crítica que al cabo de unos años lleva a la publicación del siguiente sucesor. Por lo tanto, las fallas del DSM-IV que debían ser superadas por el DSM-V venían siendo identificadas, discutidas y revisadas desde hace varios años. Específicamente las revisiones para la elaboración de esta nueva edición habían comenzado en 1999, con un acuerdo de trabajo entre la Asociación de Psiquiatría Americana (APA) y el Instituto Nacional de Salud Mental, acuerdo que tenía el propósito de fortalecer la base científica de la taxonomía y el diagnóstico psiquiátricos.

La categoría del trastorno por dolor contaba ya con críticas importantes a la hora en que los grupos de trabajo del DSM-V se pusieron en acción. Varias de estas críticas señalaban la categoría peor fundamentada de todas las propuestas por el manual. Pero las críticas apuntaban no solamente a la categoría del trastorno por dolor, sino también al gran capítulo de los trastornos somatomorfos. Aquellos que apuntaban a este gran capítulo se dividían además entre quienes proponían una renovación de toda la categoría y sus subtipos y aquellos que directamente promovían la separación de los trastornos por dolor de los trastornos somatomorfos, para hacer de ese una gran categoría independiente. Quienes promovían esta autonomización del trastorno por dolor pretendían diferenciarlo con claridad de las somatizaciones (Merskey, 2000).

Ya en el año 2005 distintos investigadores habían comenzado a señalar la necesidad de darle un nuevo enfoque a los trastornos somatomorfos en la quinta edición del DSM. Por ejemplo, el *American Journal of Psychiatry* publicaba en mayo de ese año un artículo en el que se proponía la necesidad de una clasificación en el DSM-V de los síntomas somáticos más cercana a la utilizada por los médicos generales (Mayou, Kirmayer, Simon *et al.*, 2005). El artículo sostenía que la gran categoría de trastornos somatomorfos incluía en su seno una gran variedad de diagnósticos, entre los que se encuentra el trastorno por dolor, cuyo único factor común era la presencia de síntomas somáticos. Esto permitía a la categoría abarcar una gran variedad de dolencias, lo que en última instancia obligaba a reflexionar sobre los criterios utilizados para fundar la taxonomía psiquiátrica propuesta por los DSM. De hecho, se señalaba que aun cuando el DSM se jactaba de desarrollar un enfoque ateuico de los trastornos mentales, el propio nombre de trastornos somatomorfos llevaba implícita una cierta aproximación teórica que los emparentaba con la vieja noción de somatización. A ello se sumaba que el dualismo subyacente a la categoría, que implicaba una distinción entre factores psicológicos y factores orgánicos, se sustentaba además en un enfoque que suponía que un trastorno mental pudiese ser explicado por un solo tipo de

factor, ya fuese este psíquico o no. En términos generales, la categoría resultaba además inconsistente, pues se superponía a otros trastornos mentales en las que los síntomas somáticos también jugaban un papel importante, no establecía claramente el umbral que un trastorno somatomorfo debía traspasar para ser considerado como tal, al mismo tiempo que permitía que un mismo cuadro que podría ser clasificado dentro de esta categoría psiquiátrica encontrara su lugar en el diagnóstico no psiquiátrico de síndromes funcionales (Mayou, Kirmayer, Simon, *et al.*, 2005, p. 849). La propuesta de revisión que hacía el artículo en vistas de la quinta edición del DSM se volvía radical y planteaba directamente la eliminación de la gran categoría de los trastornos somatomorfos y la distribución de las subcategorías en los restantes diagnósticos del DSM, desplazándolos, por ejemplo, hacia los otros ejes de la clasificación, como el eje II de los trastornos de personalidad, o pasando el trastorno del dolor al eje III de enfermedades médicas (2005, p. 852). Se necesitaría además un término alternativo al vocablo *somatomorfos* para nombrar a los síntomas somáticos, un término que simplemente los reconociera en tanto tales y especificara en los casos necesarios a través de la adjetivación su asociación con el diagnóstico de una patología mental específica. La propuesta también enfatizaba volver a la neutralidad etiológica sobre los síntomas somáticos que no se relacionan claramente con enfermedades orgánicas, abandonando lo que llama «formas menos abiertamente psiquiátricas de explicar los síndromes funcionales» (p. 853).

Hacia el año 2006 los problemas de la categoría de trastornos somatomorfos empezaban a estar casi consensualmente delimitados. Kirmayer y Sartorius (2009, p. 19), en un trabajo que emanaba de una reunión de expertos para revisar la clasificación de los trastornos psicósomáticos en vistas de la quinta edición de DSM, indicaban que los trastornos somatomorfos suponían el reconocimiento de tres tipos de problemas clínicos, a saber:

1. pacientes con una preocupación excesiva por sus cuerpos o con una idea no sustentable de que están enfermos;
2. pacientes con síndromes que no encuentran una explicación médica o con síndromes somáticos funcionales, presumiblemente con causas psicológicas;
3. pacientes que presentan síntomas somáticos, pero que pueden ser clasificados con otros trastornos mentales que dan cuenta de estos síntomas corporales. Insistiendo en que la forma de entender el cuerpo, interpretar los síntomas y expresar el dolor es inseparable de la cultura y que esta dimensión estaría presente en cada uno de estos problemas clínicos. Para estos autores, la categoría de trastornos somatomorfos basada en la presencia de algunos síntomas y sobre todo en la ausencia de una explicación biomédica y, por consiguiente, en el supuesto de que serían los factores psicológicos los que estarían actuando, permite asignarle un diagnóstico a aquellos cuadros clínicos que en verdad no encajan en las restantes categorías biomédicas. La categoría serviría entonces

a una función administrativa para otorgarle un lugar a determinados cuadros clínicos dentro de la organización de los servicios de salud, es decir, para asignarles un diagnóstico que los ubicaría dentro del campo psiquiátrico, pero que no necesariamente implicaría una comprensión cabal de ellos ni les aseguraría un mejor tratamiento.

Las particularidades del dolor, sus manifestaciones más idiosincráticas, se convertirían entonces en el trastorno del dolor. Los trastornos somatomorfos designan, por tanto, más que un síndrome o una patología discreta, un problema biomédico, es decir, aquellos síntomas que carecen de una explicación biomédica. Respondería más a una situación social, por lo que Kirmayer y Sartorius proponen que se los clasifique para la quinta edición del DSM en el eje V, aquel que permite la evaluación de la actividad global del sujeto.

Para el año 2009 ya se había avanzado bastante en aquellas modificaciones que el grupo de trabajo sobre los trastornos somatomorfos estaba dispuesto a recomendar para la nueva edición del DSM (Dimsdale y Creed, 2009). La sugerencia más nítida era la de nombrar el capítulo como «Trastornos por síntomas somáticos y trastornos asociados» (Somatic Symptom and Related Disorders). El grupo de trabajo definía asimismo la nueva categoría como un conjunto de trastornos caracterizados principalmente por la presencia de síntomas somáticos resultantes en problemas funcionales o dolor excesivo. Se enfatizaba además que este tipo de trastornos se encontraba la mayoría de las veces fuera de los consultorios psiquiátricos y podría acompañar tanto a otros diagnósticos médicos como a diagnósticos psiquiátricos. En definitiva, se trataba de reconocer que los síntomas somáticos eran ante todo multicausales, por lo que los factores psicológicos podían intervenir en su inicio, incremento y mantenimiento. En cuanto al trastorno del dolor, el cambio más notorio era el de proponer su unión con otros trastornos somatomorfos del DSM-IV como los de hipocondría, trastorno somatomorfo no especificado y trastorno de somatización, quedando todos incluidos bajo el subtipo de trastorno crónico por síntomas somáticos.

Finalmente, con la publicación del DSM-V, el trastorno por dolor quedó difuminado entre las nuevas subcategorías de un nuevo capítulo consagrado a los trastornos vinculados a los síntomas de apariencia orgánica, en un último giro que implicó su eliminación como categoría absoluta. En el DSM-V, entonces, los trastornos somatomorfos ahora se catalogan como trastornos por síntomas somáticos y trastornos relacionados; se caracterizan, como su propio nombre lo indica, por la presencia de síntomas somáticos que son o muy penosos o son disruptivos del funcionamiento cotidiano, también por pensamientos excesivos o desproporcionados, así como por sentimientos o comportamientos exagerados en relación con dichos síntomas. Para ser diagnosticado dentro de este trastorno el sujeto debe presentar los síntomas de manera persistente con una duración mínima de seis meses.

Con esta nueva categoría se pretende reflejar de mejor manera la interrelación entre la salud física y la salud mental, superar la dicotomía mente-cuerpo.

Por otra parte, ya no es necesario que los síntomas no posean una explicación médica, sino que pueden no tenerla o ser explicados por algún otro trastorno médico o psiquiátrico. Es decir, más que enfatizar los síntomas sin explicación médica como lo hacía el DSM-IV, el DSM-V vendría a enfatizar la desproporción o exageración o lo excesivo de los pensamientos, emociones y comportamientos en torno a estos síntomas. El criterio de inclusión en esta categoría se convertiría entonces en un criterio con cierta gradiente, en donde lo que importa es el grado en que estos pensamientos, emociones y comportamientos embargan al sujeto. Los constructores del DSM-V sostienen además que este cambio de criterio llevaría al médico a realizar una evaluación más integral del paciente. Esto abriría la puerta a que pacientes que padecen, por ejemplo, una enfermedad cardíaca y que tienen pensamientos y sentimientos desproporcionados o excesivos sobre su problema, puedan ser considerados bajo esta nueva categoría. Se amplía entonces, notoriamente, el alcance de esta clasificación, su territorio taxonómico. Ello les aseguraría a estos pacientes tener acceso al tratamiento de los síntomas, preocupación que parecería estar por debajo de esta nueva categoría diagnóstica para los editores del DSM-V (APA, 2013a). En la hoja de difusión de estos trastornos publicada por la APA se los compara con la depresión, que puede estar sobre el terreno de enfermedades somáticas graves. Esta comparación que se utiliza es significativa, dado que al igual que la depresión, la categoría podría convertirse en un diagnóstico expandido y especialmente útil para la medicina general.

Acusando al DSM-IV de generar una superposición entre los distintos subtipos de los trastornos somatomorfos y, sobre todo, criticando su falta de claridad en definir sus límites, los editores del DSM-V explícitamente declaran intención de que la nueva categoría resulte provechosa fuera del campo de la práctica clínica psiquiátrica. Los motivos que sustentan esta adaptación deliberada de la nueva categoría a los trabajadores de la salud no perteneciente a la psiquiatría son que estos cuadros se presentan mayormente en la consulta médica general y no en la consulta psiquiátrica y la poca utilidad y dificultades de uso que la propuesta del DSM-IV representaba para los médicos no psiquiatras (APA, 2013b). Para ello la nueva categoría fue testada, durante los estudios para la elaboración del DSM-V, en consultas médicas y arrojó un alto grado de confiabilidad. Por lo tanto el DSM-V reduce el número de subcategorías, para evitar las superposiciones ya mencionadas, y en este movimiento se elimina la categoría de trastorno por dolor, junto con las de trastorno de somatización, hipocondría y trastorno somatomorfo no especificado. Las nuevas categorías son: trastorno por síntomas somáticos (*somatic symptom disorder*), trastorno de ansiedad por enfermedad (*illness anxiety disorder*), trastorno por conversión (*conversion disorder*), factores psicológicos que afectan otras enfermedades médicas (*psychological factors affecting other medical conditions*), trastorno facticio (*factitious disorder*), otros trastornos por síntomas somáticos especificados y trastornos relacionados (*other specified somatic symptom and related disorder*), y trastorno por síntomas

somáticos no especificados y trastornos relacionados (*unspecified somatic symptom and related disorder*).

Al eliminar la categoría de trastorno por dolor se quiere superar las críticas que se le hacían al DSM-IV al respecto, que implicaba que algunos cuadros estuvieran asociados únicamente a factores psicológicos, otros a factores somáticos y algunos otros a una combinación de ambos. Para lo cual se carecía de respaldo, de que estas distinciones tuvieran validez y confiabilidad y sobre todo por el reconocimiento de que los factores psicológicos están presentes en todas las formas de dolor. El DSM-V no recogió al pie de la letra la sugerencia realizada por el grupo de trabajo, de incluirlos en la nueva categoría de trastorno crónico por síntomas somáticos. De aquí en más, los paciente que antes eran clasificados en la categoría de trastorno por dolor pasarán a ser clasificados en la de trastorno de síntomas somáticos, con dolor predominante, o dentro de la nueva categoría de factores psicológicos que afectan a otras enfermedades médicas (*psychological factors affecting other medical conditions*) o trastornos adaptativos (*adjustment disorder*). La categoría: factores psicológicos que afectan a otros trastornos médicos (*psychological factors affecting other medical conditions*) es una de las innovaciones del DSM-V. Supone una revisión del antiguo capítulo de «Otros problemas que pueden ser objeto de atención clínica» del DSM-IV. En la quinta edición se los ubica dentro de los «síntomas somáticos y trastornos relacionados», porque los síntomas somáticos son el rasgo predominante en ambos trastornos y porque se los encuentra sobre todo en la consulta médica.

De este modo, el DSM-V estaría dando fin a la trayectoria del dolor como patología específica dentro de las taxonomías psiquiátricas.

En cuanto a la nueva categoría de trastornos por síntomas somáticos, las críticas no han esperado para hacerse sentir. Por ejemplo, Allen Frances, presidente del comité responsable de la elaboración del DSM-IV salió al cruce con un artículo publicado en el *British Medical Journal*, en el que expone su temor de que esta nueva clasificación dé lugar a un aumento injustificado de su uso (Frances, 2013). Frances considera los trastornos por síntomas somáticos una categoría, otra vez, con límites poco precisos y que por consiguiente habilitará el incremento de falsos positivos, es decir, que muchos pacientes con patologías físicas importantes sean diagnosticados como enfermos mentales. Esta categoría, por ende, ampliaría el alcance del diagnóstico psiquiátrico al eliminar el requisito de que los síntomas carezcan de una explicación médica, requisito que el DSM-IV exigía para clasificar los síntomas somáticos dentro de los trastornos somatomorfos. El diagnóstico se respaldaría ahora en la identificación del exceso en las respuestas al dolor o en la aparición de preocupaciones exageradas. Una vez más el umbral de clasificación del trastorno quedaría en manos de una evaluación *sin patrón oro* sobre la cual poder determinar el carácter excesivo o exagerado de estas dos condiciones.

Steven King, presidente del grupo de trabajo sobre trastorno por dolor del DSM-IV y el DSM-IV-R, daba respuesta al artículo de Frances, indicando otro

tipo de preocupaciones. King (2013), en tanto médico psiquiatra y médico con formación en el tratamiento del dolor, mostraba inquietud sobre todo por el modo en que el trastorno por dolor había sido eliminado del DSM-V. Para King el grupo de trabajo del DSM-V se había equivocado en la forma en que concebía el rasgo predominante de los trastornos somatomorfos del DSM-IV. King sostenía que habían confundido el que los síntomas somáticos no estuvieran explicados por una enfermedad médica, no significaba que estos no debían estar explicados por esta enfermedad en ningún grado. Enfatizaba entonces que el DSM-IV ya preveía que los trastornos somatomorfos podían admitir factores tanto psicológicos como somáticos y los habría llevado a cometer el error de excluir el trastorno por dolor. En síntesis, el mayor temor de King es que la categoría en sí misma resulte inútil y por ende poco utilizada.

Consideraciones finales

En el trayecto descrito por el dolor en los DSM, este pasó de ser considerado marginalmente en las dos primeras versiones del manual —primeras versiones que tuvieron un impacto principalmente dentro de los Estados Unidos— a convertirse en una categoría diagnóstica de pleno derecho en las versiones del DSM que tuvieron mayor impacto a nivel internacional (DSM-III, DSM-III-R, DSM-IV y DSM-IV-R), para caer recientemente, con la última edición del DSM, nuevamente en los márgenes de la taxonomía psiquiátrica.

Ciertamente la consolidación del discurso interdisciplinario de la medicina del dolor fue uno de los elementos que facilitó esta emergencia del dolor como categoría psiquiátrica independiente, pero el proceso necesitó del desarrollo de criterios taxonómicos específicos que dieran cuenta dentro del discurso psiquiátrico de la necesidad de este diagnóstico. Del DSM-III al DSM-IV, justamente, primero se trató de establecer para luego mejorar y fortalecer estos criterios de base. Aun así, la categorización del dolor como patología mental, así como su categoría madre de los trastornos somatomorfos adolecieron de problemas epistemológicos fácilmente detectados y largamente discutidos, pero a los que no se les encontró una fácil solución. De hecho, la última solución propuesta parecería volver a situarnos en el punto de partida, es decir, en el momento cero en que la psiquiatría aún no reconocía el dolor como una patología de pleno derecho. El *ciclo de vida* de la categoría del dolor en los DSM describe de este modo un círculo imperfecto o quizás una espiral, en la que se parte del reconocimiento del dolor en tanto síntoma en el DSM-I de 1952 y en el DSM-II de 1968, se pasa por la emergencia del trastorno del dolor psicógeno en el DSM-III de 1980, se continúa con el trastorno de dolor somatomorfo en el DSM-III-TR de 1987, se simplifica la categoría con la propuesta del trastorno por dolor en el DSM-IV de 1994 y finalmente se propone su disolución como categoría independiente en el DSM-V de 2013.

Efectivamente, con la aparición del DSM-V y la absorción del trastorno por dolor dentro de una gran categoría de trastornos por síntomas somáticos, parecería haberse llegado al momento de deceso del dolor como categoría nosológica independiente para la psiquiatría y retornarse a la etapa en que este vuelve a ser tratado como síntoma de otros trastornos. Pero, en verdad, este momento final no coincide exactamente con el momento cero de los DSM-I y DSM-II, pues el DSM-V no renuncia por entero a la patologización del dolor, sino que renuncia a definir con precisión las condiciones necesarias para que el dolor sea considerado un trastorno psiquiátrico. Con ello, la apuesta a patologizar el dolor es doble, pues, por un lado, propone mantenerlo dentro del campo psiquiátrico dentro de categorías más abarcativas y, por otro, lo reenvía al campo de la medicina general, intentando explícitamente producir una categoría útil para los médicos no psiquiatras.

Aún es muy pronto para poder establecer si el momento actual representa una eliminación definitiva de la categoría del dolor como patología mental independiente de los edificios taxonómicos de la psiquiatría, pero lo que sí es posible aventurar es que su destino final vendrá de la mano de las nuevas relaciones que se planteen entre psiquiatría y medicina, pues justamente la relación entre psiquiatría y medicina, entre soma y psiquis, permanece aún en debate.

Referencias bibliográficas

- American Psychiatric Association (APA) (1980). *DSM III. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington: APA, 3.^a ed.
- (2001). *DSM IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Barcelona: Masson.
- (2013a). *Highlights of Changes from DSM-IV-TR to DSM-5*. Recuperado de <<http://www.dsm5.org/Documents/changes%20ofrom%20dsm-iv-tr%20to%20dsm-5.pdf>> el 6/7/2015.
- (2013b). *Somatic Symptom Disorder*. Recuperado de <<http://www.dsm5.org/Documents/Somatic%20Symptom%20Disorder%20Fact%20Sheet.pdf>> el 6/7/2015.
- ARNAUDO, E. (2012). *Persistent pain as a pathological entity*. Recuperado de <<https://www.inter-disciplinary.net/probing-the-boundaries/wp-content/uploads/2012/08/arnaudochronpaper.pdf>>
- BOLAND, R. J. (2002). How could the validity of the dsm-ivpain disorder be improved in reference to the concept that it is supposed to identify? *Current Pain and Headache Reports*, 6 (1), 23-29.
- DIMSDALE, J. y CREED, F. (2009). The proposed diagnosis of somatic symptom disorders in DSM-V to replace somatoform disorders in DSM-IV –a preliminary report. *Journal of Psychosomatic Research*, 66, 473-476.
- FRANCES, A. (2013). The new somatic symptom disorder in DSM-5 risks mislabeling many people as mentally ill. *British Medical Journal*, 346, f1580.
- GÓMEZ BATISTA, X. (1995). Sistemas integrales de atención. *Revista de Calidad Asistencial*, 10 (6) 337-342.
- GIL, A., LAYUNTA, B. y ÍÑIGUEZ, L. (2005). Dolor crónico y construccionismo. *Boletín de Psicología*, 84, 23-39, julio.
- KING, S. A. (2013). A step in the wrong direction. *British Medical Journal*, 346: f2233. Epub 2013 Apr 16, BMJ.
- KIRMAYER, L. J. y SARTORIUS, N. (2009). Cultural models and somatic syndromes. EN DIMSDALE, J. E. YU XIN, KLEINMAN, A. et al. (eds.) *Somatic presentations of mental disorders. Refining the research agenda for DSM-V*. Arlington: APA.
- HACKING, I. (2013). Lost in the Forest. *London Review of Books*, 35 (15), 7-8.
- MAYOU, R., KIRMAYER, L., SIMON, G. et al. (2005). Somatoform Disorders: Time for a New Approach in DSM-V. *American Journal of Psychiatry*, 162 (5), 847-855.
- MERSKEY, H. (2000). Pain, psychogenesis and psychiatric diagnosis. *International Review of Psychiatry*, 12, 99-102.
- MOSCOSO, J. (2011). La medicina del dolor. Una mirada histórica. *Métode*, 71, 51-59. Recuperado de <<http://metode.cat/es/Revistas/Monografics/La-cara-del-dolor/La-medicina-del-dolor#3>> el 6/7/2015.
- SAUNDERS, C. (2002). Entrevista. EN: CHURRUCA S., Una vida plantando cara al dolor. Entrevista con CICELY SAUNDERS. Revista *Diario Médico*, lunes 18 de noviembre de 2002. Recuperado de: <<http://www.diariomedico.com/foros/181102.html>>.
- SULLIVAN, M. D. (2000). DSM-IV Pain Disorder: a case against the diagnosis. *International Review of Psychiatry*, 12, 91-98.

El cuerpo en la política de las cosas: un saber silenciado

RAUMAR RODRÍGUEZ GIMÉNEZ¹

Porque el deseo insiste y, con él, el significante de la libertad real
(Milner, 1999, p. 96).

A modo de inicio

Las reflexiones que se presentan a continuación ponen en juego los siguientes elementos: la cuestión del cuerpo, de la política y del sufrimiento. Las posibilidades teórico-metodológicas para tratar estas cuestiones son muy diversas; se adopta aquí un punto de vista en el que la lengua es determinante, tanto para cada una de ellas (cuerpo, política, sufrimiento) como para lo que se implica en las articulaciones posibles entre ellas. Del cuerpo, distinto del organismo, se dirá que está articulado *en* el lenguaje; de la política contemporánea, que en gran parte está reducida a la gestión de lo necesario. Del tratamiento político del cuerpo, se dirá que se trata de biopolítica. Del sufrimiento, que solo podemos saber de él a través de la palabra. En todo ello hay un elemento articulador importante: la noción, o mejor, las nociones de vida. Esas nociones en juego son las que ponen en evidencia la paradoja de la política: cuando más parece que prescinde del cuerpo, más lo transforma en su sustrato, en su condición de posibilidad fundamental. Desde el punto de vista de las grandes tradiciones de la política moderna agrupadas discursivamente en derecha e izquierda, la situación contemporánea es difusa y oscura, y el porvenir posible no anuncia novedad alguna sino profundización y radicalización del paradigma de la biopolítica. Si tiene alguna importancia problematizar la «política del cuerpo», con todas las dificultades que esa expresión comporta, es justamente para intentar una lectura crítica, es decir, una lectura que distingue, separa y ofrece recursos para redefiniciones programáticas. Cuando se trata del cuerpo, son incontables las ocasiones en las que la distinción clásica entre derecha e izquierda parece borrada, o simplemente parece nunca haber existido. Todavía más: el punto de vista «progresista» no es exiguo en ambages. Menos lo es en época de lo políticamente correcto.

En este cuadro un dispositivo es paradigmático: el deporte, especialmente el deporte denominado de alto rendimiento. Lo es por varias razones; por ejemplo: por su ambivalencia, por su ambigüedad política, por su anclaje en el

1 Docente de la Universidad de la República. Doctorando en Ciencias Humanas (Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil). Becario PEC-PG/CAPEs, Brasil.

discurso biomédico, por su apariencia de neutralidad ideológica y por su uso extremadamente ideológico, por el uso vulgarizado de la expresión, por su larga penetración en el sentido común, por el «periodismo» deportivo, por la psicología del deporte. El deporte de alto rendimiento es paradigmático en su uso del sufrimiento, en esa medida, representa una instancia más que potente para una crítica de las políticas del cuerpo.

La paradoja de la política

Es casi un lugar común decir que el cuerpo ha sido objeto de atención ya desde la Antigüedad, tanto en Occidente como en Oriente. Lo que nos interesa aquí, de todos modos, es su relación con el saber y la política, a partir de lo cual se pueden articular algunas reflexiones sobre la cuestión del sufrimiento. Jaeger señala que el universo del mundo antiguo, tanto el occidental como el oriental, estaba poblado por dioses y, en tanto que tales, actuaban «en las acciones y sufrimientos humanos» (Jaeger, 2001, p. 60). Tal vez una de las más célebres referencias occidentales a la cuestión del cuerpo, en sus interfaces con lo político y el sufrimiento, se encuentra en el poema homérico *La Odisea*. Luego, otra de las referencias cuyo efecto aún persiste en el mundo contemporáneo, aunque de modos muy diversos, se encuentra en la muerte de Cristo en la cruz, hecho fundamental para la tensión teológico-política que se establece en el Occidente judeocristiano.²

Apuntemos, de inicio, dos cuestiones que están en la base de nuestro argumento. En primer lugar, conviene destacar un elemento fundamental: no hay que buscar en la palabra griega *sōma* un sentido político (Arendt, [1958] 2010). Del mismo modo, conviene destacar que el surgimiento de la polis está vinculado a la prioridad de la palabra, y con ella, al *logos* (Vernant, 1996). A esto se puede agregar que, para que algo del orden de «lo vivo» entre en la política, tiene que estar funcionando en el lenguaje.³ Esa entrada del ser viviente en el campo del Otro instaura la posibilidad de la política. De este modo, la política está en lo que hace lazo, a la vez que lo que da lugar al cuerpo. La única política es la de los seres hablantes dice Milner (1999), en tanto un «jirón de lengua» puede mantenerlos agrupados. Por ser hablantes, puede confundirse política con

2 Cf. la discusión entre Carl Schmitt y Erich Peterson, retomada por Giorgio Agamben en *El reino y la gloria*. Si seguimos el planteo de Agamben, la cuestión de la teología es central: de ella derivan dos paradigmas políticos (teología política y teología económica); a su vez, de la teología económica deriva la biopolítica moderna (Agamben, 2005 y 2008). Nótese que al adjetivar de «moderna» a la biopolítica, Agamben toma distancia de los planteos de Foucault al respecto. Esto es especialmente relevante si se considera la «hipótesis Schmitt»: todos los conceptos del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados (Schmitt, 2006).

3 Dejo planteada la cuestión sobre la relación entre vida doméstica y política, cuya lectura aristotélica puede generar alguna discordancia. En principio, no se trata de afirmar que hay política en la vida doméstica, sino que allí está, en parte, la condición de posibilidad de la misma. Una especie de paradoja similar a la que se plantea cuando se afirma que cuanto más cuerpo menos política, porque sin el primero no hay la segunda.

mímesis.⁴ Por eso las consignas comportan sus riesgos; movilizan individuos y masas, pero obturan la política, la congelan en un significante, la traducen en signo. Un líder político no es más que lo que representa a un pueblo para otro líder político. Otorgarle a esa relación algún valor más allá de lo estructural es cosificar la política, ergo, prescindir de los seres hablantes. Por eso el culto a la personalidad está tan emparentando con el totalitarismo. Este es el punto que permite distinguir la política de lo político, es decir, lo que está ligado al acontecimiento de lo que está fijado en el lazo social y funciona como prescripción.⁵ En adelante, mantendremos la diferencia entre organismo y cuerpo, en tanto interdicción establecida por el orden simbólico, para intentar situar mejor la paradoja de la política moderna, o, más precisamente, de la economía política. Esa paradoja puede resumirse de la siguiente manera: la política, por lo menos la moderna y de Occidente, quiere prescindir del cuerpo, pero hace de él su condición de posibilidad. De este modo, el cuerpo queda en la filigrana de la política. Si aceptamos la premisa de que hay cuerpo porque hay lenguaje (o más precisamente, porque hay significante), en adelante, la política tendría que vérselas con la «contingencia infinita de los cuerpos» (Milner, 1996, p. 71), es decir, con la sexualidad. Si hay deseo porque hay ley, entonces la política es lo que el hombre hace con la pulsión, es la figuración del hombre en tanto «el que se las ve» con la pulsión. En segundo lugar, lo que tenemos ante nosotros desde hace unos pocos siglos es el hombre que *vive, trabaja y habla*, es decir, el hombre cuya positividad se define en un ternario específico que articula lo biológico, lo económico y lo lingüístico.⁶

4 Sobre la cuestión de la mímesis y la política, cf. Le Gaufey (2010).

5 Sigo ideas de Badiou (2007).

6 Las ciencias de la vida, del lenguaje y de la producción, son parte de la episteme moderna, dice Foucault ([1966] 2003).

La política de las cosas

La política, dice Milner, comienza cada día «por una afirmación: las cosas no gobiernan» (2007, pp. 19-20). Que las cosas gobiernen es contradecir la política, trátase de retórica o de sofística, por lo menos desde Aristóteles (ca. 330 a. C.), que define al hombre como el único entre los animales que habla. Ese detalle, para la política, no es menor. Otros animales poseen voz, dice Aristóteles, pero solo el hombre, en su diferencial lenguajero, puede atribuir sentidos. Dice más «el Filósofo»: la simple voz puede indicar el dolor y el placer, pero el habla tiene otras finalidades, puede indicar lo conveniente y lo nocivo, lo justo y lo injusto, y así en adelante. En este supuesto aristotélico parece encajar perfectamente el postulado milneriano en el que se afirma que del sufrimiento solo podemos saber a través de la palabra (Milner, 2007, p. 45).

La democracia moderna parece romper con la tradición aristotélica: «no entrega el gobierno de las cosas a los hombres, lo entrega a las cosas. En eso rompe tanto como es posible con todo lo que se ha presentado como democracia desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa» (Milner, 2007, p. 23). La economía política es el pasador del gobierno de las cosas. Por eso encuentra su cauce el capitalismo como religión. El dinero, la forma mercancía por excelencia, la cosa por excelencia, reina. No hay gobierno de los hombres, hay política de las cosas, de donde se puede entender, no hay más política que la del dinero. Benjamin lo había anunciado, también Simmel, a su manera. La política es el ámbito de lo inconmensurable, porque siendo los hombres hablantes, no puede medirse. El corolario de la economía política es el fin de la contingencia, para instalar el dinero como necesidad. El habla, incontable, es sustituida por lo contable por excelencia. En la oscuridad de la política de las cosas, el sufrimiento está en la deuda, ya no simbólica, sino económica.⁷ La doctrina teológica dio lugar a la doctrina del Estado, que dio lugar a la doctrina del dinero. Dios se tornó dinero, dice Agamben (2005), en la huella de Benjamin y Simmel. En ese escenario, en ese mundo, que es el nuestro, no se precisa de finalidades, porque no hay más trascendentes y ha sido posible anunciar, por la vía del neoliberalismo, el fin de la historia.⁸

En suma, se trata de una política que ya no es política; reducida a la gestión, tiene a la evaluación como su principal instrumento. Se trata de una política subsumida en la administración de las cosas. Los lenguajes de la política y la biología, originariamente diversos (en el *zoé* y *bios* griego),⁹ confluyen en la *biopolítica*. El cuerpo transformado en cosa, es captado en el funcionamiento administrativo; sustraída la palabra, la política prescinde del sufrimiento del cuerpo: «el resto es silencio».

7 En este punto, es instigante la lectura de la producción que realiza Baudrillard ([1973] 2000) y su «economía del signo».

8 Cf. la crítica de Derrida ([1993] 2003) a Fukuyama, y su singular lectura de Kojève sobre el fin de la historia.

9 Para una discusión esclarecedora sobre los usos de estas palabras en los trabajos de Arendt, Foucault y Agamben, cf. Castro (2012).

Hablar del cuerpo, politizarlo

La expresión «política del cuerpo» es problemática, podría leerse incluso como paradójica. Sin embargo, depende de qué queremos nombrar y qué no podemos nombrar cuando decimos cuerpo. Curiosamente la política moderna realiza una operación contradictoria: para poder existir tiene que despolitizar el cuerpo. Esta es una posible clave de lectura, en la medida en que despolitizar el cuerpo es reducirlo a organismo, tanto en términos anátomo-fisiológicos como en términos de especie. De ese modo, la política del cuerpo es aquella que se ocupa del hombre como «ser viviente», como «lo puro vivo». Hombre, aquí, es inteligible en la medida en que se identifica una episteme (la moderna) y una positividad tal que, en términos empíricos, es aquello que *vive, trabaja y habla*. El hombre moderno, dice Foucault, «es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente» ([1976] 1988, p. 173). Por eso, la potencia de una noción como la de biopolítica está justamente en la contradicción a la que da lugar: cuando la política pone su acento en la vida y en todos los dispositivos que la constituyen y recubren ese fenómeno, cuando pone el acento en el hacer vivir y cuando como corolario hace de todo ello una necesidad, se anula a sí misma. En este sentido, puede decirse que la política se ha transformado en la administración del sufrimiento; en este entramado discursivo surgen expresiones como la del «derecho a la vida», cuya apariencia primera es de total transparencia, pero leídas en el contexto de la biopolítica se tornan indefectiblemente oscuras. No se trata de una cuestión biológica, se trata de una cuestión política, y la gubernamentalidad no haría con ese derecho más que afianzar los mecanismos iniciados con la disciplina: aumentar la fuerza en términos económicos de utilidad, disminuir las fuerzas en términos políticos de obediencia (Foucault, [1975] 1989). Dicho de otro modo: una cosa es el derecho a la vida en una sociedad que privilegia la política, incluso que distingue lo social de lo político, otra, muy distinta, en una sociedad en la que la política no es más que la gestión de la necesidad. Para el sujeto, las implicancias son radicalmente distintas. Las consignas políticas, en tanto consignas, esconden las contradicciones que solo una genealogía podría mostrar. Así, la idea en la que se supone que cada individuo es «dueño de su cuerpo», puede vincularse a una radicalización del poder soberano de la mano de una maximización del programa cartesiano: yo soy, *ergo*, yo soy dueño de mi cuerpo. En esa modulación se radicaliza la biopolítica, en la medida en que la existencia se reduce a la *res extensa*.¹⁰ Por otra parte, se expresa allí una de las formas liberales más divulgadas y mejor arraigadas en el capitalismo: la idea de propiedad privada, de donde el cuerpo es tal vez la propiedad por excelencia, como de alguna manera lo planteara Locke ([1690] 1994) a fines del siglo XVII.

10 Es una hipótesis que debe ser mejor desarrollada, sobre todo desde el punto de vista de las distinciones en torno a la noción de biopolítica que separan a Agamben de Foucault.

Conviene, de este modo, desontologizar la vida, el cuerpo, o, tal vez mejor, pensarlos en términos de una «ontología crítica», es decir, aquella que nos muestra las condiciones de posibilidad de un concepto, de unas prácticas, en última instancia, de una política y de una ética. Por lo pronto, sabemos que esa figura que hace poco más de dos siglos llamamos hombre pertenece a las ciencias humanas, que su funcionamiento se debe a la articulación entre biología, economía y lingüística, que comporta toda una antropología y que, sobre todo, es el correlato de una articulación saber-poder específica.¹¹ A esta problemática hay que agregarle otra dificultad: la de la comprensión de los derechos a la luz de la categoría de persona y de sujeto de derecho, en el contexto de la concepción jurídica moderna (Esposito, 2009b), sobre todo si se tiene en cuenta la apuesta contemporánea por la juridización de la vida. Por lo pronto, tal vez conviene recordar, a derecha e izquierda, el diagnóstico que Levinas ([1934] 2001) hacía en 1934: lo biológico, más que un objeto de la vida espiritual, se ha tornado el corazón de esta. Con ello, una noción tan cara a la política como la de libertad se reduce al libre albedrío sobre el *factum* biológico. En este proceso han sido implicados, desde temprano, los trabajadores, quienes «solo necesitan» de los medios suficientes para producir y reproducirse en términos de fuerza de trabajo, en términos de mero ser viviente.

Si la política es ocupada por la vida, si es enteramente biologizada, entonces no es más necesaria la palabra y aquella se convierte en la administración de las cosas. ¿Dónde va a parar el sufrimiento del cuerpo si él es totalmente organizado por el dispositivo biomédico? ¿Puede ser algo más que la voz del organismo? Difícilmente una actitud científicista al respecto pueda dar lugar a la palabra; en la medida en que la posibilidad del narrador se ve subsumida en el diagnóstico biomédico, capturado en los despliegues del «hacer vivir» (el poder sobre la vida), el sufrimiento no tiene lugar. Quien padece un sufrimiento es diagnosticado y puesto a circular en el entramado de las patologías, operación que depende de la expropiación de la palabra. En el extremo de la escena, la sexualidad acorralada: narcotización de la contingencia infinita de los cuerpos. En este sentido, el sufrimiento es una cuestión política, a la vez que ética. No es una cuestión «humanista», por lo menos no lo es en el sentido vulgar de la expresión. Pero, para que sea tomado como tal, debe remitir a los seres hablantes, debe considerárselos políticos, justo allí donde se pone en suspenso la necesidad.

11 En Castro (2008) se encuentra una síntesis articulada de este «tema» foucaultiano.

Hablar, hablar, hablar (palabras, palabras, palabras)

Las palabras salvan, las palabras curan. Se trata de Sherezade o de los hombres que volvían de la guerra enmudecidos, como decía Benjamin (1985). Dos elementos concurren para que la palabra se presente o se ausente; de una parte, un silencio se genera en torno de alguna instancia traumática, de otra parte, la propia posibilidad de que haya una experiencia y de que esa experiencia sea narrada. Para el psicoanálisis esto es una obviedad. No lo es tanto para aquella medicina cuyo sueño técnico reside en prescindir de la palabra y lidiar solo con organismos. Sin embargo, por la inercia de ciertos dispositivos, los médicos generalmente inician el encuentro con su paciente diciendo «cuénteme qué le pasa», «por qué consulta» o algo por el estilo. El propio paciente hablará (de) su síntoma o, en su defecto, alguien que hace el esfuerzo de interpretar si el paciente está impedido de hablar, alguien que represente al paciente (una madre, por ejemplo). Tanto por el hecho de la madre que se sienta al lado de su hijo enfermo para contarle historias, como por el relato que un paciente le hace al médico, Benjamin se pregunta «... se a narração não formaria o clima propício e a condição mais favorável de muitas curas, e mesmo se não seriam todas as doenças curáveis se apenas se deixassem flutuar para bem longe —até a foz— na correnteza da narração» (2012, pp. 276-277). ¿Sería posible una medicina que prescindiera de la palabra? ¿Por qué el dispositivo de la palabra sigue articulando, aunque sea mínimamente, la relación entre paciente y médico? Incluso el médico forense, cuyo «paciente» no puede hablar, busca algo que ninguna conciencia puede comunicarle, busca algo que le hable de los hechos, aun cuando el cadáver no puede hablarle, porque ya *res extensa*, ya naturaleza, no puede establecer significados, porque no hay allí significantes. Habrá algún signo si y solo si eso que yace sin vida, que no remite a nada, contiene alguna marca que pueda inscribirse en una serie, condición de posibilidad para que algo represente algo para alguien.

Desde la Antigüedad, el lenguaje está vinculado a la cura, aunque también al veneno que causa la enfermedad. Por esa misma razón está vinculado al hombre en tanto política (Bazzanella Assmann, 2013), del lado de la contingencia y no de la necesidad. En esa tradición, se reconoce fácilmente la relación en principio invisible entre sufrimiento y política. Los muertos hablan (como en *Hamlet* o en *El 18 Brumario...*), no el cadáver; pero solo corresponde a los vivos hacer algo con eso. No se trata, en principio, de ciencia o científicidad, o por lo menos no se trata de conceptos. Se trata de hablar, hablar, hablar. Tal vez por eso el arte, como una forma de conocimiento, expresa el sufrimiento mejor que ninguna otra instancia. Al conocimiento racional, dice Adorno:

[...] le es ajeno el sufrimiento: puede definirlo subsumiéndolo, puede buscar medios para calmarlo, pero apenas puede expresarlo mediante su experiencia: eso lo consideraría irracional. El sufrimiento llevado al concepto permanece mudo y no tiene consecuencia: esto se puede observar en Alemania después de Hitler ([1970] 2008, p. 49).¹²

12 En este sentido, el siglo XIX, con todo lo que representó para el desasosiego humano, fue muy prolífico en términos de arte. Una de las expresiones más conocidas se encuentra en *El grito*, de Edvard Munch.

Un caso paradigmático: ambivalencias de la práctica deportiva

Tal vez en el deporte, sobre todo en lo que de modo general se reconoce como deporte de alto rendimiento, es donde mejor se expresa la relación del cuerpo con la política, a la vez que es donde mejor se disimula dicha relación. El deporte ha sido caracterizado por Adorno ([1966] 1998) como algo ambivalente. De cualquier forma, como indican Bassani y Fernández Vaz (2003), en el deporte, y en la educación a través de su práctica, se expresa de modo ejemplar un modo de relación con el dolor y el sufrimiento.

Como constantemente aprendemos com os veículos da indústria cultural, o esporte valoriza enormemente a superação da dor que não pode ser vista pelo esportista competidor como uma experiência essencial do corpo, por meio da qual são reconhecidos seus limites, mas sim como algo que deve ser esquecido, recalçado, superado, ou então, no limite, tornado fonte de prazer. A técnica seria uma forma racional de organizar e potencializar uma relação de severidade e de domínio absoluto com o próprio corpo. O refinamento trazido pelo aparato tecnológico e a instrumentalidade corporal acabam sendo mediadores da perversa equação de celebração e de desprezo, de *amor-ódio* pelo corpo (Bassani y Fernández Vaz, 2003, p. 21).

En la misma línea, el deporte expresa, al menos potencialmente, culto a la obediencia y legitimidad del autoritarismo. Siguiendo a Adorno, la violencia no solo es una expresión del deporte; con él se aprende a soportarla y tolerarla (Bassani y Fernández Vaz, 2003). La psicología del deporte, gendarme del rendimiento deportivo, nos hace olvidar (cuando no reniega explícitamente de) una cuestión ética fundamental: el sufrimiento no debería ser una anestesia para el cuerpo; por lo tanto, en el deporte no se deberían desatender las implicancias éticas y políticas de la predicación de renuncia o de culto al dolor.¹³

A principios de 2011, el exitoso brasileño Ronaldo se retiraba del fútbol profesional diciendo lo siguiente:

Perdi para o meu corpo. Quando eu decidi, as dores me possuíam. Eu sentia dor até para subir a escada da minha casa [...] Todos sabem do meu histórico de lesões. Tenho tido, nos últimos anos, uma sequência de lesões que vão de um lado para o outro, de uma perna para a outra, de um músculo para o outro. Essas dores me fizeram antecipar o fim da minha carreira.¹⁴

Horacio Tato López, destacado basquetbolista uruguayo, afirmó que «el deporte es salud, el deporte de alta competencia no». Al evocar su historia como deportista, comenta lo siguiente: «El deporte de alto rendimiento, el que como un profesional viví desde los 15 años cuando jugué por primera vez un partido

13 Sobre la cuestión del sufrimiento corporal en Adorno y su relación con el conocimiento y la pedagogía deportiva, cf. el análisis de Bassani y Fernández Vaz, 2011.

14 Recuperado de <<http://extra.globo.com/esporte/ronaldo-se-despede-do-futebol-perdi-para-meu-corpo-1067815.html>> el 14/11/2013.

con la selección de adultos hasta los 36 cuando me retiré, no tiene nada que ver con la salud».¹⁵

El público juega un papel importante en este aspecto, en la medida en que en un evento deportivo no es ajeno al dolor de los deportistas. Parte de la fascinación en el espectáculo deportivo radica en los accidentes, las jugadas violentas, el sufrimiento y el sacrificio extremo (Vaz, 2011). En el esquema de la industria cultural, dice Alexandre Vaz, «não se trata de apenas esquecer o sofrimento, mas de celebrá-lo, para ele estar adaptado nas engrenagens da sociedade administrada» (Vaz, 2011, p. 263).

La técnica es otro aspecto cuasi mítico del deporte. Es evidente que la técnica, más claramente las tecnologías aplicadas al deporte, se han refinado enormemente. Como «segunda naturaleza», cumple un papel fundamental en la relación con el sufrimiento, sobre todo porque con ella puede generar su olvido (Bassani y Fernández Vaz, 2008). Si esta afirmación no puede universalizarse, bien vale para el uso instrumental de la técnica, especialmente cuando destinada a obtener el máximo rendimiento de un deportista; dicho de otro modo, cuando destinada a organizar y administrar el sufrimiento. En ese sentido, se expresa una paradoja más: la técnica, suponiendo un potencial de libertad, puede capturar al individuo en su afán productivista (Vaz, 2004, p. 31).

Que el público viva el deporte como pasión, es una cosa; que los profesionales del deporte la vivan como tal, es otra. Me refiero a psicólogos, médicos, entrenadores deportivos, profesores de educación física. Muchos podrían alegar alguna referencia al carácter agonístico del deporte, a su carácter de «tragedia», como alguna lectura reivindicacionista gustaría de hacer; podría incluso invocarse a Roland Barthes y su *Del deporte y los hombres* ([1973] 2008), o a tantos otros. Entonces, también habría que citar a Leni Riefenstahl. El mundo contemporáneo, el nuestro, el del capitalismo financiero, no admite ni poesía ni tragedia, el deporte de alto rendimiento no es otra cosa que una de las formas en la que goza el capital.

15 Recuperado de <http://www.180.com.uy/articulo/14852_El-deporte-es-salud-el-deporte-de-alta-competencia-no> el 14/112013.

A modo de cierre

Ya sea por la biopolítica que define Agamben o por la que define Foucault, ya sea por la generalización de la economía política y su articulación con cierta deriva del vitalismo decimonónico, la primacía del organismo se instaló en la cultura contemporánea, cómodamente articulada en la episteme moderna.

Para que la política tenga algún vínculo con el sufrimiento subjetivo, es preciso desarticular la biopolítica. Esposito (2009a; 2009b) propone pensar en una especie de biopolítica positiva o afirmativa, una biopolítica democrática o una democracia biopolítica, distinta a la democracia que se ve eclipsada por la insurgencia de la vida en los dispositivos de poder. Ese camino está por pensarse. Mientras tanto, la medicalización de la vida es implacable. En esa medicalización, el pragmatismo y el utilitarismo hacen su mella, en consonancia con la demanda social y cultural (¿política?) que privilegia el saber-hacer, porque el capitalismo financiero precisa cada vez menos del saber, a secas. Pero habría que decir también que el paradigma *new age*, si es que existe tal cosa, no se le opone. En ocasiones, este paradigma en su versión vulgar no representa más que una derivación tal vez reduccionista de cierto vitalismo mixturado con misticismo posmoderno y metafísica de quiosco. Es decir, no hay mayor diferencia con el neopentecostalismo, forman parte de la misma depresión del pensamiento. Curioso sería, sí, y también ominoso, que la crítica al cientificismo y la tentación antirracionalista lleve a los científicos sociales por ese camino, reinsertando la magia y la alquimia allí donde la filosofía y la ciencia se hicieron su lugar. Si no se puede pagar la deuda, una iglesia meramente cultural, sin doctrina ni dogma o una dosis de esoterismo cotidiano bien puede redimir la culpa, o al menos, hacerla más soportable. Pero una historia del cuerpo tendría que considerar la noción de sufrimiento, sobre todo allí donde ella deja ver que se trata de seres hablantes, por lo tanto, de política. Esa historia remite a un saber que no descansa en las cosas, sino en la suerte de un lazo, en el acontecimiento, en lo real de la lengua, en la contingencia infinita de los cuerpos, un saber que descansa en una especie de historicidad de lo imposible, como propone Badiou (2007).

Referencias bibliográficas

- ADORNO, T. ([1966] 1998). Educación después de Auschwitz. En *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata.
- ([1970] 2008). *Teoría estética*. Lisboa: Edições 70.
- AGAMBEN, G. (2005). Da teologia política à teologia económica. Entrevista com Giorgio Agamben. Traducción: SELVINO ASSMANN. *INTERthesis*, 2 (2), 1-11, julio-diciembre.
- (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ARENDT, H. ([1958] 2010). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- ARISTÓTELES (1985). *A política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- BADIOU, A. (2007). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires: Nueva Visión.
- BARTHES, R. ([1973] 2008). *Del deporte y los hombres*. Barcelona: Paidós.
- BASSANI, J. y FERNÁNDEZ VAZ, A. (2003). Comentários sobre a educação do corpo nos textos pedagógicos de Theodor W. ADORNO. *Perspectiva*, 21 (01), 13-37, enero-abril.
- (2008). Técnica, corpo e coisificação: notas de trabalho sobre o tema da técnica em THEODOR W. ADORNO. *Educação & Sociedade*, 29 (102), 99-118, enero-abril.
- (2011). *Mimesis* e rememoração da natureza no sujeito em THEODOR W. ADORNO: para pensar a educação do corpo na escola. *Pro-Posições*, v. 22, 1 (64), 151-165, enero-abril, Campinas.
- BAUDRILLARD, J. ([1973] 2000). *El espejo de la producción*. Barcelona: Gedisa.
- BAZZANELA, S. y ASSMANN, S. (2013). *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. San Pablo: LiberArs.
- BENJAMIN, W. ([1936] 1985). O narrador. Considerações sobre a obra de NIKOLAI LESKOV. En *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas, volume 1*. San Pablo: Ed. Brasiliense.
- (2012). *Obras escolhidas II. Rua de mão única*. San Pablo: Editoria Brasiliense.
- CASTRO, E. (2008). Biopolítica: de la soberanía al gobierno. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 34 (2), 187-205.
- (2012). Acerca da (Não) distinção entre Bíos e Zoé. *INTERthesis. Revista Interdisciplinar*, 9 (2), 51-61.
- DERRIDA, J. ([1993] 2003). *Espéctros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- ESPOSITO, R. (2009a). Totalitarismo o biopolítica: para una interpretación filosófica del siglo xx. En *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid: Herder.
- (2009b). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrotu.
- FOUCAULT, M. ([1976] 1988). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- ([1975] 1989). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1966] 2003). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2008). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: FCE.
- JAEGER, W. (2001). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Ciudad de México: FCE.

- LE GAUFEY, G. (2010). *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- LEVINAS, E. ([1934] 2001). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hilerismo*. Buenos Aires: FCE.
- LOCKE, J. ([1690] 1994). *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos. Ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Petrópolis: Editora Vozes.
- MILNER, J. C. (1996). *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- (1999). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial.
- (2007). *La política de las cosas*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones.
- SCHMITT, C. ([1922] 2006). *Teología política*. Belo Horizonte: Del Rey.
- VAZ, A. (2011). Esporte e Sociedade, segundo Theodor W. Adorno. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 3, 257-268.
- (2004). Corporalidade e formação na obra de THEODOR W. ADORNO: questões para a reflexão crítica e para as práticas corporais. *Perspectiva*, 22 (Especial), 21-49, julio-diciembre.
- VERNANT, J. P. (1996). *As origens do pensamento grego*. Río de Janeiro: Bertrand.

Política, teología y espiritualidad en Schreber

ANA MARÍA FERNÁNDEZ CARABALLO¹

*Otra vez una expresión no inventada por mí.
Yo había hablado —naturalmente en el lenguaje de los nervios—
de una organización maravillosa, tras lo cual se me inspiró
desde fuera la expresión «construcción maravillosa»
[«Wunderbar Erschaffung»]²
(Schreber, [1903] 1979, p. 21).*

A modo de preliminares

Las *Memorias* de Daniel Paul Schreber ([1903] 1979), sin lugar a dudas, se convirtieron en un material *princeps* sobre la locura y en particular sobre la paranoia.

Desde que apareció su publicación hasta hoy existen una enorme cantidad de libros y artículos sobre la escritura de Schreber, desde el trabajo que realizara Freud ([1911] 1991), pasando por las lecturas de los posfreudianos, el *Seminario La Psicosis* que le dedicara Lacan (1997) así como el interés que despertó en filósofos, literatos, etcétera. Cada uno de esos trabajos ha hecho hincapié en diferentes aspectos de ese testimonio, obteniendo teorizaciones diversas sobre el dolor y la locura.

Como todo texto que se vuelve un «clásico» las *Memorias* de Schreber no dejan de ser leídas. De hecho en la actualidad ha recobrado un interés particular. A modo de muestra Jean Allouch (2013) publicó el libro *Schreber teólogo. La injerencia divina II. Beatitud, voluptuosidad, goce*. Es más, en el año 2007, en su libro *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Una respuesta a Michel Foucault*, ya ubica las *Memorias* como una «experiencia espiritual».

El interés de este artículo consiste en mostrar cómo dichas *Memorias* pueden ser leídas en los registros político, teológico y espiritual. De hecho, es posible afirmar que los tres están íntimamente ligados.

Como señala Roberto Calasso (2008, pp. 11-27) la publicación en 1903 a cargo del autor no pasó inadvertida entre los psiquiatras de la época. Ya en 1903 comenzaron a aparecer artículos publicados en las revistas de psiquiatría. Jung, en 1907 cita las *Memorias* en «Psicología de la demencia precoz», y le hace

1 Doctoranda por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor adjunto del Departamento de Enseñanza y Aprendizaje del Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

2 Las expresiones en alemán son extraídas de las *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (Schreber, [1903] 1972, p. 21).

saber a Freud del texto quien en 1910 escribe su ensayo sobre Schreber. Ese mismo año Sabina Spielrein publicó un artículo sobre la esquizofrenia y hace referencia a dichas *Memorias*. En 1912 Bleuler reconoce el trabajo de Freud: «no es para leerlo, sino para estudiarlo».

En 1928 Walter Benjamin publica «Libros de enfermos mentales» allí dice: «Si el mundo del delirio, como el del saber, tuvieran también sus cuatro facultades, la obra de Schreber y de Schmidt serían un compendio de su teología y de su filosofía» (Citado en Calasso, 2008, p. 28).

En 1939 Elias Canetti se encuentra con el libro de Schreber, lo lee en 1949 y señala que «fue un encuentro impresionante» que le provocó la escritura de dos capítulos en su libro *Masse und Macht (Masa y poder)*. Descubre nuevas pruebas para sus ideas: «la indisoluble conexión entre la paranoia y el poder». «Schreber también ha llevado consigo ya preparada, como delirio, la ideología del nazismo» (Citado en Calasso, 1991, p. 29).

La lectura de Lacan (1997) en su Seminario de 1955-1956 *Las psicosis* y en el artículo «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis» de 1959 (Lacan, [1958] 1998a) se constituyeron en un hito para el ámbito psicoanalítico.

En el Seminario *Las estructuras freudianas de la psicosis*³ Lacan se dedica a estudiar el libro de Schreber (*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*). Con el paradigma SIR e influenciado por ciertas lecturas saussurianas que le otorgan un lugar de importancia a lo fonológico —fundamentalmente a través de Jakobson y su relectura de Saussure basado en Trubetzkoy— producirá el análisis de la «inspiración» y la «lengua fundamental» de Schreber.

Lee en Schreber el testimonio de su inspiración (*Atemzug, Inspiration*). Su libro está sembrado de significantes que adquieren «un valor», «una significación a secas», como «almicidio» (*Seelenmord*), son palabras de la «lengua fundamental» (*Grundsprache*), que le fueron impuestas (*Auferlegung Word*), que le surgieron «de manera inspirada» por la vía del «lenguaje de nervios (*Nervenanhang*)⁴» (Lacan, 1997, pp. 84-85).

Seguidores de Lacan como Rosolato, Octave Mannoni y Maud Manoní dedicarán también sus ensayos.

En el *Antiedipo* de Deleuze y Guattari ([1972] 2008) Schreber aparece junto a Artaud, Lewis Carroll y Beckett para dar cuenta de la revuelta contra el triángulo edípico. En el capítulo 2 «Psicoanálisis y familiarismo: La sagrada familia» se lee un ataque a ciertos planteos freudianos:

Que el análisis de Schreber no sea *in vivo* no elimina para nada su valor ejemplar desde el punto de vista de la práctica. Ahora bien, en su texto (1911) donde Freud se enfrenta a la cuestión más temible: ¿cómo atreverse a reducir al tema paterno un delirio tan rico, tan diferenciado, tan «divino» como el delirio del presidente —sabiendo que el presidente en sus *Memorias* solo concede

3 De esta manera nombró Lacan a su Seminario de los años 1955-1956.

4 Todos los agregados entre paréntesis de palabras o frases en alemán en las citas son nuestros.

unas breves referencias al recuerdo de su padre? [...] Debemos conceder que el presidente Schreber no conoció tan solo el destino de ser sodomizado por los rayos del cielo mientras vivía, sino el póstumo de ser edipizado por Freud. Del enorme contenido político, social e histórico del deliro de Schreber *no se tiene en cuenta ni una sola palabra*, como si la libido no se ocupara de esas cosas. Solo se invocan un argumento sexual, que lleva a cabo la soldadura entre la sexualidad y el complejo familiar, y un argumento mitológico, que plantea la adecuación entre el poder productivo del inconsciente y las «fuerzas edificadoras de los mitos y las religiones» (Deleuze y Guattari, [1972] 2008, pp. 62-63).

En el contexto anglosajón se encuentra el ensayo de Anthony Wilden (*Crítica al falocentrismo. Daniel Paul Schreber en la liberación femenina*, Londres, 1972), quien plantea que el punto decisivo de la visión de Schreber:

[...] es el deseo de emasculación —en tanto que transformación de mujer— que no debería ser relacionado con la homosexualidad y el terror de la castración, sino con el lúcido deseo de recuperar el cuerpo, de reconquistar la condición de la voluptuosidad, abandonando la jaula de dicotomías obsesivas que gobiernan nuestra sociedad. Me interesa resaltar que para Wilden «Schreber merece ocupar un puesto entre los grandes místicos y los grandes filósofos del socialismo utópico» (Calasso 2008, pp. 41-42).

Locura y poder

Cuando Elías Canetti se encuentra con las *Memorias* de Schreber en el taller de la escultora Anna Mahler (hija de Gustav Mahler) se interesó en él aunque no conocía el trabajo de Freud. Le pidió el libro a la escultora en 1939 y años después escribe dos capítulos sobre Schreber en su libro *Masa y poder*. Hay una nota de 1949 que da cuenta de ese efecto que le produce la lectura:

¡Qué no habré encontrado en él. Nuevas pruebas para algunas de las ideas que me interesan desde hace años: por ejemplo, la indisoluble conexión entre paranoia y poder. Todo su sistema es la representación de una lucha por el poder, donde el mismo Dios es su verdadero antagonista. Schreber ha vivido largo tiempo con la idea de ser el único hombre superviviente del mundo; todos los demás eran almas de muertos y el propio Dios en varias encarnaciones. La idea de ser el único en el mundo, de quererlo ser, el único en medio de cadáveres, es tan decisiva para la psicología del paranoico como para la del extremadamente poderoso... Pero Schreber también ha llevado consigo ya preparada, como delirio, la ideología del nazismo (Citado en Calasso, 2008, p. 29).

Roberto Calasso en «Notas sobre los lectores de Schreber» enfatiza que: [...] en la segunda parte, fijada ya la relación indisoluble entre paranoia y poder. Canetti aborda una especie de cuadro descriptivo del paranoico, siempre a través de Schreber. La agudeza del análisis es acá portentosa, y se mueve desde su inicio en direcciones totalmente diversas de las de Freud (2008, p. 31).

Canetti llega a alguna de sus formulaciones interesantes respecto de la relación con el poder: «La tendencia más extrema de la paranoia sea la de aferrar

completamente el mundo por medio de las palabras, como si el lenguaje fuera un puño y el mundo estuviera encerrado en él» ([1960] 2008, p. 639).

Para él el paranoico muestra ser la réplica exacta del poderoso. Es más:

La diferencia entre ellos solo es la de su situación en el mundo exterior. En su estructura interna son lo uno y lo mismo. Puede que se encuentre más impresionante al paranoico porque se basta a sí mismo y no se deja conmover por su fracaso exterior. La opinión del mundo no vale nada, su delirio se yergue solo contra toda la humanidad (Canetti, [1960] 2008, p. 652).

Detrás de la paranoia como del poder existe la misma tendencia profunda, «el deseo de barrer a los otros del camino, para ser el único, o en la forma más atenuada y admitida a menudo, el deseo de servirse de los demás para que con ayuda uno llegue a ser el único» (Canetti, [1960] 2008, p. 652).

Canetti se advierte de que se podría objetar su propuesta del enfoque «político» de Schreber, dado que sus visiones apocalípticas son de naturaleza religiosa, que no pretende el dominio sobre los vivos. Sin embargo demuestra el error que implica objetar su propuesta. Hay un sistema político en Schreber. Dice:

[...] lo religioso se interpenetra aquí con lo político, son inseparables: redentores del mundo son una única persona. La ambición de poder es el núcleo de todo. La paranoia es, en el sentido literal de la palabra, una enfermedad del poder. [...] Un examen concienzudo del poder debe prescindir por completo del éxito como criterio. [...] Un enfermo mental que, expulsado, indefenso y despreciado, ha pasado sus días aletargado en una institución, puede, por los conocimientos que ayuda a proporcionar, ser mucho más significativo que Hitler y Napoleón, e iluminar a la humanidad acerca de su maldición y sus señores (Canetti, [1960] 2008, pp. 634-635).

«El texto clave dejado por Schreber en su catástrofe espiritual»

En el «Prólogo» (*Vorwort*) de sus *Memorias* (*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken nebst Nachträge*) Schreber dice que al iniciar el trabajo «no había pensado en publicarlo, la idea se me ocurrió cuando ya había avanzado en él». Ofrece su material para «la observación sobre su cuerpo y sus vicisitudes personales» y entiende que sus *Memorias* podrían ser «valiosas para la ciencia [*Wissenschaft*]» y para «el conocimiento de verdades religiosas [*die Erkenntniß religiöser*]» (Schreber, [1903] 1979, p. 7 y 1972, p. 3). También da cuenta de los momentos de su escritura:

La totalidad del trabajo se redactó así:

Las «Memorias» [*Denkwürdigkeiten*] propiamente dichas (Capítulos I-XXII) en el lapso que va desde febrero a setiembre de 1900.

Los «Apéndices» [*Nachträge*] I a VII, en el período que va desde octubre de 1900 a junio de 1901.

La segunda serie de «Apéndices» [*Nachträge*], a fines de 1902 (Schreber, 1903/1979, p. 7 y 1972, p. 3)

Resulta interesante destacar que las *Denkwürdigkeiten* han sido traducidas al español como «Memorias». Dicho término tal vez no sea el más pertinente. A modo de ejemplo seleccionamos algunos pasajes que ponen en consideración tanto la nominación como el género al cual podría pertenecer el libro.

Raquel Capurro traduce el título del libro de Schreber como: «Los hechos dignos de ser recordados de un enfermo de los nervios» y comenta que su escritura se ubica «en ese género literario preciso, testimonial [...]» (1993, s/p).

Jorge J. Saurí en su *Estudio preliminar* de la versión en español se pregunta si «¿son propiamente memorias lo escrito por Daniel Paul?» (1979, pp. xx-xxi) y en su despliegue entiende que en ciertos aspectos sí lo son pero que en muchos tramos se trata de «argumentaciones, explicaciones y disquisiciones», otros trozos «tienen un carácter predominantemente demostrativo que se apoya en notas al pie de página o remisiones a páginas anteriores». En su escritura Schreber entremezcla dichos estilos.

Incluso Freud ([1911] 1991, p. 72) cuando se encuentra con el texto de Schreber le resulta similar a sus escritos: «llamativa coincidencia con nuestra teoría». Por su parte, Lacan (1997, p. 84) entiende que Schreber «... habla de todo esto en un discurso que es en verdad el nuestro», es más «es tan coherente como muchos de los sistemas filosóficos de nuestra época». En el artículo de 1957 lo califica de «documento escrito, no solo testimonio, sino también producción de ese estado terminal de la psicosis» (Lacan, [1958] 1998a, p. 554). Lo cierto es que el texto, el estilo de Schreber, obtiene ciertas particularidades que no permite encasillarlo en un único género literario. Es imposible separar su narración de su delirio. Si bien la lectura en el original presenta dificultades por el complejo uso de la lengua alemana, no podemos sustraernos de la lengua schreberiana, ya que ella da cuenta de es *su* lengua fundamental y de *su* inspiración.

Allouch nos recuerda en su libro *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?* —en el capítulo «El carácter espiritual de los objetos del análisis» (2007, p. 95), en particular en el apartado I que justamente denomina como «Schreber»— que Lacan «En 1953, en “Función y campo de la palabra y del lenguaje” menciona, y se trata de una metáfora», que su escrito es «el texto clave dejado por Schreber en la lava de su catástrofe espiritual» (Lacan, [1956] 1998b, p. 234). «Imaginemos por un instante que hubiese escrito “catástrofe psíquica”. ¿Qué hubiera sido eso? Una estupidez, una estupidez incluso con respecto a Schreber cuya catastrófica experiencia, la que siente, la que escribe, no es psíquica sino efectivamente espiritual» (Allouch, 2007, p. 95).

Es más, «cuando Lacan ahonda en Schreber, hallamos la misma ubicación espiritual de la experiencia schreberiana» (Allouch, 2007, p. 95) y cita a Lacan:

Seguramente en efecto cuando Schreber haya acabado su transformación en mujer, tendrá lugar el acto de fecundación divina, que se da por supuesto que Dios no podría acometerlo en su oscuro camino a través de los órganos. Es por tanto mediante una operación espiritual que Schreber sentirá que en él se despierta el germen embrionario cuyo estremecimiento ya ha conocido en

las primeras épocas de su enfermedad. Sin duda, la nueva humanidad espiritual de las criaturas schreberianas serán íntegramente engendrada por sus entrañas, para que renazca la humanidad podrida y condenada de la era actual (Allouch, 2007, p. 98).

En la sesión del 23 de noviembre de 1955 Lacan realiza una crítica a Kraepelin —en particular en relación con la paranoia— y se pregunta ¿quién habla? señalando «el carácter central en la paranoia de la alucinación verbal» (Lacan, 1997, p. 39). Para ello va a tomar un atajo para «llegar al corazón de lo que está en juego» en la paranoia y propone «hacerlo siguiendo los consejos de Freud y entra, con él, en el análisis del caso Schreber» (1997, p. 41). Sintetiza en esa misma sesión las internaciones de Schreber (que aparecen detalladas en el capítulo IV de las *Denwürdigkeiten*) (Schreber, [1903] 1979, pp. 39-47 y [1903] 1972, pp. 29-36):

Tras una breve enfermedad entre 1884 y 1885, enfermedad mental que consistió en un delirio hipocondríaco, Schreber que ocupaba un puesto importante en la magistratura alemana, sale del sanatorio del profesor Flechsig, curado, según parece de manera completa, sin secuelas. Lleva durante ocho años una vida que parece normal, y él mismo señala que su felicidad doméstica solo se vio empobrecida por la pena de no tener hijos (Lacan, 1997, p. 41)

En palabras de Schreber:

Después de recuperarme de mi primera enfermedad viví con mi esposa ocho años, que en conjunto fueron muy felices, pródigo también en honores externos y solo perturbados temporariamente por la reiterada frustración de la esperanza de recibir la bendición de los hijos [*nur durch die mehrmalige Vereitelung der Hoffnung auf Kindersegen getrübe Jahre mit meiner Frau verlebt*] ([1903] 1979, p. 40 y 1903/1972, p. 30)

En ese tiempo (1893) fue nombrado presidente de la Corte de Apelaciones [*Senatspräsident*] en la ciudad de Leipzig. Es entonces que:

[...] recomienzan sus trastornos: insomnio, mentismo, aparición en su pensamiento de temas cada vez más perturbadores que le llevan a consultar de nuevo. De nuevo lo internan. Primero en el mismo sanatorio, el del profesor *Flechsig*, luego, tras una breve estadía en el sanatorio del doctor Pierson en Dresde, en la clínica de *Sonnenstein*, donde permanecerá hasta 1901. Ahí será donde su delirio pasará por toda una serie de fases de las que da un relato (Lacan, 1997, pp. 41-42).

En la sesión del 14 de diciembre de 1955 se propone situar «estructuralmente el discurso que da fe de las relaciones eróticas del sujeto con el Dios viviente, que es también el que, por intermedio de esos rayos divinos [*göttlichen Strahlen*]», le habla, expresándose en esa «lengua desestructurada desde el punto de vista de la lengua común, pero reestructurada sobre relaciones más fundamentales, que él llama ‘lengua fundamental’ [*Grundsprache*]» (Lacan, 1997, p. 101). El mundo que describe está en relación con la concepción que lo perturbó: «él es el correlato femenino de Dios».

Él es el intermediario [*Vermittler*] «entre esa humanidad amenazada [...] y ese poder divino [...]. Todo se arregla en la reconciliación [*Versöhnung*], que lo sitúa como la mujer de Dios» (Lacan, 1997, p. 113).

En el artículo «De una cuestión preliminar a todo tratamiento de la psicosis» Lacan entiende que es el propio Schreber quien encuentra la solución a su cambio: ser la mujer de Dios y engendrar una raza schreberiana:

De suerte que el asunto estaba a punto de estancarse de manera bastante deshonrosa, si el sujeto no hubiera encontrado modo de rescatarlo brillantemente. Él mismo articuló su solución (en noviembre de 1895, o sea dos años después del comienzo de su enfermedad) bajo el nombre de *Versöhnung*: la palabra tiene el sentido de expiación, de propiciación, y, en vista de los caracteres de la lengua fundamental, debe empujarse aún más hacia el sentido primitivo de la *Sühne*, es decir hacia el sacrificio, mientras que se le acentúa en el sentido del compromiso (compromiso de razón [...]) con que el sujeto motiva la aceptación de su destino. (Lacan, [1958] 1998a, p. 548)

Lacan está leyendo a Freud quien considera que en ese momento Schreber comienza a «reconciliarse»⁵ con su mudanza en mujer:

[Schreber] veía la mudanza en mujer como una irrisión a que lo condenaban con un propósito hostil. Pero llegó un momento (noviembre de 1895) en que empezó a reconciliarse con esa mudanza y la conectó con unos propósitos superiores de Dios: «Desde entonces he inscrito en mi bandera, con plena conciencia, el cultivo de la femineidad» (Freud, [1911] 1991, p. 32).

Es más, entiende que es en ese momento que el delirio de persecución se vuelve más tolerable y la emasculación constituye una finalidad del orden del universo:

Sabemos ya que el caso Schreber llevaba al comienzo el sello del delirio de persecución, solo borrado a partir del punto de inflexión de la enfermedad (la «reconciliación»). Desde entonces las persecuciones se vuelven cada vez más tolerables, y el carácter ignominioso de la emasculación que lo amenaza es relegado, por responder ella a una finalidad del orden del universo (Freud, [1911] 1991, p. 36).

Schreber describe la experiencia de la emasculación [*Entmannung*] que está en estrecha relación con el orden cósmico [*Weltordnung*] «del hombre que entra en trato perdurable con los rayos», el cual «fue un designio comunicado en el lenguaje de los nervios» (Schreber, [1903] 1979, p. 57 y [1903] 1972, p. 43), de la siguiente manera:

La emasculación se llevó a cabo de esta manera: los órganos sexuales (externos) masculinos (escroto y miembro viril) fueron retraídos hacia el interior del cuerpo, mediante la simultánea reconstrucción de los órganos sexuales internos, fueron transformados en los órganos femeninos correspondientes (Schreber [1903] 1979, pp. 53-54 y [1903] 1972, pp. 40-41).

5 Al respecto Raquel Capurro (1993) comenta que «... la nominación por Freud de la solución articulada por Schreber se revela tan adecuada que Lacan la “lee” en Schreber, en cuyo texto sin embargo no hemos logrado ubicarla».

En lugar del término empleado por Freud y luego por Lacan de *Versöhnung* traducido por reconciliación, se lee en Schreber: «Por ello vivo con la confiada fe de que toda esta confusión no representará sino un episodio que finalmente llevará de una manera u otra al restablecimiento [*Wiederherstellung*] de condiciones acordes con el orden cósmico» (Schreber, [1903] 1979, p. 61 y [1903] 1972, p. 47).

Schreber lee a Kräpelin para criticar a la psiquiatría que entiende que en todos los casos se trata de «ilusiones sensoriales»: «en cuanto a mí [...] no ha sido de ninguna manera este el caso» (Schreber, [1903] 1979, p. 76). Es más, «en esa época del lenguaje de las almas [*Sprache der Seelen*] se me llamaba «El visionario» [*Der Geisterseher*], es decir, una persona que ve espíritus, que tiene trato con espíritus o almas difuntas» (Schreber, [1903] 1979, pp. 73-74 y [1903] 1972, p. 47).

Allouch en el libro *Prisioneros del gran Otro. Injerencia divina I* nos recuerda que:

Injerencia, ingerir, del latín *in gerere*, «llevar dentro», ofrece una preciosa ambigüedad [...] Es introducirse indebidamente (como en el moderno «derecho de injerencia»), una intromisión, lo extraño entra en uno, es el agente, pero también, a la inversa, uno mismo puede ser el agente, injerir es entonces absorber (alimentos, un remedio), y señalemos que este otro valor donde el sí mismo tendría la iniciativa de la acción actualmente se impone. [...] Usaremos «injerencia divina» sin decidir *a priori* cuál o quién sería el agente. ¿Dios tiene injerencia en los asuntos humanos? ¿Los humanos injerieren a Dios como un objeto de su invención? (Allouch, 2012, p. 16).

En el libro publicado en francés en el 2013 *Schreber teólogo. Injerencia divina II*, señala de entrada que la expresión *göttliche Einwirkung* en francés (y agreguemos que también en español) se la traducido como «influence» o «action», sin embargo *Einwirkung* en el texto de Schreber es más apropiado traducirlo como «injerencia» (Allouch, 2013, p. 9).

Ahora bien, como nos relata Lacan, ya Freud había puesto de relieve aquello que liga la «voluptuosidad del alma» [*Seelenwollust*] con la «beatitud» [*Seligkeit*] en cuanto que es el estado de las almas difuntas [*abschiedenen Wesen*]. Ahora bien, «que la voluptuosidad ahora bendecida se haya convertido en la beatitud del alma es en efecto un viraje esencial, respecto del cual Freud —observémoslo, subraya su motivación lingüística, sugiriendo que la historia de su lengua podría tal vez esclarecerla» (Lacan, [1958] 1998a, p. 551).

Lacan está comentando el pasaje en el cual Freud cita el área de Don Juan «Ser tuya para siempre, ¡qué dicha (*selig*) para mí!» y la expresión «Mi extinto (*selig*) padre» (Freud, [1911] 1991, p. 29) para mostrar que en alemán se utiliza el mismo término para dos situaciones tan diversas. Sin embargo, para Lacan el intento de Freud de encontrar en la historia de la lengua la posibilidad de desentrañar ese pasaje de *selig* a *Seele*⁶ no es más que cometer un error, «... sobre la

6 «No hay nada en efecto en la historia de la lengua alemana que permita hacer un paralelo entre *selig* y *Seele* ni entre la dicha que pone a los amantes “en los cielos”, por cuanto es

dimensión en que la letra se manifiesta en el inconsciente, y que, conforme a su instancia propia de letra, es mucho menos etimológica (precisamente diacrónica) que homofónica (precisamente sincrónica)» (Lacan, [1958] 1998a, p. 551).

Lacan está privilegiando la dimensión homofónica por sobre la etimológica a la vez que recuerda que el término *selig* en alemán surge por préstamo del latín y por el hecho de «que en esa lengua fue llamada bienaventurada su memoria (*beatae-memoriae, seliger Gedächtnis*)». Es más:

Sus *Seelen* más bien tendrían algo que ver con los lagos (*Seen*) donde habitaron en un tiempo, que con un aspecto cualquiera de su beatitud. Queda el hecho de que el inconsciente se preocupa más del significante que del significado, y que «*feu mon père*» («mi difunto padre») puede querer decir que este era el fuego (*feu*) de Dios, o incluso dar contra él la orden de: ¡fuego! (Lacan, [1958] 1998a, p. 51).

La construcción maravillosa [*Wunderbar Erschaffung*]: acontecimientos oscuros.

Para Lacan, la *Grundsprache* es el «signo de que subsiste en el seno de ese mundo imaginario la existencia del significante». El mundo de Schreber consistirá en «la relación con ese ser que para él es el otro, es decir, Dios mismo» (Lacan, 1997, p. 127). Gran parte de la construcción maravillosa [*Wunderbar Erschaffung*] «está hecha con elementos en que se reconocen claramente toda suerte de equivalencias corporales» (1997, p. 103).

En esta construcción maravillosa se ha producido [...] una fisura que está ligada muy estrechamente con mi destino personal. Sus conexiones profundas me es, en verdad, imposible exponerlas en modo plenamente comprensible para el entendimiento humano. Son acontecimientos oscuros, cuyo velo solo puedo levantar en parte sobre la base de mis experiencias vividas personales, en tanto que de lo restante solo puedo remitirme a vislumbres y conjeturas (Schreber, [1903] 1979, p. 29 y [1903] 1972, p. 20).

El fenómeno fundamental del delirio de Schreber «se estabilizó en un campo insensato/absurdo [*Unsinnig*], de significaciones erotizadas». Dice Schreber: «Es necesario, que yo esté ligado a la actividad de Dios mismo que me habla en su lengua fundamental» (Lacan, 1997, p. 203). Es más, un aspecto central del delirio de Schreber «que puede considerarse inicial en la concepción que se hace de esa transformación del mundo» (p. 111) es lo que denomina el «asesinato del alma» [*Seelenmord*] que él mismo considera enigmático⁷ pero que justamente le surgen de manera inspirada a través del lenguaje de los nervios [*Nervensprache*].

En el lenguaje de los nervios [*Nervensprache*] las palabras se pronuncian en silencio y los nervios entran en vibraciones que corresponden al empleo de palabras en cuestión. «Se da el caso de que mis nervios son puestos en movimientos desde el exterior, sin interrupción alguna» (Schreber, [1903] 1979, p. 49 y

esta la que Freud evoca en el aria que cita de Don Juan, y la que a las almas llamadas bienaventuradas promete la morada celeste» (Lacan, [1958] 1998a, p. 551).

7 Schreber lo describe en el capítulo 11 de las *Denkwürdichkeiten* (Schreber, [1903] 1979, pp. 29-37 y [1903] 1972, pp. 21-27).

[1903] 1972, p. 37). Esta capacidad es propia de los rayos divinos, es decir, «ese complejo de almas humanas bienaventuradas promovidas a unidades de orden superior» ([1903] 1979, p. 29 y [1903] 1972, p. 20).

Son palabras problemáticas para él, pero que sabe que tienen un sentido particular. Las palabras que adquirieron ese peso, «lo llamaremos una erotización. [...] A diferencia hay otras palabras, por ejemplo instancias o jerarquía» (Lacan, 1997, p. 84). Dice:

La expresión «instancias» [*Instanzen*] (que procede de mí), como también la de «jerarquía» [*Hierarchie*] anteriormente empleada, me parece la adecuada para dar una imagen aproximada de la organización de los reinos de Dios (Schreber, [1903] 1979, p. 34 y [1903] 1972, p. 25).

La Grundsprache y los «trastornos del lenguaje»

Lacan dice enfáticamente que «antes de hacer el diagnóstico de psicosis debemos exigir la presencia de trastornos del orden del lenguaje» (1997, p. 133). Entonces, ¿cuáles son esos «trastornos del lenguaje» que Lacan resalta y Schreber describe en detalle en el capítulo xv de sus *Denkwürdlichkeiten*⁸?

La continuidad de ese discurso perpetuo es vivida por Schreber, no solo como una puesta a prueba de sus capacidades de discurso, sino como un desafío y una exigencia fuera de la cual se siente súbitamente presa de una ruptura con la única presencia en el mundo que aún existe en el momento de su delirio, la de ese Otro absoluto. Schreber anota, da su testimonio de lo que sucede cuando ese discurso, al que está suspendido dolorosamente, se detiene. Se producen fenómenos que difieren de los del discurso continuo interior, entencimientos, suspensiones, interrupciones a las que el sujeto se ve obligado a aportar un complemento. La retirada de Dios ambiguo y doble del que se trata, que habitualmente se expresa bajo su forma llamada interior, se acompaña para Schreber de sensaciones dolorosas, pero sobre todo de cuatro connotaciones que son del orden del lenguaje (Lacan, 1997, pp. 201-203).

Describe, leyendo los detalles que da Schreber, de la siguiente manera: por un lado, está lo que él llama el «milagro del alarido o aullido [*Brüllwunders*]». Le resulta imposible no dejar escapar un grito prolongado, que lo sorprende: «En mi persona, la aparición del milagro ululatorio [*Brüllwunders*] [...] son puestos en movimiento por el Dios inferior [...] a veces el aullar [*den Brülllaut*] es una repetición rápida y frecuente» (Schreber, [1903] 1979, p. 169, p. y [1903] 1972, p. 142).

Dice Lacan, «si hay algo mediante lo cual la palabra llega a combinarse con una función vocal absolutamente *a-significante*, y que empero contiene todos los significantes posibles, es precisamente lo que nos estremece en el alarido del perro ante la luna» (1997, p. 202).

8 Véase Schreber, [1903] 1979, pp. 167-176 y [1903] 1972, pp. 140-148.

Otras veces, frente a dichos aullidos logra insultar en voz alta: «si aparecen [...] dolores corporales intensos o estados de aullidos persistentes [*Brüllzustände*], entonces queda como único recurso insultar en voz alta [*lauten Schimpfen*]» (Schreber, [1903] 1979, p. 183 y [1903] 1972, p. 154).

Por otra parte, está el «llamado o grito de socorro» [*Das «Hülfe» rufen o Hilfe rufen*], que son escuchados por los nervios divinos [*Göttesnerven*] que se han separado de él. El apego a la tierra hace que Schreber «no pueda estar en comunión efusiva con los rayos divinos [*Göttlichen Strahlen*] sin que en su boca salten una o varias almas». De hecho, «ante la retirada de Dios esas entidades animadas emiten gritos de socorro (Lacan 1997, p. 202): «Los gritos de ‘socorro’ [*Das ‘Hülfe’-rufen*] de la totalidad de la masa de nervios divinos [*Gottesnerven*] que se siguen desprendiendo, que resuenan con tanta mayor claridad cuanto a mayor distancia se ha retirado Dios de mí» (Schreber, [1903] 1979, p. 169 y [1903] 1972, p. 142).

Para Lacan este fenómeno es distinto del alarido, «el pedido de ayuda tiene una significación, por elemental que sea». En tercer lugar, «hay toda clase de ruidos del exterior [*geräusch*]. Para Lacan allí «hay un estallido de la significación» (Lacan, 1997, pp. 202-203). Schreber dice que son milagros hechos expresamente para él, «así pues, pone por obra la acción de retirarse, y a favor de ella se produce milagrosamente una “perturbación” [*“Störung”*], en el sentido descrito en el capítulo x. este es el “ruido” [*Geräusch*] mencionado» (Schreber, [1903] 1979, p. 170 y [1903] 1972, p. 142).

Es más, en algunas ocasiones los ruidos se asemejan a los «cuchicheo de las voces»: «el cuchicheo de las voces [*Das Gezisch der Stimmen*] puede, debido a ello, compararse en primer lugar con el ruido [*Geräusch*] que produce la arena [*Sand*] que se escurre en un reloj de arena [*Sanduhr*]» (Schreber, [1903] 1979, p. 250 y [1903] 1972, p. 213).

Por último, hay otros milagros para los que construye «toda una teoría de la creación divina», consistente en el llamado de ciertos seres vivientes «que son en general pájaros milagrosos [*gewunderter Vögel*]» que se diferencian «de los pájaros hablantes [*spreche Vögel*]» (Lacan, 1997, p. 203) que forman parte del entorno divino:

Por el hecho mismo de que en los nervios [*Nerven*] que están introducidos en estos pájaros [*Vögeln*] se trata de restos [*Reste*] (nervios aislados) [*einzelne Nerven*] de almas humanas [*Menschen-seelen*] que llegaron a ser bienaventuradas [*selig*] es algo totalmente indudable para mí, a causa de percepciones que desde hace años logran repetirse millares de veces por día (Schreber, [1903] 1979, p. 171 y [1903] 1972, p. 144).

Schreber lee a Kraepelin y se dedica a dar cuenta de «una circunstancia digna de notarse» que «diferencia mi caso respecto de los demás». Schreber atribuye esos ruidos indistintos a las voces interiores [*Immere Stimmen*]: «En mi caso [...] no existen jamás pausas en el hablar de las Voces. [...] por ende, desde hace ahora casi siete años —salvo cuando duermo— jamás tuve un instante

en el que no haya percibido voces» (Schreber, [1903] 1979, p. 248 y [1903] 1972, p. 212).

A diferencia de estas, las voces exteriores [*außen Stimmen*] provienen de los pájaros [*Vögel*], del sol [*Sonne*], quienes realmente hablan: «Hay que distinguir enteramente de estos ruidos, por lo menos en mi caso, las voces de los pájaros, el sol, etcétera, quienes realmente hablaban en mí. [*Wollen zu unterscheiden davon sind wenigstens bei mir die wirklich sprechen Stimmer del Vögel, der Sonne usw.*.]» (Schreber, [1903] 1979, p. 249 y [1903] 1972, p. 212).

En el delirio de Schreber —en gran parte teológico— tenemos a ese Dios «que habla todo el tiempo, el que no cesa de hablar para no decir nada». La relación con ese Dios es de «diálogo», es «erótica» pero también se caracteriza por no entender «nada de lo que es propiamente humano» (Lacan, 1997, pp. 182-183). Como indica Viltard «contra las voces exteriores [*außen Stimmen*] de 'los pájaros parlantes' [*sprecher Vögel*] el antídoto será la homofonía» (Viltard, 1993, p. 92), la resonancia o consonancia.

Cuando el discurso se presenta con un carácter dominante de *Unsinn* Schreber se siente padeciendo ese discurso. Dice: ¡Todo sinsentido se anula! [*Aller Unsinn hebt sich auf!*] (Lacan, 1997, pp. 76-77).

Ante la monotonía de la «cháchara de las voces» de los pájaros parlantes Schreber encuentra una manera de «desorientarlos» utilizando palabras cuya consonancia [*Gleichklang*] es cercana a las palabras que ellos emplean:

La consonancia no necesita ser total; como el sentido de las palabras no es captado por los pájaros, basta con que perciban sonidos que suenan de manera semejante, les importa poco que se diga:

«Santiago» oder «Cartago»	«Santiago» o «Cártago»
«Chinesenthum» oder «Jesum Christum»	«calidad de ser chino» o «Jesucristo»
«Abendroth» oder «Athemnoth»	«crepúsculo» o «Disnea»
«Ariman» oder «Acherman»	«agriculor» o «apellido Acherman»
«Briefbeschwerer» oder	«pisapapeles» o
«Herr Prüfer schwört»	«El señor Prüfer lo afirma bajo juramento»
	etcétera, etcétera.

u. s. w. u. s. w.

(Schreber, [1903] 1979, p. 173 y [1903] 1972, p. 145).

¿Cómo lee Lacan esta equivalencia fonemática? Lo importante es la correspondencia término a término de elementos de discriminación muy cercanos: «... uno entiende que la palabra latina *Christum* en realidad solo está allí tomada en la media en que en alemán *tum* tiene una sonoridad particular, es por eso que la palabra latina puede venir ahí de alguna manera como un equivalente de *Chinesenthum*» (Lacan, 1997, pp. 330-331).

Como indica Viltard:

Aunque hable cualquier lengua, ¿Schreber solo habla alemán? La sonoridad *tum* que se pronuncia igual en latín y en alemán permitiría la contigüidad entre ambas lenguas o como sugiere Lacan para Schreber todo vale únicamente en

alemán. ¿Qué introduce Lacan al decir que la homofonía solo funciona porque *tum* tiene en alemán una sonoridad particular? Se trata de la posibilidad de pasaje entre una lengua y la otra por la sonoridad particular del *tum* en alemán (1993, p. 94).

Lo opuesto a las voces exteriores lo constituyen las voces interiores [*innere Stimmen*] producidas por la vibración de sus nervios que a veces se vuelven insoportables:

[...] cuanto más se ha incrementado en mi cuerpo la voluptuosidad del alma [...] a consecuencia de la afluencia ininterrumpida y permanente de nervios divinos, tanto mayor ha sido la necesidad de hacer que las Voces hablaran más lentamente cada vez, con el fin de franquear mediante las escasas frases, siempre reiteradas [...] (Schreber, [1903] 1979, p. 250 y [1903] 1972, p. 213).

Cuando se producen «frases interrumpidas» Schreber se esfuerza «involuntariamente por buscar lo que falta para formar un pensamiento completo», dentro de sus nervios se producen «locuciones adverbiales»⁹ y dice: «dejaba a cargo de mis nervios el completarlas [*gewisser maßen meiner Nerven zur Ergänzung überlassen wir, hinzufungen*]» (Schreber, [1903] 1979, p. 178 y [1903] 1972, p. 150):

¿No tiene usted vergüenza? *scilicet* (es decir) de su señora esposa; [*Schämen Sie sich denn nicht scil. vor ihrer Frau Gemahlin*];

¿Por qué no lo dice usted *scilicet* en voz alta? [*Warum sagen Sie's nicht scil. laut?*];

¿Usted habla aún? *scilicet* lenguas extranjeras? [*Sprechen Sie noch scil. fremde Sprachen?*] (Schreber, [1903] 1979, p. 250 y [1903] 1972, p. 213).

La «compulsión a pensar» [*Denkzwang*], expresión que las voces interiores le indican, pretendían saber qué estaba pensando: «¿en qué piensa usted ahora?». Schreber da varios ejemplos, ante la pregunta: «En el orden del mundo estaré ese», responde: «vale decir (*scilicet*) pensando» [*An die Weltordnung sollte derjenige scilicet denken*] (Schreber, [1903] 1979, p. 50 y [1903] 1972, p. 28).

Con el curso de los años se agudizó la compulsión a pensar dado que la elocución de las Voces «se cumple cada vez con un tempo cada vez más lento». A los rayos «le falta material de lenguaje» para atravesar la distancia que separa «de mi cuerpo a los astros de los cuales están suspendidos»:

Del grado de retardación difícilmente pueda hacerse una idea quien no haya experimentado personalmente, como experimenté yo y aun hoy sigo experimentado, los mencionados fenómenos. Un «*aber freilich*» (pero ciertamente) pronunciado «*a-a-a-ab-e-e-fr-ei-ei-ei-li-i-i-i-ch*», y un «*Warum sch... Sie den nicht*» (¿Por qué no [aga] usted?) «*Wä-a-a-a-r-r-u-m-sch-ei-ei-ei-ss-e-e-e-n Sie d-e-e-e-n-n-i-i-i-i-cht?*» requieren cada vez acaso entre 30 y 60

9 Schreber utiliza un adverbio en latín *Scilicet*. Palabra que está formada por *scire* (saber, también es cortar, discernir) y *licet* (permitir), lo cual se puede traducir por «es permitido saber», «se permite saber», «puede saberlo». También es utilizada como adverbio: «es decir», «a saber», «evidentemente». Para M. Viltard «*Scilicet* aparece como la palabra que ocupa el lugar del saber de las lenguas, el lugar de la creación del Verbo» (1993, p. 109).

segundos para ser emitidos completamente (Schreber, [1903] 1979, p. 182 y [1903] 1972, p. 153).

Para Schreber las voces interiores, que le hablan incesantemente y que son intrínsecas al orden cósmico,

[...] según la cual en ciertas circunstancias se ha de llegar a la «emasculación» [«*Entmannung*»] (transformación en una mujer) [*Verwandlung in ein Weib*] de un hombre («visionario») [«*Der Geisterseher*»] que ha entrado con los nervios divinos [*göttlichen Nerven*] (Rayos) [*Strahlen*] en un trato imposible de suspender (Schreber, [1903] 1979, p. 47 y [1903] 1972, p. 36).

También entiende que esa época fue, «puedo decirlo con certeza, la época más terrible de mi vida [*ist, wie ich wohl sagen darf, die gausigste Zeit meines Lebens gewesen*]. No obstante también fue «la más santificada de mi vida [*Und doch war diese Zeti auch die reilige meines Lebens*]. En dicho momento «mi alma [...] fue colmada de las ideas más sublimes acerca de Dios y el orden cósmico» (Schreber, [1903] 1979, p. 63 y [1903] 1972, p. 48).

Referencias bibliográficas

- ALLOUCH, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?* Córdoba: El Cuenco de Plata.
- (2012). *Prisionero del gran Otro. Injerencia divina I*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- (2013). *Schreber Théologien. L'ingérence divine II*. París: Epel.
- CANETTI, E. ([1960] 2008). El caso Schreber. En SCHREBER, D. P. *Memorias de un enfermo nervioso*. Madrid: Sexto Piso.
- CALASSO, R. (2008). Nota sobre los lectores de Schreber. En SCHREBER, D. P. *Memorias de un enfermo nervioso*. Madrid: Sexto Piso.
- CAPURRO, R. (1993). *La cuestión del público para D. P. Schreber durante la escritura de su obra*. Córdoba [inédito].
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. ([1972] 2008). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- FREUD, S. ([1911] 1991). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. En: ETCHEVERRY, J. L. (trad.) *Obras completas, XII*. Buenos Aires: Amortortu.
- LACAN, J. (1997). *El Seminario Libro 3. Las Psicosis. (1955-1956)*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1958] 1998a). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En *Escritos, 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1956/1998b). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos, 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- SAURÍ, J. J. (1979). Estudio preliminar. En: SCHREBER, D. P. *Memorias de un enfermo nervioso*. Buenos Aires: Ediciones C. Lohlé.
- SCHREBER, D. P. ([1903] 1972). *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Fráncfort: Taschenbücher.
- ([1903] 1979). *Memorias de un enfermo neurótico*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé.
- VILTARD, M. (1993). Scilicet. *Litoral, 15. Saber de la locura*. Ciudad de México: Ed. Edelp, pp. 83-110, octubre.

Algunas puntuaciones sobre el dolor en Nietzsche

ALBA FERNÁNDEZ ROGLIA¹

El dolor no engaña, cuando se presenta ese afecto no hay modo de desentenderse de él. Así, también ignora toda defensa que la subjetividad quiera interponerle y es como el agua que se filtra, va tomando lugares y nada lo detiene hasta que finalmente inunda. Se lo vive como un extraño prepotente que invade, pretende tomar territorio, asola, arrasa; sin embargo, es más originario que el propio sujeto². La tensión que se produce entre el dolor y quien lo percibe es incesante. No se lo puede expulsar livianamente, y cuanto más se lo intenta neutralizar más efectos mortíferos provoca, más estragos produce; impone ser reconocido como habitante local y solo acogiéndolo, viviéndolo como propio, es posible acceder no solo a aquello que lo causa, sino a su posible alivio.

Muchos son los motivos que despiertan el dolor, una pérdida de alguien amado, un abandono o separación, una humillación o una pérdida a nivel físico. Todas estas diferentes formas en las que este afecto se aviva se nombran de igual modo: dolor. Como ya lo señalara en un escrito anterior:

En este punto antedicho cabe la interrogación: ¿Por qué siendo tan intensamente rica la lengua española utiliza la misma palabra para nombrar aparentemente campos del dolor bien disímiles? ¿Es que existe una zona que conjugue esos campos? Quizás, porque aunque parecen provenir de zonas diferentes, ambas se vivencian subjetivamente. En este sentido no hay dolor por fuera de la subjetividad de quien lo vive. El psicoanálisis permite dar cuenta de cómo el cuerpo biológico se entrama a los afectos y experiencias, dado que el cuerpo no solo tiene esa consistencia real, sino que es un cuerpo atravesado por el lenguaje (Fernández, 2013, p. 76).

Esta cuestión ya la entiende el psicoanálisis desde los tiempos de Freud,³ y es hoy pensada también por investigadores de neurociencias de la International

1 Magíster en Psicología Clínica, Facultad de Psicología, Universidad de la República. Ayudante del Instituto de Psicología Clínica, Facultad de Psicología, Universidad de la República.

2 Sigmund Freud da cuenta de lo originario: «Es evidente que sobre la angustia del bebé de pecho no hay ninguna duda, pero la expresión del rostro y la reacción de romper en llanto permiten proponer la hipótesis de que, además de la angustia, también hay dolor. Parece que en él confluyen estos dos sentimientos que luego se dividirán. El niño no puede diferenciar la ausencia experimentada temporalmente y la pérdida duradera» ([1927] 1986, p. 284).

3 Estas cuestiones las refiriera S. Freud en 1893 en *La psicoterapia de la histeria* del siguiente modo: «Dentro de esta trabazón se llegó por fin a reproducir la neuralgia facial, que yo mismo había tratado ya como ataque actual. Sentía curiosidad por saber si aquí resultaría una causación psíquica. Cuando intenté convocar la escena traumática, la enferma se vio trasladada a una época de gran susceptibilidad anímica hacia su marido; contó sobre una plática que tuvo con él, sobre una observación que él le hizo y que ella concibió como grave afrenta [mortificación]; luego se tomó de pronto la mejilla, gritó de dolor y dijo: “Para mí eso fue como una bofetada”. Pero con ello tocaron a su fin el dolor y el ataque» ([1893] 1996, p. 190).

Association for the Study of Pain (IASP). Así refiere J. D. Nasio al respecto: «Estos investigadores no logran explicarlo formalmente, pero consideran que el factor psíquico es una de las causas principales de la emoción dolorosa cuyos resortes siguen aún sin ser explorados» (2007, p. 12). Esto quiere decir que desde el campo de la medicina se reconoce la incidencia y la compleja intrincación entre *soma* y *psique*.

Jacques Lacan en *La ciencia y la verdad* comentará: «La verdad del dolor es el dolor mismo» (1984, p. 849). Allí donde este afecto se manifiesta en toda su crudeza, no hay verdad, es puramente un real, en ese estado no tiene un símbolo que lo nombre, siendo su expresión más franca: el grito. Este último será no solo expresión del dolor sino la mejor forma que tiene el sujeto de despertarse, de reconocer el tramo de circunstancias ante las que se halla y que se trata de una dura prueba a atravesar. Acerca de este último punto comentará al respecto Friedrich Nietzsche en *La gaya ciencia* sobre la sabiduría del dolor:

Hay tanta sabiduría en el dolor como en el placer: como este, aquel forma parte de las fuerzas más fundamentales a la hora de conservar la especie. Si no fuera así, esta habría quedado destruida hace mucho tiempo; que el dolor haga daño, no es un argumento en su contra, pues esa es su esencia ([1882] 2009, p. 760).

Así, Nietzsche nos hace ver que este afecto que hoy nos convoca provee una sabiduría de la que no hay que desentenderse, y lo convierte, junto al placer, en uno de los motores primordiales de la persistencia de la especie como tal. Es entonces crucial en la subjetividad, así como en el paño social, la herida que el dolor señala con la aparición. Esto permite pensar en muchos discursos actuales que impiden reconocer su existencia y validez en los humanos y que pretenden erradicarlo, narcotizarlo, negarlo en el nombre de un supuesto mandato: «debemos ser felices». Al respecto lo menciona J. B. Pontalis:

Algunos autores parecen aceptar con reticencia la introducción del concepto del dolor psíquico en el campo psicoanalítico. Es posible que esta reticencia encuentre su motivo en un vago temor de que un reconocimiento pleno del dolor llegue a una apología de este, a una valoración excesiva de lo puramente experimentado, impensable e indecible (1977, p. 253).

Sin duda, lo que Pontalis nos señala es ese fino hilo entre el reconocimiento pleno no solo del dolor como existente, sino de su experiencia irreductible e ineludible en la subjetividad y su apología. No se trata entonces de producirlo, promoverlo o acentuarlo, pero sí de alojarlo, hacerle un lugar no solo en la cura, sino en la subjetividad de quien lo sufre.

Este temor a un reconocimiento pleno —tal como menciona Pontalis— y por tanto de un trabajo profundo en relación con este afecto nos da alguna señal de la dificultad de ser abordado aun dentro del campo psicoanalítico. Sabemos que Freud inaugura su trabajo teórico reconociéndolo y dándole un estatuto tan importante como el del placer, esto se lo puede ver especialmente en el *Proyecto de psicología para neurólogos* ([1950] 1996). Luego su trabajo se hace extenso en la línea del displacer-placer, para llegar a 1920 donde en su texto *Más*

allá del principio del placer ([1920] 1996) acentúa nuevamente la importante función del dolor en la subjetividad. Sin embargo, los afectos por excelencia a los que el psicoanálisis les ha dado un lugar primordial han sido la angustia y el dolor, a los menos nombrados como tales, han tenido un lugar secundario.

Ciertamente son estos afectos muchas veces —entendidos como sufrimiento— los que inauguran tratamientos, y así comenta Pontalis:

Quizás, a la inversa, el psicoanálisis, si bien considera al sufrimiento del sujeto como una condición de admisión en la cura, y se da por objetivo, al menos, la disminución de ese sufrimiento, no acepta que se lo asimile a un reconocimiento del dolor; el derecho a la felicidad se transforma rápido, en nuestras culturas, en deber de obtenerla, el derecho a enfermarse y a ser cuidado, en exigencia de estar sano, la reivindicación del placer en imperativo de gozo (1977, p. 253).

No concordamos plenamente con la idea de que el sufrimiento sea una condición de admisión a un tratamiento; por otra parte, más bien cuidarse de tener algún objetivo *a priori* predeterminado, ya que esto nos llevaría directamente al ideal de bienestar, premisa desde la cual trabajar y que conduciría a un *no debes sufrir*. Esto trae a mi memoria alguna iglesia de gran fama y su eslogan «Pare de sufrir», entiendo que tenemos un campo radicalmente distinto, sin embargo, el deslizamiento en ese sentido puede ser sencillo. Por otra parte, muchas veces sabemos que sostenerse en un dolor no es menor *sostén* para un sujeto, por lo que no se trata de un *furor curandis* simple, por nombrar alguna de las complejidades de la clínica que marcan que es necesario mantenerse ajenos a ideales tan loables.

Y así continúa Nietzsche en *La gaya ciencia*:

En el dolor escucho la voz de mando del capitán del barco: «¡Amainad velas!». El atrevido navegante «hombre» tiene que haberse ejercitado de mil maneras en el arte de largar las velas; en caso contrario se habría extinguido demasiado rápidamente y el océano se lo habría tragado enseguida. Nosotros también tenemos que saber vivir con una energía reducida: tan pronto como el dolor da su señal de alarma, ha llegado la hora de reducirla —un gran peligro posible, una tormenta se aproxima, entonces hacemos bien en «inflarnos» tan poco como sea posible ([1882] 2009, p. 760).

Así, de esta bella manera, Nietzsche da cuenta de esa voz interior que se escucha cuando el dolor viene de las entrañas mismas del sujeto; es una voz bien propia, nada más auténtico, y que anuncia la proximidad de una experiencia que no nos dejará en el mismo lugar ni de la misma manera. Es, para algunos, reducir la fuerza de empuje de las velas, con el fin de que no se partan, de que estén disponibles para cuando la tormenta pase. Y asimismo ese movimiento de arriar velas, es un movimiento narcisista, tal como Freud ya señalara tanto en *Introducción del narcisismo* ([1914] 1996) como en *Duelo y melancolía* ([1914] 1996b), sirviéndose del poeta Wilhelm Busch, quien escribe *Balduin Bählamm el poeta trabado*. Este relata que en el hueco de su muela dolorida se encuentra

el mundo entero, el sujeto se repliega retirando del mundo que lo rodea toda su importancia, usando toda su fuerza en ocuparse del dolor. Incluso Lacan alude en *Kant con Sade* (1984, p. 744) al mismo relato agregando que muchas veces es necesario llegar al punto del absoluto desvanecimiento, es decir, es «apagando absolutamente el sistema» como alguien puede recepcionar su dolor.

Continuemos con Nietzsche:

Es verdad que hay hombres que, ante la cercanía del gran dolor, escuchan precisamente la voz de mando contraria; hombres que nunca miran más orgullosos, más felices y de manera más guerrera que cuando se cierne una tormenta. ¡Sí! ¡El mismo dolor les proporciona sus más grandes momentos! ¡Estos son los hombres heroicos, los grandes distribuidores del dolor de la humanidad!: esos pocos o escasos seres humanos, que necesitan precisamente la misma apolo-gía que necesita el dolor para sí mismo —y, a decir verdad, no se les debería negar! Se trata de fuerzas fundamentalmente conservadoras y favorecedoras de la especie: aunque no fuera más que porque se resisten a la comodidad y no disimulan su desagrado ante este tipo de felicidad (1984, p. 760).

Ciertamente esta otra variedad de hombres que dan la bienvenida al dolor, ya que no desconocen la importancia que su llegada proporciona, son escasos, pues van a contrapelo de los dictámenes de los discursos del confort y del eterno bienestar. Son los que dan su plena aquiescencia, su afirmación, porque solo llegando a ese momento de «la gran enfermedad», accederán a «la gran salud». Esta última entendida como un momento vital, una escucha plena a la música que el dolor ejecuta y entonces hace danzar al cuerpo, así como al espíritu, quizás con nuevos valores, quizás con nuevas normas y principios, quizás con un deseo más intensamente vívido. El gran filósofo de la sospecha nos lleva al borde, nos invita a dejar la comodidad de las certezas fosilizadas, de que todo es posible de ser reparado y compensado, de que no hay pérdidas radicales. Afrontar esa dimensión de incertidumbre, aun jovialmente, nos saca de una vida anestesiada o de suplencias constantes que, pretendiendo evitarnos el dolor, nos evitan estar vivos.

¿Qué es la vida entonces para Nietzsche? Así comentará:

Vivir, esto significa: derribar continuamente algo de uno mismo que quiere morir; vivir, esto significa: ser cruel e implacable contra todo lo que se vuelve débil y viejo dentro de nosotros. Vivir, significa pues: ¿no tener piedad con lo que muere, con la miseria, con el anciano? ¿Ser siempre asesino? ¡Pero si el viejo Moisés dijo: No matarás! (1984, p. 609).

Como vemos, la posición de Nietzsche es la de no cesar de derribar aquello que en nosotros ya está muerto, dejarlo caer, porque de lo contrario sería seguir arrastrando los mil dolores que nos habitan, ahí donde de nada sirven. También, no tener compasión, sino ser implacables con aquello que nos marca como débiles; no recibirlo, no alimentarlo, no hacerlo crecer y que nuestras debilidades, las que nos denigran, no sean las que nos comanden. Es entonces la línea que su pensamiento nos enseña a erradicar lo que se ha hecho viejo en nosotros, es decir, lo que ya no

somos, no ser piadosos con nuestra flojera. Se trata de hacerle frente y de dar muerte y entierro a aquello que nos condena, que nos hace frágiles y enfermos.

Señalará Nietzsche acerca del mal:

Examinad la vida de los hombres y pueblos mejores y más fecundos, y preguntaos si un árbol que debe crecer orgulloso hacia lo alto puede prescindir del mal tiempo y de las tormentas: si la inclemencia o la resistencia desde el exterior, si todo tipo de odio, rivalidad, terquedad, desconfianza, dureza, avidez y violencia, no forman parte de las circunstancias más favorecedoras: sin estas apenas es posible un gran crecimiento, ni siquiera de la virtud. El veneno que hace perecer a las naturalezas más débiles fortalece al fuerte —él tampoco lo llama veneno (1984, p. 601).

La posición de fortaleza en el mundo no viene precisamente dada por una eterna y hueca felicidad, sino justamente por aquellas situaciones duras que hay que afrontar y que nos enfrentan con la finitud y su borde de sinsentido. Estas circunstancias difíciles no solo muestran a los hombres que se sufre por perder lo que se ama, sino que se lo perderá todo, incluso la vida misma. Se trata de dejar caer las interpretaciones que producen sentidos, que al enquistarse mortifican, volviéndose verdades inexorables cuando sabemos que es el sinsentido lo único veraz que nos anuda a la vida y a la muerte; ver que ese es nuestro punto más jovial y más liviano. Además, esos momentos de complejidad son un llamado a nuevas y novedosas interpretaciones, así como a nuevas producciones de sentido, que provisoriamente —como la vida misma— anudan, permiten ciertas certezas en lo más incierto.

Así comentará Fernando García en su texto *Hermenéutica de la enfermedad en Nietzsche*:

En Nietzsche, la enfermedad posee una ambigüedad de sentido. Por un lado, existe una forma pasiva de nihilismo que, entendida como enfermedad, implica una negatividad, en tanto ella nos instala en el fantasma de un autocontrol que niega toda incertidumbre a propósito de nosotros mismos. Tal nihilismo nos ha puesto en la ilusión de un mundo demasiado seguro, un mundo sin riesgo e indeterminación. A los ojos de Nietzsche, el nihilismo cristalizado por el cristianismo crea una falsa certeza de un más allá inteligible y produce un olvido de la incertidumbre que implica la existencia así como una negación del horror que implica el devenir (García, 2012, pp. 381-88).

Por un lado, nos encontramos negando la incertidumbre que habitamos permanentemente ante todo, tanto lo que amamos como lo que poseemos, ya que nada es radicalmente nuestro, todo puede ser perdido, incluso la vida. Así nos paramos y tontamente nos sentimos seguros. Hoy muchos son los discursos que afirman esa posición, principalmente, la ciencia que pretende hacernos creer que todo será controlable y que el avance tecnológico nos permitirá una tranquilidad total. Tampoco implica la negación de su existencia y de sus avances, pero nunca nos evitarán la muerte o el dolor ante cualquier tipo de duelo.

Nietzsche nos invita a amar lo que nos llega en la vida, a darle la bienvenida, afirmarlo como necesario. Esto implica saber escuchar y ver lo que nos acontece

no como una fatalidad, sino como una aventura, una nueva posibilidad de hacer algo distinto, construirnos de manera distinta. Ciertamente esto quiebra la idea de que en el imaginario colectivo se tiene en relación con este afecto, sabemos que él no tiene buena prensa, pero también no desconocemos que necesitamos ese dolor como termómetro de nuestro estar en el mundo. Él nos señala los elementos que no debemos desdeñar, cuando su alarma se enciende es un llamado a implicarnos en algo vital para andar plenamente y lo más ligeramente posible como existentes.

En general los sujetos suelen compadecerse de sí mismos, de sus situaciones de dolor, y también apelan a que otros los acompañen compasivamente. Nietzsche detestaba este afecto ya que presupone un sujeto humillado y al meritorio compasivo que lo acompaña, no más que alguien que confirma la humillación.

Entonces:

Sancionar su dolor, darle sentido, hasta llegar al borde de su sinsentido, habitarlo y dejarlo ir al apalabrarlo implica, no solo estar dispuesto al riesgo que vivir propone, sino producir aquellos movimientos necesarios que habiliten nuevamente una posición deseante. La ocultación, el borramiento del dolor por vías químicas provee una distracción momentánea, pero sin duda seda al sujeto y su deseo. No habilita a que pueda pasar a otra cosa, sino que el hombre pase a una vida vacía de sí mismo. Interrogarse acerca del dolor implica que el sujeto pueda enunciar el deseo —que amorosa y furiosamente se ha perdido— y lo que ha perdido con él, así como relanzarse como deseante, nuevamente en falta y ávido por vivir, advertido del riesgo y siendo estrictamente responsable de su deseo (Fernández, 2013, p. 86).

Es entonces porque hemos amado y deseado, solo por ello, que el dolor se presenta, marcándonos la importancia que lo perdido tiene ya que desgarrar profundamente nuestra existencia. Amar y desear nos confrontan siempre al maravilloso riesgo de estar vivos y por tanto de perder; sin embargo, paradójicamente es lo que más nos anuda a la vida. Ciertamente, entendemos que es mucho más riesgoso vivir una vida fugados de nosotros mismos, huecos y dormidos, anestesiados y atontados por una superficialidad que no nos implica.

Referencias bibliográficas

- FERNÁNDEZ, A. (2013). *La función de la amistad ante el dolor psíquico y su relación con la intervención clínica*. Tesis de maestría en Psicología Clínica, Montevideo: Universidad de la República [inédita].
- FREUD, S. ([1893] 1996). Sobre la psicoterapia de la histeria. En Etcheverry, J. L. (trad.) *Obras completas, II*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1950] 1996). Proyecto de Psicología. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.) *Obras completas, II*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1914] 1996a). Introducción del Narcisismo. EN ETCHEVERRY, J. L. (trad.) *Obras completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1914] 1996b). Duelo y melancolía. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.) *Obras completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1920] 1996). Más allá del principio del placer. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.) *Obras completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1920] 1988). El porvenir de una ilusión. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.), *Obras completas, XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GARCÍA TABELLA, F. (2012). Hermenéutica de la enfermedad en Nietzsche. *Revista Encuentros Uruguayos*, vol. v, 1, 381-388. Recuperado de <http://encuru.fhuce.edu.uy/images/archivos/numero5/Eventos/enfermedad%20hermenutica%20_1_.pdf>
- LACAN, J. (1984). *Escritos, 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- NASIO, J. D. (2007). *El dolor de amar*. Buenos Aires: Gedisa.
- NIETZSCHE, F. ([1882] 2009) *La ciencia jovial*. Madrid: Gredos.
- PONTALIS, J. B. (1977). *Entre el sueño y el dolor*. Buenos Aires: Sudamericana.

Reflexiones en torno a la transmisión intergeneracional Articulaciones entre el dolor y la violencia doméstica¹

GONZALO CORBO²

Nos es lícito suponer que ninguna generación es capaz de ocultar a la que le sigue sus procesos anímicos de mayor sustantividad.

Sigmund Freud, [1913] 1987, p. 160

Introducción

El presente artículo tiene por objetivo reflexionar acerca del vínculo entre el dolor y la violencia doméstica, haciendo énfasis en la repetición intergeneracional de algunas situaciones vividas por el victimario. Para esto, me serviré entre otros, del concepto de lo negativo (Green, 1995) elemento que entiendo puede enriquecer la consideración de los aspectos menos visibles y escindidos de la trama genealógica-familiar.

La especificidad de lo transmitido a través de las generaciones que anteceden al sujeto supone pensar una causalidad psíquica expresada en el sufrimiento, los síntomas y las conductas que desbordan cualquier reduccionismo a la dimensión individual y se vuelven más comprensibles si se analiza la historia familiar, el discurso que predomina en ella, las posiciones que asume cada sujeto en la trama vincular y fantasmática, y también en aquellos aspectos negativizados, que se ponen en juego por la vía del acto irrumpiendo con particular violencia en el caso de los hombres golpeadores.

1 Este trabajo recoge la producción realizada en el curso «Problemáticas de la Psicología Clínica II», en el contexto de mi inserción en la Maestría en Psicología Clínica, Facultad de Psicología, Universidad de la República.

2 Magíster en Psicología Clínica, Facultad de Psicología, Universidad de la República. Ayudante del Instituto de Psicología Clínica, Facultad de Psicología, Universidad de la República.

La transmisión de contenidos entre generaciones está presente en el pensamiento freudiano en diversos escritos

En *Tótem y Tabú*, Freud ([1913] 1986, p. 159) se interroga acerca de «los medios y caminos de que se vale una generación para transmitir a la siguiente sus estados psíquicos». Sostiene la existencia de distintas posibilidades: la tradición, la comunicación directa y la transmisión a través de la herencia de lo filogenético.

Sobre las dos primeras, las declara insuficientes para justificar por sí mismas toda la transmisión intergeneracional, haciendo énfasis en la predisposición que, «empero, necesita de ciertos enviones en la vida individual para despertar a una acción eficaz» (Freud, [1913] 1986, p. 159)

La represión de los deseos (y el carácter persistente de ellos) hace necesario la constitución del tabú. Para el psicoanalista, esto revelaría la existencia de elementos reprimidos que trascienden las generaciones y exigen un renovado esfuerzo defensivo exteriorizando sus efectos en la cadena generacional.

Según Kaës (1996) en el texto de Freud *Introducción del narcisismo* ([1914] 1998) se despejan:

[...] los fundamentos narcisistas de la transmisión entre la generaciones y a través de ellas; revela el arreglo del apuntalamiento mutuo del narcisismo del niño y del narcisismo parental; introduce la noción de un sujeto del inconsciente dividido entre la exigencia de ser para sí mismo su propio fin y de constituirse como sujeto del conjunto. El texto da bases a lo que Piera Aulagnier (1975) definirá como el contrato narcisista entre el individuo y el conjunto del que es miembro (Kaës, 1996, p. 62).

El artículo de Freud, señala: «El individuo lleva realmente una existencia doble, en cuanto es un fin para sí mismo y eslabón dentro de la cadena de la cual es tributario contra su voluntad o, al menos, sin que medie esta» ([1914] 1998, p. 76). Y luego, finalizando el capítulo dos, escribe:

Si consideramos la actitud de los padres tiernos hacia sus hijos, habremos de discernirla como renacimiento y reproducción del narcisismo propio, ha mucho abandonado. La sobreestimación, marca inequívoca que apreciamos como estigma narcisista ya en el caso de la elección de objeto gobierna, como todos saben, este vínculo afectivo y agrega: el niño «debe cumplir los sueños, los irrealizados deseos de su padres (Freud, [1914] 1998, pp. 87-88).

A partir de la cita surgen los siguientes comentarios: ¿qué sucede cuando lo que aparece es un deseo mortífero en lugar de la sobreestimación narcisista a la que Freud parece otorgar un carácter universal?

Se señala en este texto que algo del orden de la incompletud se trasmite a la generación siguiente como anhelo de realización a través de la generaciones posteriores, aspectos que moldean la vida para el sujeto portador de esos ideales parentales.

En cuanto a la identificación, vía privilegiada para la transmisión de contenidos psíquicos a través de las generaciones, la teoría freudiana le va confiriendo el carácter instituyente de las instancias del aparato anímico, jugando un lugar central en los contenidos de cada una de ellas.

Freud propone en *Psicología de las masas y análisis del yo* ([1921] 1999, p. 100) que la identificación «aspira a configurar al yo propio a semejanza del otro tomado como “modelo”».

De esta manera, la identificación primaria, será constitutiva del yo y las secundarias, producto de la declinación del Edipo, ocuparán un lugar central en la construcción del superyó.

Agrega en *El yo y el ello* ([1923] 1997, p. 31) que «el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas, contiene la *historia*³ de estas elecciones de objeto».

Destacamos aquí la noción de historia para proponer un giro diferente, en tanto ella puede también remitir a un tiempo de otras generaciones, ajeno al sujeto en virtud de la atemporalidad del inconsciente. En principio, se trata de identificaciones mudas e inaudibles, producto de lo que Faimberg llamó «Telescopaje (encaje) de las generaciones», produciendo una identificación alienada o clivada del yo, en la medida en que su causa se encuentra en la historia del otro» (Faimberg, 1996, p. 84).

Por último en *Moisés y la religión Monoteísta* ([1939] 1997) Freud, tal como lo destaca Kaës (1996, p. 72), hace suyas las hipótesis de Lamarck acerca de la herencia de los hechos, afectos y conductas vivenciados los cuales si son experimentados por un número importante de generaciones se integrarían al caudal filogenético.

Esto explicaría la aparición de ciertos contenidos religiosos recurrentes (desde la muerte del padre de la horda, el asesinato de Moisés y la crucifixión de Cristo) como reediciones de mociones de deseo y sus consecuentes acciones expiatorias.

Si bien actualmente rechazamos cualquier invocación a una herencia de tal índole, destacamos el énfasis puesto por Freud en la idea de una transmisión intergeneracional más o menos reconocible a pesar de la trama defensiva y que debe ser recreada y apropiada por cada sujeto. Aquí recordamos lo que Freud escribe en *Esquema de psicoanálisis* ([1940] 1997, p. 203) invocando a Goethe: «lo que has heredado de tu padre adquiérello para poseerlo».

En síntesis, acerca del lugar de la transmisión intergeneracional tanto en la regulación del psiquismo como en los efectos que esto presenta en la dimensión vincular del sujeto:

Se podría hablar de dos calidades de la transmisión: la transmisión, por un lado, de lo *positivo*: la continuidad narcisista, ideales, valores, identificaciones, modalidades defensivas, mitos. Esta es una transmisión estructurante, que implica el soporte del grupo familiar plurigeneracional: he denominado trófica a esta modalidad de transmisión, en la cual existe un trabajo psíquico del yo

3 Cursivas nuestras.

de los sujetos singulares, que reencuentra y recrea los elementos de su historia que le han sido transmitidos (Losso, 1995, p. 191).

Por otra parte, también se transmite lo marcado por lo *negativo*, resultante de los aspectos defensivos:

[...] lo que no puede ser contenido, lo vergonzante, lo transgresivo, lo rechazado, los duelos que no se han podido elaborar [...] Distinguiremos entonces una *transmisión-repetición* (la que podemos ligar al concepto freudiano de compulsión a la repetición, que pasa a ser así una repetición transgeneracional), que es traumática, patógena y se transmite inmodificada de una generación a otra, y una repetición trófica en la que existe posibilidad de elaboración (Losso, 1995, p. 192).

Aproximación al concepto de lo negativo

En la relación del psicoanálisis con el logos, Singer destaca que:

El sentido circula en un territorio limitado por dos extremos. En uno de ellos, la dinámica metáfora-metonímica propia al sentido lleva a la indeterminación y a la virtualidad de lo posible. Es así que toda teoría conserva un potencial de producción de nuevos sentidos. En el otro extremo, la incognoscibilidad del inconsciente hace de límite al sentido, y lo enfrenta a la imposibilidad del conocimiento [...] este no-todo remite a la imposibilidad de una certeza respecto al conocimiento del inconsciente (2002, p. 8).

Un acercamiento al concepto de lo negativo supone especificar los diferentes sentidos que presenta el término.

Según Green el primer sentido de lo negativo se define «como oposición activa a algo positivo» (1995, p. 33) destacando aquí la noción de algo resistido, que implica la lucha, y su tendencia a la destrucción, lo que el autor llama «sentido polémico».

El segundo sentido aparece ligado a la noción de simetría. Lo positivo y lo negativo serían idealmente aspectos inversos, llegando incluso a ser permutables en su caracterización.

El tercer sentido remite a la noción de ausencia, de latencia, siendo de particular interés para el psicoanálisis aquellos procesos que escapan a la conciencia, que acceden de un modo peculiar, segregado de otras representaciones o que no deben acceder a ella (teniendo aquí la serie de operaciones de diversa índole —represión, desmentida y forclusión— como modelos de esta acción).

El cuarto sentido del término negativo constituye lo que Green (1995, p. 35) llama «nada». «Algo no se opone aquí a un adverso contrario, simétrico inverso o disimulado [latente], sino a una nada». Agregando que «esto negativo no es sin embargo solo negativo, pues remite “a lo que ha sido y no es más”, salvo la suposición de que se refiera a algo que “no llegó nunca a la existencia”».

En su exposición acerca de la utilidad del concepto de lo negativo para la comprensión de algunos fenómenos clínicos, Green señala la dificultad para

aprehender este concepto y realiza algunas precisiones que considero pertinentes destacar. Afirma que:

[...] no podemos conformarnos con caracterizar lo negativo por una suerte de cualidad evanescente, como cuando expulsamos una fantasía abriendo desmesuradamente los ojos o disipamos un espectro despertándonos del todo. Por el contrario, lo negativo, a causa de sus ligaduras con lo pulsional, se aprehende con la dureza implacable que le confiere la compulsión de repetición, como el fundamento que desafía su racionalidad... es también revelación de un ser radicalmente distinto del de lo positivo (1995, p. 60).

Así, asociado a un núcleo que resiste ser alcanzado por lo cognoscible, lo negativo remite aquello que, siendo eficaz en el sentido que tiene efectos (a veces dramáticos en la vida de los sujetos), no se deja atrapar por lo simbólico o al menos, pone un tope a cualquier elaboración-integración en el psiquismo de ese núcleo y «al querer aprehenderlo, arriesga ser positivizado y desnaturalizado, pues transcurre en los límites del logos» (Singer, 2002, p. 9).

Lo negativo y la transmisión intergeneracional en una familia

Pensar lo negativo en una familia, permite reflexionar más allá de los procesos de identificación intervinientes (o al menos reconsiderar los aspectos escindidos en el psiquismo, que ellos potencialmente promueven) en ese grupo específico. Se trata de tomar en cuenta en esta dimensión transubjetiva:

[...] el destino de estas formaciones y estos procesos que *atraviesan* los espacios y los tiempos psíquicos de cada sujeto de un conjunto, que los *transitan*, y que determinan en parte la organización tópica, dinámica, económica y estructural de cada sujeto en tanto forma parte de este conjunto (Kaës, 1991, p. 30).

Investigar los anudamientos entre lo psíquico singular y el conjunto al que pertenece el sujeto supone articular una metapsicología individual y una que obedece al conjunto, y, pensar al síntoma sostenido desde diferentes perspectivas; una relativa al sujeto en singular pero también otra relativa a lo transubjetivo, en la lógica que a partir de esto último se puede imponer al funcionamiento del sujeto.

En este sentido afirma Kaës:

Siempre que en la clínica no se pueda reconducir a un solo lado —el del sujeto singular— la tópica, la economía y la dinámica de la represión y sus efectos subjetivos, tendremos que llevar la investigación sobre lo que sucede en el conjunto, en la lógica del inconsciente que este es capaz de generar [...] Pensar los conjuntos trans-subjetivos conduce a establecer el modo en que el sujeto singular se constituye, en su realidad psíquica, a partir del lugar que ocupa (el lugar al que es asignado y hacia el cual, por razones que le son propias, tiende) en la economía, la tópica, la dinámica y la estructura psíquica del conjunto. Nos referimos a situaciones en que el sufrimiento, la patología y la organización psíquica de uno de los sujetos del conjunto no se pueden comprender ni aliviar

si no se los refiere a la función y al valor que han adquirido y que continúan teniendo para otro sujeto (o varios otros sujetos) del conjunto (1991, p. 134).

Kaës llama *pacto denegativo* al concepto que expresa los efectos de la función represora (incluidas sus fallas y dificultades para constituirse) en un sujeto en razón de los vínculos con el conjunto.

¿Cómo se trasmite la violencia?

Propongo articular el discurso familiar, la fantasmática y la dimensión de lo negativo a las expresiones violentas de los conflictos familiares, en particular, aquello que permita comprender la transmisión de la violencia que circula a través de las generaciones antecedentes al sujeto golpeador.

En cuanto al discurso familiar, encontramos que el sujeto golpeador busca ubicar el suyo en lugar hegemónico, determinando los sentidos y prácticas que cristalizan en comportamientos de los integrantes del conjunto.

Entiendo que los discursos que recibe un sujeto en su niñez y adolescencia para producir una subjetividad proclive a la violencia en la vida adulta basculan entre el llamado por Gomel (1997) discurso violento y el discurso sagrado autoritario.

En cuanto al discurso violento, cuando proviene del victimario en situaciones de violencia doméstica tiende a ser enunciado en tercera persona o en impersonal (Dohmen, 1995). De esta manera el sujeto de la enunciación busca una máxima distancia con el mensaje, transmitiendo no solo la cuota de violencia que suponen las significaciones únicas, impositivas y generalmente menoscabantes. Además, el habla en condicional busca otorgar una pretendida legalidad para los actos del victimario que intenta mostrarse como simple ejecutor de esta, por ejemplo cuando dice: «Si a uno lo provocan, al final no le queda otra que responder».

Con relación al llamado discurso sagrado autoritario, también presente en el victimario, se caracteriza porque:

[...] el interlocutor está prácticamente ausente. Hay una mayoría de frases afirmativas en el modo indicativo, con ausencia de preguntas, pobreza de figuras retóricas [...] desde la perspectiva transgeneracional, escuchamos con frecuencia una reiteración de enunciados y posiciones enunciativas formuladas en otro tiempo y lugar. El hablante se supone autor exclusivo de su discurso, sin embargo también él es parcialmente hablado por enunciados transmitidos por la red vincular (Gomel, 1997, p. 52).

El sufrimiento y el dolor en la infancia del sujeto violento

Cuando el enunciante de este discurso es el padre (o quien ejerce esa función), encuentro articulaciones conceptuales a lo que Julien sostiene como el padre-educador en el tiempo edípico:

[...] nada peor que el padre-educador que se torna omnipresente, omnividente, que grita... en pocas palabras, que hace de los hijos el objeto de su goce en lugar de encontrarlo junto a una mujer. Nada peor que el padre que en lugar de ser el representante de la ley se hace legislador, y hace la ley identificándose con ella (Julien, 1993, p. 49).

Julien nos remite a Lacan quien puntualiza en su artículo *De una cuestión preliminar previo a todo tratamiento posible de las psicosis* «los efectos devastadores de la figura paterna se observan con particular frecuencia en los casos donde el padre tiene realmente la función de legislador o se la adjudica» (Lacan, [1958] 1984 p. 514).

Si bien estos autores no hacen reflexiones acerca de la temática considerada en este trabajo, (aunque es claro que podemos por ejemplo remitirnos a un padre schreberiano), considero que esta posición paterna capta aspectos centrales de las descripciones y recuerdos que traen los sujetos golpeadores de sus padres.

Esto nos permite suponer que si esta actitud paterna se amplifica y extiende en el tiempo más allá de aquel de la dramatización edípica puede consolidar las bases para que el sujeto se constituya en su juventud y adultez en un golpeador.

Con relación al papel del padre como aquel que ejerce un grado de violencia física o psíquica que resulta determinante en la vida del sujeto, Ferenczi (1933) propone el mecanismo de identificación con el agresor. Teorizado originariamente para pensar los efectos de situaciones de abuso sexual, desarrollos posteriores (Frankel, 2002) han extendido su funcionamiento a otras situaciones, también traumáticas para el niño.

En principio Ferenczi sostiene que en los casos de abuso:

[...] los niños se sienten física y moralmente indefensos, su personalidad es aun débil para protestar, incluso mentalmente, la fuerza y la autoridad aplastante de los adultos los deja mudos [...] Pero cuando este temor alcanza su punto culminante, les obliga a someterse automáticamente a la voluntad del agresor, a adivinar su menor deseo, a obedecer olvidándose totalmente de sí e identificándose por completo con el agresor (1933, p. 144).

Y Frankel agrega que esta identificación con el agresor:

[...] es nuestra respuesta cuando nos sentimos agobiados por la amenaza, cuando hemos perdido la sensación de que el mundo nos protegerá, cuando estamos en peligro sin posibilidades de escapar. Entonces hacemos desaparecer nuestro self [...] como camaleones, nos mimetizamos con el mundo que nos rodea, exactamente con aquello que nos aterroriza para protegernos (2002, p. 1).

Ferenczi (citado en Frankel, 2002, p.1) sostiene que «La personalidad aun débilmente desarrollada reacciona al desagrado brusco no mediante la defensa sino con una identificación guiada por la ansiedad y por introyección del agresor o persona amenazante».

Además de la agresión sexual, Ferenczi incluye otra vía que también funciona como fuente de sufrimiento por la cual el niño termina siendo violentado y transformado su funcionamiento psíquico:

[...] al lado del amor apasionado y de los castigos pasionales [por parte del adulto abusador], existe un tercer medio para dominar a un niño, y es el terrorismo del sufrimiento. Los niños se ven obligados a soportar todo tipo de conflictos familiares y llevan sobre sus débiles espaldas el pesado fardo de los restantes miembros de la familia (Ferenczi, 1933, p. 148).

Considero que este párrafo destaca magistralmente los efectos del dolor y la violencia a través del conjunto, sus consecuencias en los diferentes miembros y su transmisión en la cadena generacional, así como nos habilita a pensar que en ella el niño se constituye primero en una víctima de su familia, y quizás en su vida adulta, como aquel que promueve el sufrimiento en los otros.

Por lo expresado, entiendo que estas situaciones constituyen importantes vías para la reproducción y repetición intergeneracional de la violencia.

Otra dimensión que permite la comprensión de la violencia doméstica en tanto fenómeno complejo lo constituye la dimensión fantasmática familiar.

Aquí resulta interesante abordar los mitos familiares en tanto «relatos encubridores y al mismo tiempo vías de acceso de la verdad inconsciente» (Rojas, 1991, p. 166). Los fantasmas de los distintos sujetos se conjugan en una producción familiar transindividual que desdibuja y no reconoce un autor preciso actuando, no ya como historia sino como presente, caracterizándose por sus repeticiones más o menos modificadas en la historia generacional.

En el caso que nos ocupa, encontramos que los mitos que operan en estas familias, a pesar que la violencia participa de estas producciones (a veces apareciendo como desamparo), en general, hay un escaso grado de representación del papel que ella juega en la trama familiar.

Junto a la historia del sujeto y el conjunto familiar, incluyendo sus mitos, se encuentran los aspectos negativizados y sus expresiones clínicas producidas cuando estos aspectos no pueden integrarse mínimamente a una malla representacional que le de cabida.

Sostiene Gomel que junto a la existencia de un archivo con la historia familiar y del sujeto, encontramos un «archivo de lo real» que entre otras cosas sería el depositario de «lo no traspuesto al campo representacional» y agrega:

Si la articulación deseante zozobra, arrastra con ella la potencialidad representacional y emerge la pulsión frágilmente velada. Instante de la actuación, producto de la ejecución en lugar del dicho. El vacío de significación en la trama estalla a través de uno o varios integrantes... Podemos pensar la repetición como la movilización de un prototipo relacional necesario para el

reconocimiento de una línea genealógica, combinándose cada vez en una verdadera creación vincular, juntura entre el sello ancestral y lo inédito de todo nuevo encuentro (1997, p. 121).

Una ocasión privilegiada para el ejercicio de la violencia por parte del victimario lo constituye el movimiento en la cadena familiar o vincular: circunstancias tales como el nacimiento de un hijo, el matrimonio (convivencia en pareja) o la inserción laboral de esta, instalan o registran un incremento de la violencia.⁴ Se trata entonces de un «Momento en el cual se hace evidente la discordancia entre la red de sentidos familiar [especialmente en quien ejerce la violencia⁵] y las significaciones consensuadas por la cultura» (Gomel, 1997, p. 129). Entendemos aquí que la red de sentidos incluye fundamentalmente lo transgeneracional, puesto que es la línea genealógica la que aparece cuestionando al sujeto en la posición subjetiva obstaculizada a ocupar, se trata de los aspectos negativizados que a falta de representaciones que den sentido a la experiencia, posibilitan la emergencia de lo pulsional mortífero que no se encuentra exento —lamentablemente— de episodios extremos que concluyen con el homicidio del partenaire y el suicidio de victimario.

4 Cabe aclarar que la ingesta de alcohol, el consumo de drogas y las situaciones de desempleo también actúan como factores importantes a la hora de precipitar o incrementar los episodios de violencia doméstica.

5 Agregado mío.

Consideraciones finales

Aunque Freud rescataba la transmisión y repetición del patrimonio cultural como una función imprescindible de la cultura puesto que de otra manera «no habría ningún progreso ni desarrollo alguno» (Freud, [1913] 1987, p. 159), también señalaba como ominoso «el permanente retorno de lo igual, la repetición de los mismos rasgos faciales, caracteres, destinos, hechos criminales, y hasta de los nombres a lo largo de varias generaciones» (Freud, [1919] 1999, p. 234).

Actualmente resulta casi una obviedad exponer algunas situaciones de violencia doméstica a la luz de la repetición intergeneracional. Y sin embargo, los discursos acerca de los mecanismos de transmisión de esta concluyen —algunas veces— en suponer la repetición directa y lineal de una historia familiar.

El planteo de una repetición intergeneracional sostenido en los discursos familiares, las producciones míticas que circulan en ellas, y los aspectos negativizados de la trama representacional, proporcionan las coordenadas para comprender mejor un fenómeno complejo, pero a condición de entender que la singularidad de cada sujeto y familia promueven sucesos con una dinámica propia, en algunos casos, difíciles de anticipar para quien está ubicado en la exterioridad del conjunto. Esto se traduce en vivencias dolorosas, disruptivas y violentas que pueden adquirir un giro dramático sin poder ser advertidas.

Sin perjuicio de lo anterior sostenemos que cuando la violencia irrumpe, el acto sustituye al vacío representacional produciendo la descarga pulsional en bruto, empuje al goce mortífero que adquiere las modalidades identitarias teñidas por el dolor, que abrevan en lo genealógico, colocando al victimario en una historia sin variante, sin inscripción o articulación simbólica suficiente que permita la elaboración necesaria para acceder a una posición subjetiva distinta.

Esto último supone estar advertido de los contenidos escindidos del aparato anímico, de la dimensión familiar que sostiene el síntoma (en este caso la violencia), aspectos que remiten a un lugar radicalmente distinto a la conciencia.

Por ello debemos considerar al sujeto atravesado por procesos psíquicos de los que es parte pero que, nunca se agotan en él, más aun en aquellos fenómenos —no siempre fáciles de discernir— con una fuerte impronta histórico familiar que remiten a las generaciones antecedentes al sujeto. Sin la debida atención a lo anterior estaríamos realizando un abordaje conceptual y metodológico parcial y equivocado.

Referencias bibliográficas

- DOHMEN, M. (1995). Aspectos interaccionales. En: CORSI, J., DOHMEN, M., SOTÉS, M. A. Y BONINO, L. *Violencia masculina en la pareja. Una aproximación al diagnóstico y a los modelos de intervención*. Buenos Aires: Paidós.
- FAIMBERG, H. (1996). A la escucha del telescopaje de las generaciones: pertinencia psicoanalítica del concepto. En: KAËS, R., FAIMBERG H., ENRIQUÉZ, M. Y BARANES, J.J. *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones* pp. 130-165. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- FERENCZI, S. ([1932] 1934). Confusión de lengua entre los adultos y el niño. El lenguaje de la ternura y la pasión. En AGUIRRE, F. J. (trad.) *Obras completas*, IV, Madrid: Espasa-Calpe.
- FRANKEL, J. (2002). Explorando el concepto de Ferenczi de identificación con el agresor. Su rol en el trauma, la vida cotidiana y la relación terapéutica (trad: MARÍA ELENA BODA). *Revista Aperturas*, 11. Recuperado de <<http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000201>> el 2/5/2010.
- FREUD, S. ([1913] 1986). Tótem y Tabú. En Etcheverry, J. L. (trad.) *Obras completas*, XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1914] 1998). Introducción del Narcisismo. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.) *Obras completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1919] 1999). Lo ominoso. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.) *Obras completas*, XVII. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1921] 1999). Psicología de las masas y análisis del yo. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.) *Obras completas*, XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1923] 1997). El yo y el ello. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.) *Obras completas*, XIX, pp. 1-66. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1940] 1997). Esquema del psicoanálisis. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.), *Obras completas*, XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1939] 1997). Moisés y la religión monoteísta. En ETCHEVERRY, J. L. (trad.) *Obras completas*, XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- GREEN, A. (1995). *El trabajo de lo negativo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOMEL, S. (1997). *Transmisión intergeneracional. Familia y subjetividad*. Buenos Aires: Lugar editorial.
- JULIEN, PH. (1993). *El manto de Noé. Ensayo sobre la paternidad*. Buenos Aires: Alianza.
- KAËS, R. (1991). El pacto denegativo en los conjuntos trans-subjetivos. En: MISSENAARD, M. *et al. Lo negativo. Figuras y modalidades*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1996). Introducción al concepto de trasmisión psíquica en el pensamiento de Freud. En KAËS, R., FAIMBERG H., ENRIQUEZ, M. Y BARANES, J. J. *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LACAN, J. ([1958] 1984). De una cuestión preliminar previo a todo tratamiento posible de las psicosis. En *Escritos*, 2. Ciudad de México: Siglo XXI.
- LOSSO, R. (1995). Transmisión de los contenidos psíquicos a lo largo de las generaciones. En Asociación Psicoanalítica del Uruguay. *Los duelos y sus destinos. Depresiones hoy*. Montevideo: Autor.
- ROJAS, M. (1991). Fundamentos de la clínica familiar psicoanalítica. En BERENSTEIN, I. *et al. Familia e inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- SINGER, F. (2002). La teoría y su objeto. En *Pesquisa em Psicopatología Fundamental*. San Pablo: Escuta.

El abordaje del dolor, condición que atañe a lo humano, resulta atravesado necesariamente por las condiciones del contexto histórico-social en el que se despliega y por ello requiere del reconocimiento del entramado discursivo que produce sus determinaciones. Se torna así necesario visualizar estructuras y hábitos de pensamiento en los distintos actores sociales que trabajan con este, diseñando políticas y generando prácticas en los que la subjetividad está concernida. Esto no sería posible sin una perspectiva interdisciplinaria que considere las distintas miradas desde la medicina, el psicoanálisis, la antropología, el arte, la economía, la filosofía y otros saberes que lo interpelan. Es así que se promueve un encuentro a fin de producir un espacio de diálogo en el que poner en juego las diversas concepciones acerca del dolor que determinan las estrategias que en el seno de lo social se establecen para su atención.

ISBN: 978-9974-0-1352-0



9 789974 013520