



Universidad de la República - Facultad de Psicología

Trabajo Final de Grado:

Trauma y reconocimiento.
Por una formalización de lo negativo.

Marcela Mujica Vallarino

4.541.655-7

Tutor: Guillermo Milán.

Montevideo, Uruguay

15 de febrero de 2015

Índice

Introducción	2
Un recorrido por el concepto de trauma en psicoanálisis	3
Trauma - La fundación del sujeto	9
Mito y verdad	13
Reconocimiento: entre lo social y lo individual	17
Rescatar cierto registro traumático	20
Consideraciones finales	24
Traducciones	26
Bibliografía	29

Introducción.

El presente trabajo se propone explorar/ investigar la relación entre trauma y reconocimiento en psicoanálisis, sobre todo en algunos planteos realizados por el psicoanalista francés Jacques Lacan y desarrollados por Vladimir Safatle. Para ello será necesario realizar una caracterización y localización de la cuestión del reconocimiento como estructurante en la dialéctica del sujeto e igualmente trazar una alianza entre la imposibilidad constitutiva de lo traumático y la posibilidad que brinda la formalización estética.

El filósofo brasileño Vladimir Safatle propone entender la razón del psicoanálisis lacaniano como un trabajo de *subjetivación* o de “civilización”. El sujeto es comprendido como un lugar vacío de la cadena de significantes que estructura su historia, determinada, asimismo, por la estructura de su deseo: “El sujeto (...) es una *ilusión*. Es el fantasma de una unidad o una coherencia dibujado o construido sobre un campo implícitamente disperso, sobre una rapsodia de fragmentos heterogéneos y de energías ciegas e inconexas” (Núñez, 2013a, p. 3) La experiencia del análisis le brindará al sujeto la posibilidad, a través del reconocimiento, de moverse del lugar de alienación creado por las fantasías narcisistas de completud - fantasías que vendrían marcadas por la identidad positiva (lo positivo alude aquí a la relación dialéctica con la negatividad hegeliana). Dicha posibilidad de movimiento sólo será posible en la medida en que el análisis logre un proceso de subjetivación.

El reconocimiento introduce la relación con el objeto de deseo, objeto que proviene del Otro. Para que el reconocimiento trabaje en beneficio de la alienación del sujeto es necesario volver a la idea de irreductibilidad de las categorías negativas, la “opacidad de las cosas”, que se alojan en la imposibilidad de reflexión en el sujeto; de ahí nociones como Real, *sinthome*, pulsión. Dicho proceso ubica a Lacan en una lectura muy precisa de la perspectiva dialéctica de Hegel al enfrentarlo a la irreconciliable relación entre la conciencia y la negatividad radical del inconsciente. Sin embargo, Safatle no dudará en postular el recorrido de Lacan por la teoría como “síntoma de los impases de la tradición crítica del racionalismo moderno abierto por la dialéctica hegeliana.” (Safatle, 2006. p. 24), lo que permitiría identificar un “Lacan hegeliano”:

Es hora que abordemos este debate bajo otro prisma, articulando la relación Hegel-Lacan de manera inédita. Según nos parece, Lacan es esencialmente hegeliano, aunque sin saberlo; ciertamente no es donde se espera, o sea, en sus referencias explícitas a Hegel, sino precisamente en la última etapa de su enseñanza, en la lógica del no-todo, en el énfasis puesto en lo Real, en la falta en el Otro. (Zizek, 1988. p. 15)

Lacan no acuerda con Hegel sobre la posibilidad del concepto de decirlo todo sobre sí mismo, o sea sobre la totalización conceptual, lo que lo lleva a postular una *dialéctica negativa* para el psicoanálisis según la cual la verdad se encuentra en la falta. Esta operación posibilita una crítica constante de una teoría - por definición - inacabada, trabajando en torno al lugar que ocupa la negatividad al interior del pensamiento, *negatividad que será presencia de Real, y no privación o señal del no-ser*. En este mismo sentido se orienta la distinción formulada por Lacan entre *conceptualización* y *formalización*. La conceptualización estaría dirigida por una ontología positiva de identidades mientras que la formalización se encargaría de nombrar lo que escapa al concepto, aquello irreductible que queda por fuera del concepto y que responde a la imposibilidad de totalizar la experiencia. El psicoanálisis tratará, a través de Lacan, de recuperar este resto rechazado por el concepto a través del término *inconsciente*, que queda caracterizado negativamente como el “*concepto de lo que falta al concepto*” (Idem, p. 38)

Partiremos entonces de la idea de *trauma* en la gestación del psicoanálisis, para tratar de entender su relevancia y sus alcances en el ámbito del reconocimiento.

Un recorrido por el concepto de Trauma en psicoanálisis.

Trauma y traumatismo tienen su origen en el campo médico donde se les utiliza como sinónimo de herida. Estas lesiones siempre remiten a daños producidos en el cuerpo. Sin embargo, para el psicoanálisis, esta noción realizará una alianza profunda con el proyecto de metapsicología freudiana. Esto significa que el trauma logra un lugar dentro del dominio conceptual del ser “insustancial”. El sujeto abordado por el psicoanálisis, en palabras de Lacan, es el mismo sujeto de la ciencia, aunque la relación que ambas disciplinas tienen con dicho sujeto es muy diferente: si el psicoanálisis se define por su tentativa de abordarlo, de trabajarlo, de reconocerlo, la ciencia, en cambio, “está definida por el no-éxito del esfuerzo para suturarlo.” (Lacan, 2003 [1965]. p. 840) Tal es el sujeto cartesiano que necesita del dualismo alma/cuerpo para establecer su lógica de funcionamiento. El recorrido teórico y conceptual de este término en Freud es basto, y se lo puede adoptar como guía del camino trazado en la edificación y en la profundización de la teoría psicoanalítica. Tanto a nivel conceptual como en el territorio de la clínica, la noción de trauma va diagramando cambios en la terapéutica y en el conocimiento sobre la conformación del sujeto, el síntoma, el inconsciente y la neurosis, entre otras ideas.

Es bien sabido que el tratamiento de la histeria dio lugar a gran parte de los hallazgos del psicoanálisis. Esta patología logra a lo largo de las épocas condensar, en su intento de explicación, mitos y creencias en torno al otro desconocido contenido en la mujer, el "continente oscuro" de Freud. Resulta paradigmático que sea gracias a la histeria - enfermedad "femenina" - que se genere el impasse de las categorías médico-psiquiátricas que intentan contemplar y poner al día su mirada en torno al sufrimiento mental. A fines del siglo XVIII la situación de sometimiento de las mujeres se cristaliza: relegadas al ámbito de lo doméstico y privado, plegadas a la historia de los hombres como un complemento funcional, ancladas a su destino orgánico, las mujeres "desaparecen", agobiadas por la lógica demoledora del Capital. Brujas, endemoniadas, portadoras de un gen defectuoso...: para el pensamiento de la época, era propio de su anatomía de mujer ser propensas a esta enfermedad misteriosa y provocadora, muchas veces subversiva. Era necesario - para hombres y mujeres - que se problematizara la relación entre ambos conceptos: "hombre" y "mujer", para que algo así como un Otro permaneciera vivo, y en ese movimiento la supervivencia del sujeto y lo social.

En su libro de ensayos *El sexo y la eutanasia de la razón* (2006a) Copjec explica que Freud evitó tener que elegir entre naturaleza orgánica o construcción social para definir al sexo. En cambio él se encuentra en un registro ontológico diferente que ubica el sexo como la imposibilidad misma de la relación-comunicación-presencia - recuérdese aquí el lema lacaniano: "la relación sexual no existe" -, es decir, el sexo como la falla de la significación: "...el punto es que el sexo es la incompletitud estructural del lenguaje, no que el sexo es incompleto en sí mismo." (p. 27) El sujeto, que habita al lenguaje como "límite", encuentra su propio límite en el sexo: debe ser femenino o masculino. Esta es la función del sexo, posibilitar el no-todo necesario del ser, la castración que habilita la función fálica. Lo indecible del sexo es lo que se describe más adelante como traumático, aquello que no es posible ser dicho porque nunca estuvo en el lenguaje.

Es en este acontecimiento - vinculado no a un padecimiento puntual de determinados enfermos sino a urgencias sociales e históricas - que cobra vida el psicoanálisis. Para entender mejor este proceso necesitamos entender y forzar a Freud a decir algo más en el camino recorrido, que va desde el proceder científico clásico a la construcción teórica de la metapsicología.

Freud adoptó la idea del *origen traumático de la histeria* de Charcot (1825-1893) médico neurólogo francés de gran prestigio. Él demostró, a través de la hipnosis, la naturaleza nerviosa de la enfermedad. Su desarrollo teórico fue el primero en afirmar que la histeria es producto de un trauma sexual, tanto en hombres como en mujeres (terminándose así con su dependencia de la anatomía femenina, como se había sostenido por tanto tiempo). Charcot es maestro de Freud entre los años 1885-1886 en la Escuela de Salpêtrière y su influencia es decisiva para el desarrollo, en Freud, de la idea de Inconsciente. Sin embargo, el sustancialismo médico, lleva a Charcot a sostener que la histeria es de origen hereditario. Esto fue cuestionado por Freud en una carta publicada a poco del fallecimiento de su maestro, donde concluye diciendo:

Tanto sobrestimaba Charcot el papel causal de la herencia que no dejó espacio alguno para la adquisición de neuropatías; asignó a la sífilis sólo un modesto lugar entre los «agents provocateurs», y no separó las afecciones nerviosas orgánicas de las neurosis con la suficiente nitidez en el campo de la etiología ni en ningún otro. (Freud, 1981 [1893]. p. 24)

Más allá de las críticas Freud sentía gran admiración por Charcot y le reconoce haberle devuelto a las pacientes histéricas cierta dignidad al considerar sus relatos y no descartarlos como mentiras.

Junto a Breuer (1842-1925, médico, fisiólogo y psicólogo austríaco, amigo y colega de Freud) Freud abandona la hipnosis en beneficio de la catarsis. La catarsis, denominada “cura por la palabra” por Anna O, implica la apertura a considerar un registro inconsciente del trauma que estaría generando el síntoma histérico. Este debe ser traído a la conciencia para desentrañar el recuerdo originario que dio comienzo a la enfermedad. El recuerdo y la palabra se conjugan en un diagrama complejo que lleva a la verdad (subjetiva). A partir de entonces podría decirse que la cura pasa a ser comprendida como la *búsqueda de una verdad*.

De esta forma, Freud comienza a trazar las líneas de una teoría del sujeto y no sólo de una terapéutica para tratar la histeria. La histeria en sí misma es transformada por Freud en un modelo metafórico del sujeto en conflicto (el sujeto como síntoma) a la búsqueda del *Otro trascendental*. Es Kant quien distingue el yo de la experiencia del yo de la conciencia o de la idea. El yo trascendental encuentra su alianza con lo universal; *previo al objeto*, organiza las percepciones de la experiencia mediante los conceptos puros guiando el proceso de conocimiento a través de la razón. Por estos motivos el yo de la conciencia es entendido como

el yo fijado a lo social ya que se estructura en el lenguaje, que establece la lógica de común acuerdo; lógica política, si se prefiere, la que funda la Ley. *Trascendente/ inmanente* es una distinción utilizada para hacer referencia a la superación de la materia acabada en sí misma a través de la abstracción de la idea. La dialéctica hegeliana romperá con la oposición *materialismo/ idealismo* al introducir “la sustancia como sujeto” o, como se viene trabajando en este texto, la negatividad del concepto en la reintroducción del objeto. Esto es lo que permite el acceso a la *materialidad - mot-ériálisme*, según Lacan - *del sujeto*, Tal es la perspectiva del referido psicoanalista francés.

El término *trauma* adoptado por Freud es usado, en un principio, en el marco de una conceptualización *económica* de la vida psíquica. Ya en “*Estudios sobre la histeria*” [1893-95] *Trauma* era el resultado de una “vivencia”, de un evento objetivo de la vida del sujeto que proporcionaba grandes montos de excitación al psiquismo que no lograba tramitar su elaboración o eliminación por los medios normales, lo que producía trastornos permanentes en la vida cotidiana de la persona. El *recuerdo* (representación) traumático estaba acompañado por un *afecto* que no había logrado “desahogarse”, por lo que, mediante asociación simbólica con el evento inicial, volvía insistentemente en forma de síntoma: “Si la reacción es sofocada, el afecto permanece conectado con el recuerdo”. (Freud y Breuer, 1978 [1893-95]. p. 34). El trauma era pensado en su registro inmanente. No era un acontecimiento abstracto sino un hecho concreto (o varios pequeños sumados) y personal de la historia del sujeto lo que desencadenaba un afecto traumático. Que desencadenara o no un trauma era un suceso absolutamente subjetivo, contingente, que dependía de la sensibilidad del sujeto.

Sin embargo, Freud no demora en distanciarse abismalmente de la idea de trauma o traumatismo expuesta por la pragmática médica. El uso que realiza de este concepto se alinea con las consideraciones de origen neurótico del *malestar* de la histeria. Esto significa que la histeria es una afección mental, sin origen orgánico, que puede clasificarse dentro de las llamadas enfermedades nerviosas. Según Freud y Breuer:

Tales observaciones parecen demostrarnos *la analogía patógena entre la histeria corriente y la neurosis traumática*, y justificar una *extensión del concepto de «histeria traumática»*. En el caso de la neurosis traumática, la causa eficiente de la enfermedad no es la ínfima lesión corporal; lo es, en cambio, el afecto de horror, el *trauma psíquico*. (Freud y Breuer, 1978 [1893-95]. p. 31)

A su vez Freud resignifica el origen sexual de la histeria. A esto refiere la *Teoría de la seducción*: en ella el origen de la neurosis sería un abuso sexual sucedido de hecho, aunque la

perspectiva de la experiencia psicoanalítica ya impone una característica singular. El trauma puede ser descompuesto en dos momentos:

...en una primera escena, llamada de seducción, el niño sufre una tentativa sexual por parte de un adulto, sin que ésta despierte en él excitación sexual; una segunda escena, a menudo de apariencia anodina, y ocurrida después de la pubertad, evoca, por algún rasgo asociativo, la primera. (Laplanche y Pontalis, 2004. p. 449)

Freud entiende que el hecho traumático sucede en la infancia pero es sólo a través de la posibilidad adulta de resignificarlo y transformarlo en un acontecimiento pasible de ser sexualizado cuando el trauma adquiere todo su valor estructurante. El mecanismo psíquico descrito es el siguiente:

el acontecimiento traumático desencadena, por parte del yo, en lugar de las defensas normales habitualmente utilizadas frente a un acontecimiento penoso (por ejemplo, desviación de la atención), una «defensa patológica» (cuyo modelo es, entonces, para Freud la represión), la cual actúa según el proceso primario.” (Laplanche y Pontalis, 2004. p. 449)

De todas formas, en la Teoría de la seducción, logra verse un corrimiento de la idea tradicional de trauma en Freud. Ya no se trata exclusivamente de un padecimiento físico y externo sino que el conflicto se genera en el recuerdo del episodio traumático infantil, obligando al sujeto a ubicarse en la historia y hacerse de un relato personal de su vida (lo que luego llamaremos *La novela familiar del neurótico*). Por lo tanto, ya es posible hablar de *sufrimiento psíquico*.

Paralelamente, Freud dejará el método catártico y la hipnosis en beneficio de la asociación libre, técnica propia del psicoanálisis: la idea de sugestión propuesta por Bernheim (neurólogo francés, profesor en la escuela de Nancy) está estrechamente ligada al hipnotismo y consiste en implantar una representación ajena en el cerebro de otra persona sin que ésta concientice que no le pertenece. En 1888-89 Freud escribe el prólogo del libro *“De la sugestión y de sus aplicaciones a la terapéutica”* (Bernheim, 1887) exponiendo sus argumentos positivos sobre el uso de la hipnosis. Pero en 1890, en su ensayo *“Tratamiento psíquico (Tratamiento del alma)”*, comienza a intuir la relevancia de lo que en ese momento llama “resistencia” o “desobediencia a la sugestión”, concluyendo lo siguiente:

Hay perspectivas ciertas de que el moderno tratamiento anímico, consciente de su meta, que representa un renacimiento de viejos métodos terapéuticos, pondrá en manos

de los médicos armas todavía más poderosas para la lucha contra la enfermedad. Los medios y los caminos para conseguirlo estarán signados por una intelección más honda de los procesos de la vida anímica misma, intelección cuyos primeros pasos se basan justamente en las experiencias hipnóticas. (Freud, 1979 [1890]. p. 132)

Asimismo, Breuer y Freud llegarán a la conclusión de que la escisión de la conciencia y el estado hipnoide son inherentes a la histeria, lo que no posibilita la asociación necesaria para la abreacción:

Pues bien; mientras más nos ocupábamos de estos fenómenos, más seguro se volvía nuestro convencimiento de que *aquella escisión de la conciencia*, tan llamativa como *double conscience* en los casos clásicos consabidos, *existe de manera rudimentaria en toda histeria; entonces, la inclinación a disociar y, con ello, al surgimiento de estados anormales de conciencia, que resumiremos bajo el nombre de «hipnoides», sería el fenómeno básico de esta neurosis.* (Freud y Breuer, 1978 [1893-95]. p. 37)

Por otro lado, la catarsis no logra prescindir del todo de la sugestión hipnótica, por lo que también es dejada de lado. La teoría del trauma inconsciente como origen de la histeria modifica el tratamiento: es necesario un juicio consciente de los eventos traumáticos. Es por esto que Freud sigue el camino de la palabra como posibilidad equivalente de la representación psíquica (lo que Lacan formulará luego como el significante) a través de la asociación libre:

...la palabra «libertad» no debe tomarse en el sentido de una indeterminación: la regla de la asociación libre tiende ante todo a suprimir la selección voluntaria de los pensamientos, es decir, en la terminología de la primera tópica freudiana, a eliminar la intervención de la segunda censura (situada entre el consciente y el preconscious). De este modo se ponen de manifiesto las defensas inconscientes, es decir, la acción de la primera censura (situada entre el preconscious y el inconsciente).

(...)

Finalmente, el método de las asociaciones libres tiene por objeto poner en evidencia un determinado orden del inconsciente: «Cuando se abandonan las representaciones-fin" [Zielvorstellungen] conscientes, el curso de las representaciones pasa a ser gobernado por representaciones-fin ocultas» (Laplanche y Pontalis, 2004. p. 36)

Más adelante Freud abandonaría la Teoría de la seducción. Ya en el "Manuscrito M" [1897], en una carta enviada a Fliess (1858-1928, médico psicólogo polaco, amigo íntimo de Freud), comienza a elaborar la tesis de la relevancia de las *fantasías* en los procesos psicopatológicos de la histeria. Allí explica la formación de las fantasías y cómo éstas entran en vínculo con la *represión*, originando el síntoma:

Mediante la formación de tales fantasías (en períodos de excitación), cesan los síntomas mnémicos. A cambio, están presentes poetizaciones inconscientes, que no sucumben a la defensa. Si ahora crece la intensidad de una de estas fantasías a punto tal que no pueda menos que conquistarse el acceso a la conciencia, la fantasía sucumbe a la represión y se genera un síntoma por esforzamiento hacia atrás {Rückdrangung} desde ella sobre los recuerdos constituyentes. (Freud, 1979 [1897]. p. 293, 294)

Freud terminaría por reconocer al conflicto psíquico inconsciente como etiología de la histeria, otorgándole mayor fuerza al papel que juegan las *fantasías* en los procesos mentales.

Trauma - La fundación del sujeto.

En este apartado presentaremos la *dialéctica del reconocimiento*: trataré de definir la noción de trauma y pulsión de muerte para entender cómo se inaugura, junto con el lenguaje, la dimensión negativa de la falta. Para ello haremos referencia al Edipo lacaniano y a la lógica del deseo en Hegel.

En "*Más allá del principio de placer*" [1920] Freud retoma el estudio de las neurosis traumáticas. La guerra era el contexto imperante de la época: el terror y el sin-sentido, la emergencia por dar explicación y contener a las víctimas del horror. En este trabajo, a través de la revisión de cierto tipo de acontecimientos, como los sueños y lo que se describirá como *compulsión a la repetición*, Freud cuestiona el monopolio del *Principio de placer* en el proceso primario. Dicho concepto describe un mecanismo de compensación económica de la energía que tiende hacia un equilibrio interno, donde, al displacer generado por el incremento de la excitación, se lo contrarresta con su antagonista equivalente (el placer) en la satisfacción de cierta pulsión. Por otro lado, el proceso secundario se encuentra regido por el *Principio de realidad* que le significa al sujeto una instancia de acuerdo y conciliación con la norma social. Es por esto que la pulsión deberá sublimar su meta y postergarse, sin resignar la ganancia final.

La introducción de la idea de *pulsión de muerte* provee al sujeto de una lógica dialéctica que le brinda al psiquismo un origen metafórico potente. Según esta idea, existe un estado primordial, una "infancia" pulsional, de naturaleza orgánica. Esta energía proviene de la materialidad absoluta del cuerpo, de la vida orgánica, y pretende reproducir un estado anterior: la muerte. Una pulsión sería "la exteriorización de la inercia en la vida orgánica" (Freud, 1979 [1920] p. 36) Se trataría de energía no ligada a una representación, por lo que no sería posible

que la pulsión eventualmente sea conducida por el Principio de realidad a formas sublimadas de satisfacción. La *libido*, por el contrario, sería la energía sexualizada o *metaforizada*. Energía que se enlaza con un sentido, que logra inscribir al cuerpo en el registro de lo simbólico. Cabe destacar que, en esta misma línea, Giorgio Agamben llama *nuda vida* a la pragmática vital que debe ser excluida para que la *política* pueda ser fundada. Retoma viejas categorías griegas que distinguen distintos registros de lo que hoy llamamos “vida”: existe un concepto que separa la vida natural (*zoé*) de la vida en colectivo (*bíos*), este último destinado a nombrar modos de vida calificados como la filosofía, la política o el placer. Por política debemos entender aquí Lenguaje o Teoría, “estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en el que se cumple la articulación entre el viviente y el logos” (Agamben, 1998, p. 17) Según Agamben: “Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva” (Idem, p.18)

En *Más allá del principio de placer*, el *trauma* es definido como el efecto producido por hechos inesperados del orden del terror que generan un desborde psíquico y, ante el retorno perpetuo de lo que no pudo ser introducido en una red de sentido, el intento inútil de restitución de cierto control. Esto es a lo que Freud llamó *compulsión a la repetición*, característica constitutiva de la pulsión de muerte. Freud distingue dicho mecanismo de la regulación establecida en el Principio de placer. Este último no puede más que generar placer, por lo tanto, es necesario introducir un nuevo factor que logre explicar la existencia de un acontecimiento en donde el psiquismo es movido constantemente a reproducir un estado que sólo genera malestar, como es el caso de la escena traumática.

Para el psicoanálisis lacaniano, la *pulsión de muerte* es el elemento fundamental para la articulación de una noción de *reconocimiento*. Para ello es necesario que Lacan retome la idea: sugiere que *toda pulsión es pulsión de muerte*. Niega así la pulsión de vida y su función unificadora para entenderla en otro sentido: su función es narcisista y trata de vincular al sujeto a un otro que sólo puede ser *alter-ego*, o sea, imagen de lo mismo. En este sentido, redefine la pulsión de muerte ya no como lo que empuja de vuelta hacia la inercia de la vida orgánica sino como lo que completa imaginariamente el yo. Safatle afirma que es el propio concepto de *muerte* lo que se modifica en Lacan: es ahora suspensión del poder organizador de lo Simbólico, fragmentación de las energías no ligadas bajo la forma imaginaria del yo o identificación plena con la cosa. “En verdad, él [Lacan] quiere salvar la fuerza de lo negativo

como función ontológica de lo que hay de real en el sujeto sin, con esto, ser obligado a entrar en un cortejo propio al deseo bruto de muerte.” (Safatle, 2006. pp. 276, 277)

Para avanzar un poco más en la comprensión del concepto de *trauma*, es necesario pensar que lo que construye la singularidad del mismo es la *relación dialéctica* entre un soma primitivo y el ser, en el sentido de aquello a lo que los griegos llamaban “alma” - el "antepasado" del *cogito* cartesiano, en tanto modelo que sigue la razón para alcanzar la verdad. Es entonces cuando entre la vida y la muerte debe construirse un *tercer punto discordante* que genere un corte que permita distinguir la vida de la muerte.

Esta relación es la que Lacan describe cuando retoma el Complejo de Edipo freudiano. En primer lugar, destaquemos que la introducción del niño en el Edipo es la socialización de la vida del niño, su entrada al universo simbólico, lo que Lacan describe como la *función normativa* del Edipo. Esta función normativa es la función paterna por excelencia y su papel es estructurante; lo primero que hace es prohibir a la madre. Esta es la ley primordial: la prohibición del incesto. Es la metáfora del movimiento exogámico desde el núcleo primario hacia lo social. Entiéndase por tal a la prohibición de la satisfacción real del impulso. El padre prohíbe la satisfacción en lo real.

En el Edipo se ven conjugados dialécticamente los tres planos: real, simbólico e imaginario. La *castración* es de orden simbólico y hace referencia al sujeto dividido por el lenguaje, el *sujeto de deseo*, que es la relación misma entre la tensión producida por lo real del cuerpo y la inconsistencia de éste con el cuerpo imaginario. Para Lacan el deseo siempre se dirige hacia el Otro, y el falo ("lo que al otro le *falta* que yo tengo", o "lo que a mí me *falta* que el otro tiene") es el elemento imaginario que me permite acceder a él. (Lacan, 2010 [1957-58])

Asimismo, a través de la tragedia edípica el niño logra acceder a la lógica del deseo. Lo que sucede con el deseo es bien distinto al placer o al goce. El deseo es la no concreción de la plenitud de la satisfacción, es la inconsistencia entre el placer/ goce y su meta, lo que constituye un excedente que siempre es movido a investir el mundo y llenarlo de sentido, mientras que el *goce* es la constante búsqueda de la transgresión de la Ley al fusionarse al objeto. La realización del goce sería la muerte del sujeto en la plenitud narcisística del *Superhombre* nietzscheano: el sujeto no castrado. Por este motivo se dirá que el deseo es siempre deseo del Otro, entendiendo a ese Otro como trascendental y abstracto, como Ley, Lenguaje o Verdad. Esa ausencia constitutiva es esencial para entender la ontología del psicoanálisis. El sujeto lacaniano está atravesado por el lenguaje, lenguaje que le dice de su

verdad como sujeto castrado por la imposibilidad de acceso pleno al Otro. El deseo es esa falta, o también, desear es desear la falta.

Al respecto, Safatle (2012) expone la idea hegeliana de deseo, que es la idea-madre del deseo para el psicoanálisis, central en el trabajo de Lacan.

La referencia del *deseo como falta* encuentra sus orígenes en Platón, pero esta idea en Hegel gana una nueva dimensión. Para Hegel el deseo es el primer grado de la conciencia de sí. Esta nace con la intuición de una falta representada en el objeto. El objeto es el otro del sujeto, que es, sin embargo, sentido como propio pero ausente. Si la naturaleza del sujeto es la falta, entonces el objeto será determinante y esencial. Dicha paradoja sólo puede ser salvada por la conciencia, que no es exactamente un ser, sino una actividad (un movimiento). Este funcionamiento es trascendente y lo encontramos en las bases de la dialéctica. El deseo no es un sistema acabado en sí mismo, sino que en su negatividad se supera:

El deseo es la certeza de sí mismo alcanzada en la satisfacción del deseo [...] sólo condicionados por el objeto, pues la satisfacción ocurre a través de suprimir a ese otro; para que pueda suprimirse, ese Otro debe ser. La conciencia de sí no puede así suprimir el objeto a través de su relación negativa con él, ya que esa relación antes reproduce el objeto, así como el deseo (Hegel, 1807). (Safatle, 2012. p. 39)

La no existencia del Otro no es posible en una ontología que sólo puede ser si integra a su opuesto negativo. Se trata de un régimen de existencia que niega la cosa en beneficio de la idea trascendente pero que, al hacerlo, paradójicamente, afirma su creencia en la cosa. Esta es la *metafísica de la negatividad* presente en el concepto de deseo. A su vez, este es el fundamento de todo dualismo, donde siempre un concepto comprende al otro. Lo opuesto al yo es el *otro*, pero la nulidad del yo es el *no-yo*.

Para introducir la noción de trauma en la lógica del *reconocimiento* podemos afirmar, inicialmente, que es a partir de ella que se "origina", en el sujeto, el registro simbólico: mediante la inscripción o atravesamiento simbólico de la materia orgánica, que sólo es posible a través de su negación que, al mismo tiempo que la descarta, la constituye en condición de posibilidad. Sólo a través del horror generado por la constatación de la cosa en uno es posible la negación que lleva a la superación de la conciencia. Pero esa negación inaugura, al mismo tiempo que la ontología positiva del concepto, la negatividad de la cosa, pero no es posible hablar de esta negatividad sino a través del concepto.

La conciencia de sí es entonces el mecanismo por el cual el sujeto logra, a través del deseo, volverse objeto y procurarse a sí mismo. Pero es necesario concluir que dicha tarea es en un

punto imposible y es necesario que así sea. Entre el sujeto de deseo y su Otro-objeto hay un abismo irreconciliable. Es por esto que se dirá que en la filosofía de herencia hegeliana - y esto incluye al psicoanálisis, aunque la discusión de si éste es filosofía o no es un asunto que no llevaremos adelante aquí - el sujeto deja de ser una entidad completa y la subjetividad se distancia de la identidad.

Mito y verdad.

Buscaré caracterizar ahora la diferencia que establece Lacan entre saber y verdad, para desarrollar cómo la verdad se configura negativamente en la lógica del reconocimiento. Para entender el trabajo de Lacan será necesario hacer referencia a la dialéctica del amo y el esclavo. Asimismo, abordaremos la relación entre el mito y la ciencia para presentar una línea lógica de trabajo entre el trauma, el mito y la verdad.

El trauma es un "daño necesario" para la fundación del sujeto, para postular su verdad. La noción de *verdad* en el psicoanálisis lacaniano debe ser entendida en un régimen negativo. Lacan afirma que "no hay metalenguaje" con el objetivo de explicar esta idea: "ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo." (Lacan, 2003 [1965]. p. 846) Dicha falta es lo que constituye la represión originaria, inconsciente, causa de sujeto. Este acontecimiento sólo podría ser narrado, semi-dicho [*mi-dire*], a través del mito ya que la verdad necesita, al igual que el sujeto, de una consistencia que sólo puede prevalecer en la ficción. Podemos constatar en Freud esta necesidad en los distintos *mitos* que usa para contar el drama del neurótico.

En la interpretación que realiza el psicoanálisis sobre los mitos, Rancière hace mención del retorno del pensamiento moderno hacia cierto "desenfreno existencial". Existe una reconciliación con la idea de que lo propio del saber es la relación entre lo que se sabe y lo que no se sabe, que siempre es fuente de sufrimiento. Esto es lo que hace a la esencia de la tragedia: el conflicto generado por la convivencia del *logos* y del *phatos* representada en el héroe trágico. En este sentido propone al pensamiento como una enfermedad del viviente, fuente constante de dolor: "El psicoanálisis es inventado en ese punto donde la filosofía y la medicina se colocan recíprocamente en causa para hacer del pensamiento una cuestión de enfermedad y de la enfermedad una cuestión de pensamiento." (Ranciere, 2009 [2001]. p. 26)

Específicamente, sobre el vínculo del mito con la verdad, en psicoanálisis, lo importante es establecer el nacimiento del sujeto a través de la conciencia y el pensamiento. Es necesario establecer un corte violento que distinga un antes inmaduro del sujeto y un después maduro. Sólo de esta forma, mediante la ilusión de un sujeto unificado en su madurez, puede estructurarse el mundo de la idea, a lo cual añadiremos que es gracias a la idea que el sujeto logra su unidad. Por lo tanto, cabe aclarar que el sujeto nace ya inmerso en un universo de sentido que lo antecede: lo social mismo.

... esta *falacia* es el punto constitutivo de una teoría: el sujeto como una potencia capaz de *reprimir*, metaforizar y poner en lenguaje, capaz de pensar, capaz de objetar su cuerpo y su vida, es un axioma del lenguaje y de la teoría. Pero, paradójicamente, este axioma necesita un *antes* mítico ... (Núñez, 2013a, p. 8)

La relación del mito con la verdad se distingue de la relación del saber con la ciencia. Según Lacan, la ciencia quita la función del sujeto de la relación entre significantes, o de la relación entre un sujeto y su otro. Para comprender esta idea sería necesario explicar la diferencia, en Lacan, entre saber y verdad. Así lo explica en la configuración de la *dialéctica del amo y del esclavo*: el esclavo posee un saber-hacer del cual el amo pretende apropiarse. Este saber transmisible es la *episteme*, de la cual el amo buscará extraer su esencia. “El saber es el medio del goce”: dicha afirmación hace alusión a una pérdida en la repetición descrita por Freud como *compulsión a la repetición*. El goce sólo puede producirse desde la negatividad que lo define inicialmente. Al “rasgo unario” del goce - este primer momento más elemental del significante que no se significa más que a sí mismo - se le articula un nuevo significante originando una cadena de significantes que se orienta en un “sentido oscuro”: la verdad. Estas articulaciones significantes llenan el vacío y logran la perpetuación del sistema del goce en la medida en que la verdad es, precisamente, la imposibilidad del goce.

Lacan hará referencia en su texto al *significante amo* y al *cuerpo del esclavo* para aludir a la tensión, ya mencionada, entre la vida que fluye sin razón y el sentido del lenguaje que “interpreta” o “invierte” la vida. La función del *significante amo* es la de representar a un sujeto. Esta responde a la lógica hegeliana del sujeto siempre-ya presente. Dicha función está presente desde el comienzo “sólo que el sujeto al que representa no es unívoco. Está representado, sin duda, pero también no está representado” (Lacan, 2010 [1969-70] p. 93). Paradójicamente, el sujeto sólo encuentra su verdad a través de su otro: el cuerpo del esclavo encarna aquí la pérdida del cuerpo del goce; cuerpo que ha sido expropiado-perdido a pesar de sus intentos de conservación para mantener vivo el acceso al goce. Ahora ese cuerpo es el lugar donde se inscriben todos los significantes.

En el Seminario 17 Lacan expone cómo el sujeto representado en la figura del significante amo condiciona la manera de entender la represión: el sujeto está presente desde el origen. Es el cuerpo el que nace y debe ser socializado o, en otras palabras, inscrito en el régimen de representaciones. La vida debe ser socializada. Para Lacan la represión esconde la verdad del amo, aunque desde un principio esa verdad esté negada al saber. Este saber estará constituido en un comienzo únicamente por un sólo significante que se representa a sí mismo: el significante amo. Más adelante todo saber producido será capitalizado por el significante amo en un orden de significaciones interrelacionadas. Hay sujeto desde el comienzo constituido por el amo, único significante.

El *saber* del amo se constituye con leyes distintas a las del saber mítico, y se emparenta al saber de la ciencia:

La A que se escribe una vez puede ser significada por su repetición como A. Ahora bien, esta posición es estrictamente insostenible, constituye una infracción, con respecto a la función del significante, de la regla siguiente, que todo puede significarlo salvo a sí mismo, sin lugar a dudas. (Lacan, 2010 [1969-70] p. 95)

Para el psicoanálisis, la dinámica de la verdad entra en otro registro que el de la ciencia. Necesita del otro para ser, o sea, necesita de un régimen de significantes entramados y metaforizados. El amo domina el goce a través del saber, el saber como medio del goce. El goce, producción del esclavo-cuerpo, domina al amo, por lo que éste debe excluir el goce. Este saber sobre el goce es un saber sobre la verdad, que siempre es la verdad del amo, verdad que permanece reprimida. La verdad del amo es que éste es castrado. Es por todo esto que el saber ocupa el lugar del goce, o sea, está *en lugar* de éste: “El propio sujeto, histérico, se aliena por el significante amo como sujeto al que este significante divide (...), este sujeto que se opone a hacerse su cuerpo.” (Lacan, 2010 [1969-70] p. 98)

Safatle (2006) afirma que no se trata de reducir la verdad a la ficción sino de entender que “la verdad sólo puede aparecer como comportamiento negativo en relación al establecimiento de la positividad del saber – una negatividad cuya evidencia sería producida por la metáfora.” (Safatle, 2006. p. 107) En este sentido, que la verdad tenga estructura de ficción hablaría de la imposibilidad constitutiva de ésta.

Para el psicoanálisis, según Lacan, la búsqueda de la verdad tendría un sentido análogo al del síntoma de la histérica. Una teoría tiene por delante una tarea ética y política que hace a la reflexión. Por lo tanto se dirige siempre hacia la crítica en la superación de sí misma,

acontecimiento propio de la dialéctica. Su destino es movimiento: lo importante es el *verbo*, la acción continua que direcciona la práctica, un rumbo marcado por el acceso al conocimiento.

En el marco de la relación del saber y la verdad en psicoanálisis, la verdad de una teoría no está determinada por el grado de apego descriptivo a la cosa. Eso sería más bien del orden de la ciencia empírica, adscripta a una relación de plenitud de la teoría con el objeto, propia del conocimiento científico que forcluye al sujeto, haciendo del mundo un lugar de cosas en sí - destruyendo la potencia metafórica del significante y su relación con la verdad. Es la creencia en un conocimiento positivo capaz de guiar al mundo rumbo al progreso y el desarrollo; la idea de la ciencia como agente de la libertad y la democracia:

[El trauma] No es real y tampoco imaginario, es una operación conceptual, y su estatuto es trascendental, el de una metáfora cuya verdad está en su necesidad y no sencillamente en el asunto burdo de su existencia o inexistencia. Trauma es la potencia negativa del concepto y, por tanto, una crítica implícita a la opaca violencia positiva de la cosa o a la fluida tranquilidad afirmativa de la fantasía o la imaginación. (Núñez, 2013a, p. 8)

La mecánica científica encuentra su correlato antagónico en las teorías posmodernas. Estas pretenden anular los grandes saberes y toda posibilidad categorial y declarativa del axioma en nombre de las libertades individuales, de las identidades performáticas y de la democracia comunicativa.

En este sentido, podría afirmarse que el psicoanálisis, como teoría, conserva su potencia emancipadora en la calidad de una teoría del sujeto, donde la sexualidad es el enlace metafórico que introduce al cuerpo en lo social: posibilita la interpretación y la narrativa. Para lograrlo debe apartarse de las pretensiones clínicas sustancialistas que realizan lecturas literales de ideas como castración, libido, trauma, etc. y volver a pensarse en el registro de la *metafísica negativa*. Alejarse de la mirada gozosa posmoderna, que postula que ya no hay *niño, mujer u hombre* como categorías abstractas - y tampoco sexualidad, como metáfora de la subjetividad - sencillamente porque no puede haber Teoría ni Verdad, y que, por este motivo - para ser rigurosamente "democráticos" y "efectivos", y para contemplar la diversidad del mundo - sería necesario construir *varios psicoanálisis*. "*Sólo hay cuerpos y pragmatismo. Hay mujeres y hombres, hay masculinidades. Hay feminidades, tantas como mujeres en el mundo. Hay sujetos y sujetas. Ya no hay más Sujeto*", dirán.

Continuando con esta referencia al pensamiento posmoderno, podría decirse que el lenguaje se fundiría en el campo de lo inmanente, produciéndose una "catástrofe de lo social"

(Núñez 2014). Sólo objetos con sus leyes inmanentes en libre circulación, objetalización que anula la posibilidad del sujeto de emanciparse y separarse de esta lógica al pensarse.

En lo que refiere a su relación con el saber, el psicoanálisis debe lidiar con la imposibilidad de lo Real - en tanto *imposible de ser simbolizado*. Es por esto que las ideas trabajadas y su pretensión de verdad no responden a cuán fielmente logran éstas describir el mundo objetivo de las cosas. La cercanía o relación de la teoría con la verdad tiene que ver con una convicción, con una intención política, con una idea de justicia o, siguiendo a Michel Pêcheux, con una ideología. En este sentido, siguen un régimen de necesidad en relación a aquello que defienden:

Una teoría filosófica sabe que su inconsistencia es un rasgo constitutivo, y también sabe que esa misma inconsistencia es lo que le permite situarse en un punto de superación o crítica (...) Una teoría es una interpretación en tanto que interpretación, una interpretación que se sabe interpretación. Una teoría debe entenderse como un esfuerzo crítico. (Núñez, 2013. n°69, p. 8)

Reconocimiento: entre lo social y lo individual.

En psicoanálisis, no es posible oponer las nociones de social e individual como esencialmente contrarios, en la medida en que ambos configuran la posibilidad *social* de pensar el antagonismo entre lo social y lo individual, o mejor dicho, entre lo público y lo privado.

Según Núñez (2010), la representación *pública* implica siempre una “usurpación” de la palabra que pretende la tarea imposible de “hablar en nombre de todos”. En tal sentido, lo público no sería la sumatoria de los intereses privados sino la Ley que estructura y organiza al colectivo, aquella que transforma a la masa en sociedad. A esta Ley fundante los griegos la llamaron *logos* y los latinos *ratio*. Por consiguiente, lo público es el ámbito por excelencia de la política. Por otro lado, lo *privado* queda circunscripto a los intercambios y a los intereses parciales, dinámicas propiamente imaginarias.

En este punto, no podemos más que afirmar que la conciencia o el Yo hacen alusión al ámbito de lo público, ya que no responden a la singularidad del individuo, a sus gustos o predilecciones, a su historia personal intransferible, etc, sino que son el lugar mismo en donde estas características individuales pueden ser dichas, pensadas y cuestionadas: “Lo público es la Ley que organiza lo privado.” (Núñez, 2010. p. 102)

Todos los intentos de la filosofía moderna occidental, desde sus orígenes griegos hasta la actualidad, tratan de la fundación de lo social. Nociones como *Sujeto*, *Conciencia*, *Yo*, etc. no aluden a otra cosa que a la posibilidad de transformar la vida individual en una organización colectiva. En otras palabras, el sujeto es la relación misma entre la Ley social y la vida privada. Ahora bien, en continuidad con la filosofía hegeliana, el psicoanálisis lacaniano entiende que es necesario operar una *reconciliación* entre ambas ideas, público y privado, en el sujeto. Esta reconciliación se daría en el ámbito del *reconocimiento*, que es la dimensión de la existencia de las cosas que se relacionan al Otro.

La acción que se experimenta es la que provee al reconocimiento de un resto no traducible: lo real de la acción. En el acto está contenida la experimentación de una escisión entre la singularidad del sí mismo, lo privado, y la posición universal de la conciencia, lo público. Por lo tanto, el reconocimiento de la relación de necesidad entre lo singular y lo universal “es momento necesario para la constitución de la razón en su dimensión *práctica*.” (Safatle, 2006. p. 262)

Como sucede con el deseo, es necesario el extrañamiento del sujeto con respecto al proceso de desdoblamiento que reconoce un núcleo de objeto en sí mismo, *lo Otro de sí*. Este momento es estructurante y su reconocimiento es la reconciliación con lo contingente del ser, el punto donde el sujeto y lo real se tocan. La *reconciliación* implica entonces la no reducción del sujeto a lógicas puramente intersubjetivas. Tal es la condición de posibilidad paradójica para la continuación, en Hegel, del proyecto kantiano de razón pura.

Habiendo realizado el recorrido anterior sobre el pliegue público que conforma el ámbito de lo privado ¿cómo pensar una terapéutica acorde? ¿cómo pensar la clínica? Mencionemos ahora a un autor que trabaja en ese horizonte. En *Psicoanálisis y la Gestión Neoliberal del Sufrimiento* (2014) Dunker postula la noción de sufrimiento como el articulador discursivo que direccionaría el camino de las políticas públicas de salud. A pesar de su relevancia, el sufrimiento, que no puede ser entendido más allá de las condiciones concretas de vida de las personas, no lograría, dentro de la lógica del funcionamiento del mercado, una semiología propia que permita construir una psicopatología acorde. En respuesta a esto, Dunker propone la construcción de un cuerpo conceptual y clínico de las nociones de sufrimiento, síntoma y

malestar, con el psicoanálisis como marco teórico. Afirma que la noción de sufrimiento es lingüística y discursivamente dependiente de la idea de narrativa.

Las *narrativas del sufrimiento* localizan su causa en el relato que el sujeto hace de su experiencia, o sea, es en el discurso sobre sí mismo donde se ubica causa y efecto del sufrimiento. Es por esto que habla de operaciones meta-diagnósticas. La articulación del sufrimiento como narrativa y la teoría del reconocimiento es establecida a partir del punto donde el meta-diagnóstico o la expresión del sufrimiento en primera persona es desoída, generando “efectos persistentes en términos de violencia” que retornan en lo real. Esto es, se forcluye el relato de sí y, por consecuencia directa, se anula al sujeto: “el sufrimiento siempre responde a un déficit de reconocimiento, sea desde el punto de vista de los actores imaginarios, del Otro simbólico o de los actos reales.” (Dunker, 2014. p. 12)

Dunker describe cuatro narrativas vinculadas a las causas del sufrimiento: la pérdida del alma, la violación de un contrato, la intrusión de un objeto y el desmembramiento de la unidad del espíritu. Según el autor, estas cuatro narrativas se articularían con la conceptualización lacaniana de *objeto a*, más específicamente con la lógica de la fantasía.

La vinculación entre sufrimiento y relato (narrativa) retoma la *verdad como ficción*. Gracias a esta estructuración se entiende necesario interpelar al sufrimiento e introducirlo al campo de significación del psicoanálisis, y esto implica la escucha del Otro, o lo que es lo mismo: el reconocimiento.

Aquí sería donde sufrimiento y trauma se tocan. La narrativa de sufrimiento trae consigo el mito individual del sujeto sobre sí mismo. Allí se alojaría la verdad del sujeto del mismo modo en que, para el psicoanálisis, la verdad es dicha a través de mitos de la literatura clásica. Como ya vimos, hay un registro de indecibilidad necesario para que la narración y la verdad afloren, que es estructurante de esa verdad y que la compone en un complejo dispositivo que mencionaremos a continuación.

Rescatar cierto registro traumático.

Llegamos al punto en que el Psicoanálisis es convocado. Al punto en que la necesidad y el deseo de testimoniar se inscriben en una insistencia en dirección al propio dolor, al propio sufrimiento y a la imposibilidad de alienarse de esas experiencias como ajenas e impropias. Reconocerse en el propio decir, como si en el propio acto de habla, se conjugasen acción y discurso, cuerpo y lenguaje, y el sujeto del testimonio se expusiese a su propio descentramiento, al propio desconocimiento y a la propia negación de una temporalidad cronológica y crónica, propia de la historia, de los hechos y de la objetividad (Endo, 2010. p.160)

Como ya vimos, a través de la introducción del reconocimiento es posible pensar en el trauma como un modelo ontológico que va más allá de las neurosis traumáticas producidas por algún acontecimiento terrorífico en la vida de una persona. El trauma no sólo cumple un papel estructurante para el sujeto sino que diversos autores utilizan este concepto para comprender fenómenos de la sociedad de nuestro tiempo.

Márcio Seligmann-Silva expone cómo la *catástrofe* no es un elemento aislado y excepcional de la historia: lo que podría ser entendido como Real es parte cotidiana de nuestras vidas. En este sentido, junto con otros autores, sigue la concepción de *la historia como trauma*, noción que acarrea la herencia ineludible del materialismo dialéctico de Marx. Para Seligmann-Silva el historiador trabaja, al igual que el psicoanalista, en favor de la liberación del dominio que ejerce sobre nosotros un suceso del pasado que escapa de nuestro control: “ese pasado debe ser incorporado dentro de una memoria arrojada ahora también para el futuro – dentro de una memoria que posibilite la narración, diría Benjamin. El pasaje de lo “literal” para lo “figurativo” es terapéutico.” (Seligmann-Silva, 2000. p. 89) A partir de entonces, la escritura de la historia es una tarea transferencial, no objetiva. Se trata de construir una ficción con alcance de Verdad para decir la historia.

Aquí resulta crucial introducir la idea de *testimonio* en relación con el arte:

Como una forma de relación con los acontecimientos, el testimonio parece estar compuesto de pequeños fragmentos de memoria que fueron oprimidos por las ocurrencias que no estaban entendidas como comprensión o recuerdo, hechos que no pueden ser contruidos como saber ni serán asimilados por completo a la cognición, eventos en exceso en relación a nuestros cuadros referenciales.

Lo que el testimonio, entonces, no ofrece es un discurso completo, un relato totalizador de esos acontecimientos. En el testimonio, el lenguaje está en proceso y en ensayo, él no se tiene a sí mismo como una conclusión, como constatación de un veredicto o como saber en sí transparente. El testimonio es, en otras palabras, una *práctica* discursiva, en oposición a una *teoría*. (Felman, 2000 [1991]. p. 18)

Shoshana Felman afirma que la época contemporánea está signada por el testimonio debido a la convivencia sostenida con la catástrofe que deja como consecuencia un real indecible y la necesidad de representarlo de alguna forma. Según Felman, definir nuestro tiempo como la era del testimonio implica una crisis de la verdad. En este sentido se dirá sobre la representación que su anclaje universal queda anulado, por lo que será necesario un pasaje de la palabra a la imagen. La idea de testimonio logra capturar lo indecible entre la experiencia pura, los fragmentos de memoria y la posibilidad narrativa (el relato).

El arte es una forma de relato singular. En él también pueden verse nacer y encarnarse, en representaciones estéticas singulares, formas nuevas e impensadas del sufrimiento. Según Safatle (2006) el estrecho vínculo entre el psicoanálisis y el arte se debe a la posibilidad que brinda este último de revelar el pensamiento presente en la forma estética. Freud entiende que detrás de la obra se encuentran los deseos velados del artista, por lo que el arte es absolutamente permeable a la interpretación psicoanalítica; de ahí el tratamiento del acontecimiento artístico como un texto, donde pueden analizarse sus contenidos semánticamente.

Siguiendo a Lacan, Safatle sostiene que la reflexión sobre el pensamiento psicoanalítico en el arte tiene sentido en la medida en que “la formalización estética puede proporcionarnos protocolos para un pensamiento de lo que se presenta como resistencia a la apropiación conceptual y a la repetición fantasmática” (Safatle, 2006. p. 269) En este sentido, Lacan se distancia de Freud en el punto en donde, según el juicio freudiano, el material estético sería cristalino para el análisis, ilustrando de manera original sus conceptos. Lacan entiende que en el arte se da una *formalización estética* y un *modo de subjetivación* particular que tiene como especificidad la consideración de la irreductibilidad del objeto estético. Coincidiendo con la posibilidad del recurso del *testimonio*, para Lacan “el arte podría nombrar lo que no se deja ver, al mismo tiempo que guarda su opacidad.” (Idem. p. 273)

Ya en “Lo ominoso” [1919] Freud utiliza un recurso estético para hacer alusión a un concepto que explique, de algún modo, el horror. En su texto habla de las dificultades para definir el término: *ominoso* es un concepto con significados diversos y ambivalentes. Refiere a lo familiar y al mismo tiempo a lo nuevo. Menciona muchos factores vinculados a la sensación de lo ominoso como los autómatas (¿vivos o inertes?), la castración, los dobles o a la repetición no deliberada, la *compulsión a la repetición*:

...a menudo y con facilidad se tiene un efecto ominoso cuando se borran los límites entre fantasía y realidad, cuando aparece frente a nosotros como real algo que habíamos tenido por fantástico, cuando un símbolo asume la plena operación y el significado de lo simbolizado, y cosas por el estilo. (Freud, 1979 [1919]. p. 244)

Jacques Ranciére sugiere que, en el cine y en la fotografía, se desarrolla una forma de relato que responde a las lógicas del testimonio en la urgencia de la imagen. En *El espectador emancipado* [2008] propone una distinción entre la imagen visible como prueba y el relato como testimonio. Habla de cómo podemos encontrar en la imagen algo del orden del terror: “la de nuestras vidas separadas de nosotros mismos, transformada por la máquina espectacular en imágenes muertas, frente a nosotros, contra nosotros.” (Ranciére, 2013 [2008]. p. 87) La imagen es del orden de lo real, por lo tanto ¿cómo hacer de la imagen un agente de narración? La respuesta sigue siendo: lo irrepresentable de un acontecimiento traumático no podrá tampoco ser fijado en la imagen.

Podría asimilarse el testimonio hablado al registro fotográfico, ya que ninguno de los dos logra nunca *representar* el horror. Seligmann-Silva afirma: “El testimonio es, por regla, fruto de una contemplación: el testimonio es siempre testimonio ocular.” (2000. p. 82) La diferencia entre la imagen y la palabra reside en que las palabras no alcanzan para relatar el horror y la imagen padece de un exceso de real. El *testimonio* es una entidad diferente de la imagen o la palabra pero constituido por ambas, que necesitará de un Otro trascendente que lo obligue a decir más allá de sí mismo: “El verdadero testigo es aquel que no quiere testimoniar. Ésa es la razón del privilegio concedido a su palabra. Pero ese privilegio no es el suyo. Es de la palabra que lo fuerza a hablar a pesar de sí mismo.” (Ranciére, 2013 [2008]. p. 92)

La importancia del testimonio no radica en su contenido sino en que éste se ve enmudecido por el terror de lo acontecido y sólo habla a través del forzamiento que realiza otro. Ese Otro para Ranciére es la Ley del orden simbólico, en su acepción lacaniana. Sin embargo, la imagen y la palabra, en el registro del testimonio, se necesitan una a la otra para lograr capturar algo del orden de lo imposible. La voz que obliga a hablar logra el relato sólo a través de la imagen y el silencio que traducen el horror de lo vivido.

La representación es la puesta en sentido de un significante intercambiable por otro: el proceso metafórico. No es la producción de una forma visible. Imagen y voz comprenden un complejo entramado de relaciones donde “La imagen no es el doble de una cosa” y “la voz no es la manifestación de lo invisible, opuesto a la forma visible de la imagen”. (Ranciére, 2013 [2008]. p. 94) Ambos se encuentran comprendidos en un *dispositivo artístico* que siempre tratará de plasmar algo inenarrable a través de una equivalencia figurativa.

Lacan trabaja otro concepto, la *sublimación*, que puede terminar de dar la pauta de que es posible formalizar y rescatar algo del registro de lo imposible, aunque no lo sea a través de la simbolización que estructura lo social. La *sublimación* es un concepto introducido por Freud para designar uno de los destinos de la pulsión. Para evadir la represión conservando toda su potencia inicial, la sublimación, según Freud, des-sexualiza las pulsiones sexuales. Recordemos: en un principio la libido se retrae sobre el yo; más tarde, esa energía, puesta al servicio del yo, podrá desviarse hacia una nueva meta vinculada al *reconocimiento* social que brinda principalmente las actividades artísticas. La sublimación es parte de la lógica del reconocimiento desde el mismo momento en que Freud comienza a hablar de ella, produciendo “una promesa de goce de aquello que todo sujeto pierde en el proceso de socialización del deseo.” (Safatle, 2006. p. 281) Existirá por lo tanto una *reconciliación* entre las exigencias pulsionales y los imperativos colectivos.

Lacan retoma este asunto negando la idea de que la pulsión deba ser des-sexualizada para pasar por la represión. Entiende más bien que la pulsión logra atravesar la represión por tratarse justamente de energía libidinal, o sea, energía socializada. La “pulsión sexual” no debe ser confundida con la función biológica de reproducción: el objeto de la pulsión responde a la dialéctica del reconocimiento. En la medida en que la pulsión no remite a una sustancia empírica sino a una *idea necesaria*, a un *axioma*, que hará enlace con lo social, su objeto tendrá que ser pensado de igual forma en este registro: “el destino de la pulsión es, de cierta manera, el propio *movimiento de inadecuación* en relación a los objetos empíricos” (Idem, p. 282) Por lo tanto, diremos que “*el destino de la pulsión es la negación del objeto.*” (Idem) Para Lacan, la sublimación será entendida como el *amor* por un objeto ausente, roto, negado.

Según Copjec el objeto amado o bello no se diferencia en nada de los otros objetos. El objeto fuente de goce, el objeto sublimado, tiene la virtud de ser “un objeto distinto del que es.” (Copjec, 2006a. p. 89) Esto sólo es posible en la medida en que el sujeto se modifique también, o más bien, reconozca su propia no coincidencia consigo mismo, el desdoblamiento estructural del sujeto. Por lo tanto, “el amante se identifica con la hiancia que abre esta no coincidencia, es decir, con su propia capacidad de ser otro distinto del que es” (Idem). Esto nos permite afirmar que el objeto amado o sublimado es el objeto que nos subjetiva.

Finalmente, si lo propio de la pulsión de muerte es la negación del objeto, la sublimación es una forma sofisticada de satisfacer dicha pulsión “al producir *un* objeto que es destrucción de su propia identidad.” (Safatle, 2006. p. 284) Por lo tanto, la sublimación procede de modo

contrario a la simbolización, que *anula el objeto concreto del deseo* para que se perpetúe la ausencia y la necesidad del acceso pleno a la Ley, mediante la cual se logra trascender. La sublimación *trae de vuelta al objeto* al que deberá negar por segunda vez. Esta negación será la negación de lo que sobrevivió como Cosa, como singularidad no universalizable. Esta “doble negación” postulada por Lacan será la *objetalización* de la contradicción entre el pensamiento y la Cosa:

La experiencia de extrañamiento que el sujeto sintió cuando los esquemas fantasmáticos del pensamiento chocaron contra lo Real se revela ahora como esencia misma de objeto. Se trata de un extraño punto de exceso en *el interior* de un objeto que fue estructurado por los protocolos de universalización propios al fantasma. (Safatle, 2006. p. 286)

Concluimos entonces que lo indecible, el horror de lo traumático o lo Real, tiene un sentido fundamental en el proceso de subjetivación de la clínica psicoanalítica, que podrá ser capturado mediante formalizaciones artísticas o incluso mediante la “*escritura de lo imposible*”.

Consideraciones finales.

A lo largo del trabajo pretendí abordar la noción de *trauma*, mostrando cómo esta inaugura y se entrama con la dialéctica del reconocimiento. Para eso fue necesario trabajar en torno a las diferentes caracterizaciones ontológicas: aproximarse al ámbito de la *negatividad* - con todas las dificultades que eso implica - y oponerla a la *positividad* de la materia y del concepto totalizante para llegar al punto de irreductibilidad constitutiva del sujeto. La operación dialéctica hegeliana, retomada por Lacan, trabaja confrontando el plano positivo y el negativo produciendo así la superación hacia un nuevo modo, “efímero”, por decirlo de algún modo, que trata de salvar la paradoja: la conciencia de sí, actividad que no puede ser considerada propiamente como un ser, sino como un movimiento. La conciencia se sujeta de lo social mismo, del lenguaje, para poder decir la lógica de funcionamiento en la que se encuentra inmersa. Para eso debe negar la cosa en beneficio de la idea, activando nuevamente el funcionamiento dialéctico. El *reconocimiento* trata justamente de la reconciliación entre la positividad de la experiencia y el excedente oscuro, en la dimensión de la existencia de las cosas que se relacionan al Otro. Como vimos, el trabajo del trauma también sería el de establecer mitos fundacionales que digan de esta lógica constitutiva del sujeto; para ello tendría

que establecer el ámbito de lo indecible y el ámbito del lenguaje, de la simbolización, construyendo una ficción que los haga en esencia diferentes. Es por esto que Lacan intenta capitalizar la noción de pulsión de muerte y trabajar con la potencia que brinda la ontología negativa, que trata de rescatar la fuerza de lo Real para la vida que ha sido socializada. Es entonces cuando propone una nueva lectura sobre la noción de *sublimación*, presentada inicialmente por Freud, para tratar de entenderla como producción de un objeto que lograría la mediación entre el registro singular y lo social. La sublimación sería una alternativa necesaria a la simbolización; ella traería nuevamente al objeto negado en una primera instancia para restituirlo ahora en un orden nuevo.

Fue necesario introducir la noción de reconocimiento para poder hablar más tarde del acontecimiento artístico como posibilidad de recuperación y capitalización de algo del orden de lo negativo. Tanto la noción de testimonio como la idea de sublimación, así como las narrativas del sufrimiento, trabajan con ese horizonte. Particularmente, es en el arte donde vemos nacer una posibilidad “narrativa” singular. Sería posible ahora establecer dispositivos de trabajo clínico que tomen en cuenta estas ideas, quizás reformulando la noción de testimonio que presenta Ranciére para la fotografía y el cine.

Traducciones:

- Safatle, V (2006) *A Paixão do negativo*. São Paulo: Editora UNESP, “sintoma dos impasses da tradição crítica do racionalismo moderno aberta pela dialética hegeliana.” Traducción mía.
- Zizek, S. (1988) *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, “E hora de abordarmos esse debate sob um outro prisma, articulando a relação Hegel-Lacan de maneira inédita. A nosso ver, Lacan é essencialmente hegeliano, mas sem o saber; certamente não o é onde se espera, ou seja, em suas referências explícitas a Hegel, mas precisamente na última etapa de seus ensinamentos, na lógica do não-todo, na ênfase colocada no real, na falta no Outro.” Traducción de Guillermo Milán.
- Safatle, V. (2006) *A Paixão do negativo*. São Paulo: Editora UNESP, “*conceito do que falta ao conceito*”. Traducción mía.
- Safatle, V. (2006) *A Paixão do negativo*. São Paulo: Editora UNESP, “Na verdade, ele quer salvar a força do negativo como função ontológica do que há de real no sujeito sem, com isto, ser obrigado a entrar no cortejo próprio ao desejo bruto de morte.” Traducción mía.
- Safatle, V. (2012) *Grande Hotel Abismo. Por Uma Reconstrução da Teoria do Reconhecimento*. Sao Paulo: WMF Martins Fontes, “O desejo e a certeza de si mesma alcançada na satisfação do desejo [...] são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através de sua relação negativa para com ele, pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo. (Hegel, 1807)” Traducción mía.
- Ranciére, J. (2009 [2001]) *O inconsciente estético*. Sao Paulo: Editora 34, “A psicanálise é inventada nesse ponto em que filosofia e medicina se colocam reciprocamente em causa para fazer do pensamento uma questão de doença e da doença uma questão de pensamento.” Traducción de Guillermo Milán.
- Safatle, V. (2006) *A Paixão do negativo*. São Paulo: Editora UNESP, “a verdade só pode aparecer como comportamento negativo em relação ao estabelecimento da potividade do saber - uma negatividade cuja evidência seria produzida pela metáfora.” Traducción mía.
- Safatle, V. (2006) *A Paixão do negativo*. São Paulo: Editora UNESP, “é momento necessário para a constituição da razão em sua dimensão prática.” Traducción mía.

- Dunker, Ch. I. L (2014) *Psicanálise e a Gestão Neoliberal do Sofrimento*. En: *Mal estar, Sintoma e Sofrimento*. São Paulo: Boitempo, “o sofrimento sempre responde a um déficit de reconhecimento, seja do ponto de vista dos atores imaginários, do Outro simbólico ou dos atos reais.” Traducción mía.
- Endo, P. (2010) Partilha, testemunho e a insistência e impermanência do dizer. En: Milán-Ramos, J. y Araujo Leite, N. *Terra–Mar - Litorais em psicanálise*. (pp. 153-164). Campinas, Mercado de letras, “Chegamos ao ponto em que a Psicanálise é convocada. O ponto em que a necessidade e o desejo em testemunhar se inscrevem numa insistência em direção à própria dor, ao próprio sofrimento e à impossibilidade de se desfazer dessas experiências como alheias e impróprias. Reconhecer-se no próprio dizer como se, no próprio ato de fala, conjuminassem ação e discurso, corpo e linguagem e o sujeito do testemunho se expusesse ao próprio descentramento, ao próprio desconhecimento e à própria negação de uma temporalidade cronológica o crônica, própria à história, aos fatos e à objetividade.” Traducción de Guillermo Milán.
- Seligmann-Silva, M. (2000) A história como trauma. En: Nestrovski, A y Seligmann-Silva, M. (2000) *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, “esse passado deve ser incorporado dentro de uma memória que possibilite a narração, diria Benjamin. A “passagem” do “literal” para o “figurativo” é terapêutica.” Traducción mía.
- Felman, Sh. (2000 [1991]) Educação e crise ou as vicissitudes do ensinar. En: Nestrovski, A y Seligmann-Silva, M. (2000) *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, “Como uma forma de relação com os eventos, o testemunho parece ser composto de pequenas partes de memória que foram oprimidas pelas ocorrências que não tinham se assentado como compreensão ou lembrança, atos que não podem ser construídos como saber nem assimilados à plena cognição, eventos em excesso em relação aos nossos quadros referenciais.
O que o testemunho, no entanto, não oferece é um discurso completo, um relato totalizador desses eventos. No testemunho, a linguagem está em processo e em julgamento, ela não possui a si mesma como uma conclusão, como constatação de um veredicto ou como saber em si transparente. O testemunho é, em outras palavras, uma *prática* discursiva, em oposição à pura *teoria*.” Traducción mía.
- Safatle, V. (2006) *A Paixão do negativo*. São Paulo: Editora UNESP, “a formalização estética pode nos fornecer protocolos para um pensamento do que se apresenta como resistência à apreensão conceitual e à repetição fantasmática.” Traducción mía.
- Safatle, V. (2006) *A Paixão do negativo*. São Paulo: Editora UNESP, “a arte poderia nomear o que não se deixa ver, ao mesmo tempo que guarda sua opacidade.” Traducción mía.

- Safatle, V. (2006) *A Paixão do negativo*. São Paulo: Editora UNESP, “uma promessa de gozo daquilo que todo sujeito perde no processo de socialização do desejo.” Traducción mía.
- Safatle, V. (2006) *A Paixão do negativo*. São Paulo: Editora UNESP, “o alvo da pulsão é, de certa maneira, o próprio *movimento de inadequação* em relação aos objetos empíricos”. Traducción mía.
- Safatle, V. (2006) *A Paixão do negativo*. São Paulo: Editora UNESP, “ao produzir *um* objeto que é destruição de sua própria identidade.” Traducción mía.
- Safatle, V. (2006) *A Paixão do negativo*. São Paulo: Editora UNESP, “A experiência de estranhamento que o sujeito sentiu quando os esquemas fantasmáticos do pensamento chocaram-se diante do Real desvela-se agora como essência mesma do objeto. Trata-se de um estranho ponto de excesso *no interior* de um objeto que foi estruturado pelos protocolos de universalização próprios ao fantasma.” Traducción mía.

Bibliografía:

AGAMBEN, Giorgio. (1998) *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Pre-Textos.

BADIOU, Alain. (2012) *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

BADIOU, Alain y TRUONG, Nicolas. (2009) *Elogio del amor*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

COPJEC, Joan. (2006a) *El sexo y la eutanasia de la razón: ensayos sobre el amor y la diferencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

COPJEC, Joan. (2006b) *Imaginemos que la mujer no existe: Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

DUNKER, Christian. I. L (2011) *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. Sao Paulo: Annablume.

DUNKER, Christian. I. L (2014) *Psicanálise e a Gestao Neoliberal do Sofrimento*. En: *Mal estar, Sintoma e Sofrimento*. Sao Paulo: Boitempo. (en prensa)

ENDO, Paulo. (2010) *Partilha, testemunho e a insistência e impermanência do dizer*. En: Milán-Ramos, J. y Araujo Leite, N. *Terra-Mar - Litorais em psicanálise*. (pp. 153-164). Campinas, Mercado de letras.

FELMAN, Shoshana. (2000 [1991]) *Educação e crise ou as vicissitudes do ensinar*. En: Nestrovski, A y Seligmann-Silva, M. (2000) *Catástrofe e representação: ensaios*. Sao Paulo: Escuta.

FREUD, Sigmund. (1979 [1888-89]) *Prólogo a la traducción de H. Bernheim, De la suggestion (1888 [1888-89])*. En: *Obras Completas, vol I - Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, Sigmund. (1979 [1890]) Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). En: *Obras Completas, vol I - Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, Sigmund. (1979 [1897]) Manuscrito M. En: *Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1950 [1892-99])*. En: *Obras Completas, vol I - Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, Sigmund y J. Breuer. (1978 [1893-95]) Estudios sobre la histeria. En: *Obras Completas, vol II - Estudios sobre la histeria (1893-1895)*. Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, Sigmund. (1981 [1893]) Charcot. En: *Obras Completas, vol III - Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, Sigmund. (1979 [1919]) Lo ominoso. En: *Obras Completas, vol XVII - De la historia de una neurosis infantil» (Caso del «Hombre de los lobos»), y otras obras (1917-1919)*. Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, Sigmund. (1979 [1920]) Más allá del principio de placer. En: *Obras Completas, vol XVIII - Más allá del principio de placer, Psicología de la masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, Sigmund. (1979 [1921]) Psicología de masas y análisis del yo. En: *Obras Completas, vol XVIII. Más allá del principio de placer, Psicología de la masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu.

LACAN, Jacques. (2010 [1957-58]) *Seminario 5 - Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.

LACAN, Jacques. (2010 [1969-70]) *Seminario 17 - El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

LACAN, Jacques. (2003 [1965]) La ciencia y la verdad. En: *Escritos*. México: siglo veintiuno editores.

- LAPLANCHE, J y PONTALIS, J. B. (2004) *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- NÚÑEZ, Sandino. (2010) *Prohibido pensar*. Montevideo: Casa Editorial HUM.
- NÚÑEZ, Sandino. (2012) *La vieja hembra engañadora: ensayos resistentes sobre el lenguaje y el sujeto*. Montevideo: Casa Editorial HUM.
- NÚÑEZ, Sandino. (2013b) Zizek entre Butler y Chomsky. En: *Tiempos de Crítica*. Año III/ n° 67/ 20 de setiembre, 2013.
- NÚÑEZ, Sandino. (2013a) Apuntes para un psicoanálisis para filósofos. En: *Tiempos de Crítica*. Año III/ n° 69/ 16 de noviembre, 2013.
- RANCIÉRE, Jacques. (2009 [2001]) *O inconsciente estético*. Sao Paulo: Editora 34.
- RANCIÉRE, Jacques. (2013 [2008]) *El espectador emancipado*. Buenos Aires: manantial.
- ROUDINESCO, Elisabeth y PLON, Michel (1998) *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. (2000) A história como trauma. En: Nestrovski, A y Seligmann-Silva, M. (2000) *Catástrofe e representação: ensaios*. Sao Paulo: Escuta.
- SAFATLE, Vladimir. (2006) *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. Sao Paulo: Editora UNESP.
- SAFATLE, Vladimir. (2012) *Grande Hotel Abismo. Por Uma Reconstrução da Teoria do Reconhecimento*. Sao Paulo: WMF Martins Fontes.
- ZIZEK, Slavoj. (1988) *O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.