

DEL SUJETO EN LA PSICOSIS

...
*"Aproximaciones A una
Articulación
Problemática"*
...

*Javier Fernando Acosta Rojas
Katherine Mondragón Ruiz
Héctor Restrepo Gaviria*

Del sujeto en la psicosis

*“Aproximaciones a
una articulación
problemática”*

*Javier Fernando Acosta Rojas
Katherine Mondragón Ruiz
Héctor Restrepo Gaviria*

*Trabajo De Grado Para
Optar Por El Título De
Psicólogo*

Director:
**Pierre Ángelo
González**

*Instituto
De psicología*



Trabajo de grado aprobado en sesión de sustentación el día:
15 de Enero de 2016

Pierre Ángel González
Director

Anthony Sampson
Jurado

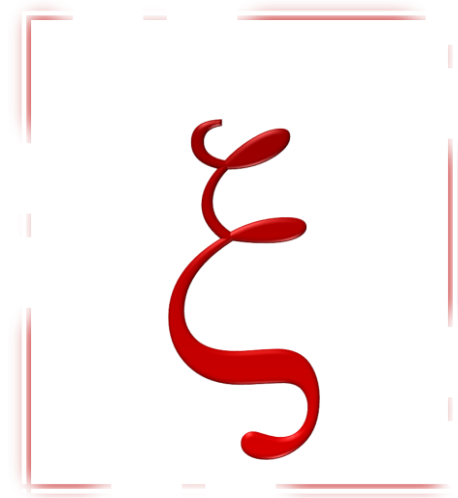
Eduardo Botero
Jurado



Elisabeth Llach, No te preocupes #226,
(2011) Tomado de: *Schreber Teólogo*. Jean Allouch (2014).

Françoise Mauriac “Thérèse Desqueyroux”

*“Thérèse, muchos dirán que no existes.
Pero sé que existes, yo que, desde hace años
te espío y a menudo te detengo al pasar, te
desenmascaro”.*



Daniel Paul Schreber, cuyo nombre representaría todo un siglo en materia de discusión, es el personaje principal de las obras psicoanalíticas más reconocidas frente al estudio de las psicosis. Su nombre, pues, será sinónimo de locura, de delirio, de psicosis. ¿Por qué? Sencillamente porque aquello que lo hizo famoso, su libro, *Memorias De Un Enfermo Nervioso*, sería abordado por la psiquiatría, y posteriormente por el psicoanálisis, como uno de los mayores exponentes para la formulación de la teoría de las psicosis. Lo significativo es que el psicoanálisis afirme que su manera de acercarse a este tipo de cuestiones sea enfatizar sobre el decir de aquel al que se escucha, conservando, pese a sus críticas al discurso de la psiquiatría, ciertas acepciones psiquiátricas para abordar las psicosis, considerándose éste un aspecto problemático por la manera en que el discurso de la psiquiatría da forma a clasificaciones que no contemplan la noción de sujeto.

El presente trabajo de grado pretende realizar una aproximación a la discusión del tema del sujeto en la psicosis, encontrando que, si bien resulta una articulación problemática, dicho sujeto no es el mismo planteado por la teoría psicoanalítica. Llegamos a esta conclusión a partir de dos puntos; primero, se aprecia que *para Freud el concepto de sujeto brilla por su ausencia a lo largo*

de su obra¹. Segundo, por la forma en que aunque el psicoanálisis plantea encontrar al sujeto en su decir, lo determina a través de su relación con el significante supeditándolo a dicha relación. Estableciendo así, que si en las psicosis existe una falla en la inscripción del significante del *nombre-del-Padre* no podría pensarse en la posibilidad de hablar de un sujeto. Por ende, al revisar ambos conceptos (sujeto y psicosis), observamos que en la literalidad del decir del psicótico hay una expresión de lenguaje que lo posiciona en el lugar de un sujeto enfrentado a la cadena de significantes con una falta. Así, para aproximarse a esta cuestión fue necesario plantear, como hilo conductor de la discusión, tres preguntas fundamentales que orientaron el desarrollo del trabajo: I) ¿existe una transición en la determinación de la figura de la locura hacia la consideración de las enfermedades mentales como categorías para comprender los fenómenos de dicha figura? II) ¿Cuál es la relación entre el sujeto y la psicosis para la teoría psicoanalítica? III) ¿Puede pensarse que Schreber, como caso inaugural del psicoanálisis para el estudio de las psicosis, ejemplifique la posibilidad de hablar de un sujeto en la psicosis?

En consecuencia, abordaremos el tema *del sujeto en la psicosis* haciendo un análisis histórico de la figura del loco y de la locura humana, un análisis crítico de la categoría de psicosis y el concepto de sujeto para la teoría psicoanalítica y una aproximación a las declaraciones de las experiencias de Schreber, terminando en un conjunto de consideraciones finales en las cuales se argumentará que sí se puede hablar de un sujeto en la psicosis.

¹ Afirmación realizada por González (2001), en su trabajo sobre *El Deseo En La Psicosis*, y que de acuerdo al profesor jurado, Anthony Sampson, debe ser resaltada en la introducción del trabajo.

➤ Problema:

El presente trabajo de grado tiene como objetivo realizar una aproximación a la temática del sujeto en la psicosis, considerando que esta investigación contribuya a interrogarse por el abordaje del tema del sujeto. Asimismo, en una lectura crítica de los conceptos de sujeto y psicosis y en un análisis histórico de la figura del loco y de la locura, consideramos problemático que los discursos que dan forma a las diversas clasificaciones o nociones de enfermedad no contemplen una noción de sujeto para su estudio, privilegiando por lo demás, la clasificación a una lectura de lo que el sujeto mismo expresa en su palabra.

En este sentido, al tratar de dar respuestas a las preguntas planteadas en la introducción, intentamos indicar los aspectos históricos y culturales específicos que permitieron el surgimiento del concepto psicosis teniendo como telón de fondo la comprensión de lo complejo en el decir de cada sujeto. Demostrando que en el abordaje que hace el psicoanálisis de las psicosis (tanto Freud como Lacan) se repite un error adjudicado a la psiquiatría dada la conformación de categorías nosográficas que preceden a la palabra misma de cada individuo², en el mismo orden, al momento de puntualizar sobre las psicosis, el psicoanálisis ya ha determinado las explicaciones y las formulaciones precisas para oponerlas al devenir de cada caso; es decir, que casi de la misma forma en que la psiquiatría se niega a escuchar el decir de ese otro denominado “loco”, el psicoanálisis privilegia en su lectura de las psicosis la constitución de mecanismos psíquicos de defensa y estructuraciones clínicas en vez de la literalidad de la palabra misma de cada sujeto.

² Aclaraciones emitidas por el jurado Eduardo Botero en su concepto del trabajo, como puntualizaciones importantes al momento de indicar el tema principal del documento.

➤ **Objetivos:**

Como objeto principal del presente trabajo de grado, se busca realizar una lectura crítica de los conceptos de sujeto y de psicosis con el fin de aportar elementos a la discusión del sujeto y en especial a la temática del sujeto en la psicosis.

Por otra parte, surgen tres objetivos secundarios para guiar el orden de la investigación:

- Examinar las consideraciones de los diversos discursos, a lo largo de la historia, del lugar del loco, revisando en el transcurso del devenir histórico de Occidente los cambios en las consideraciones respecto al fenómeno de la locura, desde el periodo de los griegos, hasta las definiciones de psicosis de la psiquiatría moderna.
- Delimitar el concepto de sujeto en la psicosis planteando el modo en que éste no ha sido precisado por la teoría psicoanalítica, puesto que, desde la obra de Lacan existen diversos momentos en la enseñanza – entre los cuales destacan los libros III y XI del *Seminario* y el escrito *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible en la psicosis*– como periodos de pensamiento distintos entre la formulación de una teoría sobre el sujeto y sus aportes al estudio de las psicosis.
- Examinar cómo contribuyen los aportes del psicoanálisis al estudio del sujeto en la psicosis desde el lugar que se atribuye a las *Memorias* del presidente Schreber dentro del marco interpretativo del psicoanálisis.

➤ Justificación:

El psicoanálisis, que se acerca al estudio de las psicosis desde la escucha del decir de ese “otro del psicótico”, plantea la formulación de la noción de estructura: la estructura de la psicosis. Ahora bien, lo que obtenemos es un material de estudio, de investigación y de análisis, puesto que, por un lado, al volver sobre la literalidad de lo que el loco dice se determinan los elementos para acercarse a la palabra del que no era escuchado sino intervenido por la acción disciplinar de la psiquiatría, pero, por otra parte, al formular tal noción se convirtió a la psicosis en una entidad susceptible de aislamiento.

Por el otro lado, el sujeto, que será posicionado en una nueva dimensión, tema que resultará caro al psicoanálisis, por lo menos después de Lacan³, será redefinido, determinado como una representación del significante. La forma en la que debemos entender este sujeto será como categoría del lenguaje. El yo (je) será el punto en el que todo lo que significa al sujeto podrá representarse. El sujeto llega como un el elemento de la estructura que es movilizado por los significantes. ¿Qué sucede con la psicosis? ¿Cómo aporta el psicoanálisis al tema del sujeto observado desde su estudio de las psicosis? El Nombre-del-Padre y el mecanismo de la psicosis, la *verwerfung*, se convertirán en una manera de estudiar la estructura de la psicosis, según el psicoanálisis, conservando el sinsabor de no profundizar el abordaje del concepto de sujeto en este campo.

El presente trabajo de grado pretende brindar una aproximación a la problemática del sujeto en la psicosis, articulando, de manera igualmente problemática, al presidente Schreber, desde los planteamientos del psicoanálisis y otros discursos, como ejemplo de que la homologación de términos y la proliferación de sustantivos no aportan nada en lo teleológico al tema del sujeto en la psicosis.

³ Aportes del jurado Eduardo Botero consignados en su concepto del trabajo.

➤ Metodología:

El presente trabajo de grado se inscribe en la modalidad de monografía. Por lo anterior usamos el término monografía en su sentido amplio, puesto que los resultados y el orden del trabajo representan una lectura orientada hacia la exposición y explicación de la relación de los conceptos de psicosis y sujeto.

Como punto de partida revisamos el libro III del *Seminario* de Lacan y el ensayo de Freud sobre el “Caso Schreber” como una manera de ubicarnos en la discusión del psicoanálisis respecto al tema de las psicosis. Posteriormente, se incluyeron lecturas como la *Historia de la locura* de Foucault, con el propósito de examinar la figura del psicótico a lo largo de la historia bajo la imagen del loco, asimismo, para apoyarnos en la comprensión de una historia de la locura que tuvo lugar en la transición de la locura a la categoría de enfermedad mental, nos acercamos a autores como Dodds, Porter y Sampson para examinar los periodos anteriores a los formulados por Foucault.

Así, mediante la revisión de estos textos, y otros que surgieron en el camino, como los libros de Allouch, Calasso, Tort y la tesis de pregrado de nuestro director de trabajo, se trató de responder a las preguntas consignadas al inicio de este trabajo y que, como tal, incentivaron su desarrollo.

Por último, nos fijamos en la particularidad y la importancia del libro *Memorias de un Enfermo nervioso* de Schreber, con el fin de centrarnos en la literalidad de la palabra del presidente más allá de toda conceptualización de su decir, para permitirnos articularlo en esta investigación a modo de ejemplo de la particularidad del sujeto.

Agradecemos especialmente al profesor Pierre Ángel González por su compromiso, colaboración y constantes asesorías y recomendaciones para la construcción del documento.

Agradecemos a los profesores evaluadores, Anthony Sampson y Eduardo Botero, por dedicar tiempo a la debida lectura del documento y ofrecer aportes valiosos para el buen desarrollo del mismo.

CONTENIDO

DEL SUJETO EN LA PSICOSIS

Introducción...	6
Problema...	8
Objetivos...	9
Justificación...	10
Metodología...	11
Agradecimientos...	12
I	
De la locura a la enfermedad mental...	14
La locura en la antigüedad...	16
La época clásica y los confines de la locura...	28
La locura y el mito de la enfermedad mental...	43
II	
Entre el sujeto y la psicosis...	50
"El esquema familiar" y la "solución paterna"...	53
Sobre el sujeto...	60
La preclusión del significante fundamental: la psicosis...	74
III	
Schreber, sujeto y psicosis...	83
Schreber, aproximaciones a una articulación problemática...	85
Schreber, materia de análisis...	93
Un lugar: cuestión de registros...	98
Consideraciones finales sobre el trabajo...	110
Referencias...	122



DE LA LOCURA A LA ENFERMEDAD MENTAL

“Para los fines prácticos, desde mi punto de vista, la historia de la locura se sitúa entre la de temas como las plagas y la muerte y –por otro lado– las historias de brujerías. Debe tratar la insania mental, del mismo modo que al infarto o los tumores, como un hecho físico, pero es necesario interpretarla, al igual que a la brujería o la posesión, principalmente como algo socialmente construido”.
Porter, 2002 [Breve historia de la locura].



Para describir una historia sobre la locura es preciso comenzar resaltando que desde los orígenes de la civilización ha existido un gran interés por la forma en la que se presentan ciertas conductas de los individuos en la sociedad, sus maneras de convivir, de relacionarse y de actuar en relación con los otros. Estas formas han identificado a cada cultura. La locura, o como se le denomine, ha sido para algunas civilizaciones motivo de preocupación; la figura del “loco”, el “desequilibrado”, el “poseído”, que en ocasiones ha sido una figura enigmática y que también podría creerse como apartada de la sociedad, es, por el contrario, constituyente de la historia misma. No puede pensarse una civilización sin locura, cada civilización, en cada época, ha tratado de encontrar explicaciones sobre el por qué las personas enloquecen, qué sería lo más conveniente para su tratamiento y cuál la cura y, más importante aún, lo que delimitó las distintas formas de entendimiento de la locura y el qué hacer con el loco.

Toda sociedad ha recurrido a múltiples explicaciones sobre la locura. Ya sean espirituales –civilizaciones antiguas–, naturalistas –como el pensamiento médico y filosófico de la Grecia Clásica–, pasando nuevamente a una explicación de las expresiones del cuerpo como posesiones demoniacas –la Edad Media–, y el inicio de los procesos de confinamiento de los locos, hasta el surgir del pensamiento de la Ilustración, detallando el lugar de la observación y la categorización sistematizados de las formas de la locura⁴. En cada una de éstas se rastrea un intento por explicar la locura y cómo tratarla. Michel Foucault, en su libro “*Historia de la locura en la época clásica*”, examina el origen de la figura del loco y el tratamiento del mismo y cómo, a través del surgir de las instituciones asilares, se da paso a la medicina psiquiátrica.

Foucault realiza un abordaje, podría decirse, fenomenológico, al analizar la locura en cuanto tal en su manifestación a lo largo de la historia y fuera de las verdades positivistas de la época acerca de la locura; teniendo como objetivo resaltar, más allá de la locura misma, el momento en que la razón y la locura todavía están vinculadas por lo que las separa, advirtiéndolo sobre lo que las mantiene distanciadas⁵. Por esta razón cambia la concepción de la locura como una mirada, o una observación de la enfermedad mental, pasando a ser considerada como un fenómeno psicológico y, desde el aspecto positivo de la psiquiatría, como una formación histórica de sentido⁶. Por lo que Foucault toma en cuenta el nudo histórico de lo que ha sido llamado la locura, concepción común a todos los discursos de la psiquiatría y que posteriormente se agrupan en torno a la enfermedad mental.

Tomemos como pilar de análisis la búsqueda que hace Foucault de los marginados por la razón en la civilización occidental en su obra acerca de la

⁴ Porter, R. (2002). Breve historia de la locura. Trad. Rodríguez J.C; Turner publicaciones, S.L, Fondo de cultura económica; Madrid- España. En esta obra Porter realiza un análisis de la obra foucaultiana sobre los diversos modelos y pensamientos sobre la locura, que permiten al lector comprender la forma en que se dieron las transiciones del pensamiento en Occidente sobre la locura.

⁵ Gros, F. (1997). Foucault y la locura. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

⁶ Ibíd. pp. 25.

locura⁷, puesto que ésta muestra lo importante, a saber, que para revisar el concepto de locura debe mirarse su uso en las distintas épocas de la historia y detallar la manera en que el concepto de locura ha pasado de ser la escenificación de las relaciones entre los dioses y la humanidad hasta la forma en que la mente y sus complejidades se estudian como enfermedades de la mente en sus estados normales y anormales.

Ahora, comencemos, pues, con una contextualización sobre el término “locura” y su relación con la noción de “enfermedad mental”. Inicialmente nos centraremos en una descripción ordenada en periodos históricos que, a nuestro modo de ver, representan ciertas transiciones en el pensamiento occidental sobre la locura. El primero de los periodos históricos, para nosotros, comienza en la Grecia clásica, cuyo pensamiento introduciría ciertas cuestiones en algunas formas contemporáneas de la manera de ver la locura.

§

“La locura en la antigüedad”

Dodds (1997)⁸, en su libro *Los griegos y lo irracional*, se cuestiona sobre la forma en que el espíritu de lo irracional se acerca a los individuos y se presenta como un *phainomenon*, lo que aparece, la manifestación de algo.⁹ A partir de este planteamiento, consideramos que podemos iniciar la revisión de la historia de la locura en el pensamiento griego a través de las revisiones de Dodds, hallar la transición entre lo que los griegos mostraron como “irracional” y lo que a lo largo de la historia se denominó locura; por ello, nos concentraremos en el uso de la palabra locura y su comprensión como fenómeno hasta su transición al campo de las enfermedades mentales, con el

⁷ Michel Foucault. (1998). Historia de la locura en la época clásica. Tomo I. Editorial Fondo de Cultura Económica. Bogotá, Colombia.

⁸ Dodds, E.R. (1997). Los griegos y lo irracional. Octava reimpresión en español. Editorial: Alianza Universidad.

⁹ En el diccionario de la Real Academia Española, la raíz en latín de la palabra fenómeno, es precisamente el *phainomenon*, que hace referencia a una cosa extraordinaria, que es la muestra de algo extraordinario o de una criatura espantosa –de allí la doble connotación que se le da a la palabra fenómeno–.

objetivo de guiar al lector y convencerlo de que existe un recorrido histórico que cambió la noción de la “locura”.

Es preciso definir que el término locura fue utilizado desde las épocas anteriores a la nuestra en la cultura occidental y, como tal, nace de la mano de su antónimo: la razón, como una forma de sin-razón, una oposición a la cordura que se genera en la colectividad promovida por la sociedad.

Este último punto, la convención social, nos hace comprender que la locura está definida desde un contexto cultural y social como un elemento de distinción, de separación; desde lo que ha sido exclusivamente para Occidente, pero no sin antes –como todo concepto– haber sido referido y mencionado con otros alcances en épocas anteriores. Pero volvamos sobre el hilo de la discusión, retomemos el análisis que hace Dodds del pensamiento griego y la figura de lo irracional.

Dodds (1997), se interesa por los modos de conducta y la vida de los griegos con respecto a lo irracional, por lo cual decide revisar algunos elementos de la religiosidad en la antigua Grecia, fundamentado en la manera en que las obras homéricas, y posteriores a Homero, describen cómo los griegos consideraban su mundo a través de la poesía, la tragedia y el arte. En las cuales encuentra el autor que el pensamiento griego evidencia las manifestaciones divinas de los dioses en el actuar de los hombres.

Por otro lado, se cuestiona en qué momento, si es posible pensarlo, lo irracional presenta una relación con la religión, a modo de manifestación divina, planteando la religiosidad como una forma de experiencia con los dioses, con lo divino, a lo que denominaré como *la intervención psíquica*¹⁰. Esta manera en que las obras de arte mostraban, como un testimonio fundamental, la vida y cultura de los griegos, permite, para nuestro interés, la noción de intervención psíquica. Destaca el carácter primordial de las manifestaciones de comportamientos no esperados, como comportamientos

¹⁰ Ibíd. 27.



Imagen 1.
Ulises y las Sirenas. Museo de Paris.

Al final del periodo geométrico –siglo VII-V A.C. –, aparecen representaciones mitológicas en la cultura griega, en las cuales Homero da forma a las tradiciones del ciclo troyano (La Ilíada y La Odisea). En la escena, Ulises sella sus oídos con cera para no escuchar el canto de las sirenas, que los seducían hacia su propia pérdida en las aguas del océano. Puede observarse, también, en la imagen, la forma en que los sucesos sobrenaturales representaban la *intervención psíquica*, que era significada por los griegos como una manifestación divina sobre el comportamiento de los hombres.

causados por la intervención de los dioses, que intervienen en el actuar de los hombres interfiriendo con su voluntad sobre sus actos. No obstante, en la antigua Grecia el término no emerge per se, inclusive la forma de referirse a aquello que sería la locura resultaría ampliamente ambiguo hasta épocas posteriores.

Debe comprenderse que, para la Grecia homérica, la referencia a lo que se ha determinado como la conducta intervenida por los dioses y el comportamiento de una “conciencia normal” también se definían como una cuestión de interioridad y exterioridad. Por un lado, los griegos hacían de su actuar una “conciencia” sobre sí, una conciencia normal, como lo plantea Dodds (1997), con la que reflexionaban siempre sobre sus actos. Por otra parte, la definición de la interioridad y la exterioridad tendrá lugar en la relación que tenga cada hombre con la divinidad en el momento de su actuar, resaltando que cada acto no intervenido por los dioses sería un acto de cada individuo y, por lo tanto, éste debía responder por el mismo ante los demás.

En la obra *La odisea*, el *Thymos*, del que nos hablaba Homero, es otro ser en el ser de cada persona, puesto que éste es el que ordena o dispone el actuar. A veces, el *Thymos* de un individuo se ve intervenido por los dioses y éstos disponen sobre su hacer.

Se puede decir que, en la Grecia homérica, tal alusión a la locura no estaba ligada a aquel que la padecía. Ésta, la locura, por el contrario, tendrá carácter sobrenatural, y será de los dioses de donde proviene en forma de furia o designio divino¹¹, pero el individuo “tocado” por la divinidad –el loco–, no tiene nada que ver con su locura, sino que, más bien, lo que los dioses han hecho de él por medio de sus artificios divinos es lo que deviene en locura como una suerte de destino¹².

¹¹ Padel, R. (2005), Porter, R. (2002). Ambos hacen referencia a la implicación de nociones de castigo en la relación que plantean los griegos entre los hombres y la divinidad.

¹² De ahí la importancia de la frase que aborda en su análisis Padel (2005): “a quien los dioses quieren destruir, primero enloquecen”.

En este sentido, es comprensible que el término locura pudiera ser interpretado como un fenómeno divino, pero también sirve para cuestionarse acerca de su surgimiento a nivel cultural-histórico, es decir, como algo que se ha manifestado o como algo que aparece y se ha evidenciado en los distintos contextos históricos. Puesto que, inicialmente, los griegos consideraron la locura como un elemento de relación divina, una manifestación de lo que ocurría cuando los dioses ejercían contacto con los hombres a través de una “intervención psíquica”, pero en otros periodos históricos posteriores, esta “relación con lo divino” connotará otras nociones alrededor del pensamiento sobre la locura.

Según Dodds, podemos observar cómo, en el devenir histórico-cultural del pensamiento griego, desde la antigüedad comienzan a encausarse las distintas concepciones e interpretaciones de los pensamientos de la sociedad occidental, y también a demarcarse en qué momento aquello que se presentaba como religión y como moral se encuentran en el lugar de la interpretación respecto a lo irracional (la locura). Cabe preguntarse, como lo hace el autor, por el momento en el cual la moralidad, la religión y la política se condensan en la forma mediante la cual está dada la locura a través de los distintos tipos de pensamiento en Occidente posteriores al pensamiento griego.

Esta revisión histórica que propone Dodds, desde los orígenes del pensamiento occidental presente en la Grecia homérica y la Grecia clásica del siglo V A.C., nos muestra cómo se constituyen todo tipo de relaciones espirituales, religiosas, morales y, principalmente, las relaciones entre cuerpo y alma, representadas en la tradición médico-filosófica, con respecto a la conducta o a los estados alterados de ésta, es decir, con lo irracional, con la salvedad de que, para los griegos, la sustantividad del soma no era pronunciada aún, para ello realizaban una distinción entre la interioridad y la exterioridad.

Como lo afirma Sampson (2000)¹³, ni siquiera habría una concepción del cuerpo o del alma como lugar donde la locura pudiese residir. Homero sólo aludirá al concepto de “soma” para referirse a los restos, al cadáver, que quedaban del guerrero. Esta idea contrasta con la que se desarrolla a partir del siglo V A.C. –cuando la filosofía platónica instauro el dualismo alma-cuerpo–, debido a que, a partir de este periodo, la locura encontró un asiento en el alma como lo otro del cuerpo, donde, posteriormente, encontrará su lugar como padecimiento del alma, en analogía con la enfermedad del cuerpo.

Pero es preciso percatarnos de esta relación entre el cuerpo y el alma para los griegos. Inicialmente, lo irracional, para los griegos, tiene una relación con los toques divinos –externos al individuo–, y la irracionalidad había sido definida como un elemento que está por fuera de la razón, como una manifestación de la divinidad que generaba, en el actuar del individuo, un estado de perplejidad. Este toque, que está por fuera de la razón, evidencia que los griegos destacaban de esta experiencia con la divinidad tres aspectos que debemos resaltar en el análisis de Dodds: 1) una distinción entre un comportamiento racional, no ser tocado por los dioses; 2) una lectura interior, a modo de reflexión, sobre su propio modo de vivir, que sería reconocido como de origen exterior a su voluntad; y 3) la importancia del elemento social, en el que los individuos debían responder a los otros por sus actos si mostraban una forma de hacer no esperada y ésta no radicaban en la voluntad divina.

Claramente el toque –el *ate*, el *menos*–, como manifestación divina en la conducta de los individuos, no eximía a éstos de su responsabilidad. Este punto es importante, puesto que, en una cultura de la razón, como lo dice Dodds, todo aquello que no resulte conforme a un sistema adecuado de conocimiento –es decir, “un sistema de disposiciones conscientes”¹⁴ que diga qué parte de su acción es producto de una intervención, qué le es externo al yo, y que, por lo tanto, es de origen externo–, por ejemplo, toda conducta no

¹³Sampson, A. (2000). Del alma al sujeto; Episteme antigua y ciencia moderna en psiquiatría, Universidad Del Valle; Cali.

¹⁴ Dodds afirma que para los griegos la idea de conciencia remitía a reconocer sus propios actos.

esperada, debía ser asumido, a veces, en un sentido de vergüenza, por perder la razón en el estado de perplejidad.

La razón cumpliría, entonces, una forma de *acuerdo* entre los individuos, y por lo tanto, en su sentido de exterioridad, ésta no pertenece a ninguno, ya que nadie en Grecia, al parecer, podría alardear ser dueño de la razón, sino más bien de un juicio, juicio que, según la razón –el acuerdo–, le lleva a comportarse respecto a los otros; o como los otros esperan que se comporte. Según Dodds (1997), desde la consolidación del dualismo alma-cuerpo, la *Psyché* –y propiamente dicho, para Platón– sería el equivalente al *Thymos* homérico y el lugar que ocupa la razón, *Noûs*¹⁵.

Cuando el individuo sale de un estado de perplejidad –del Até–, éste deberá responder ante los demás por su conducta y, efectivamente, los demás le juzgarán por lo que ha hecho a pesar de que la locura le haya tocado. ¿Será posible, entonces, que para los griegos la razón sirva de intermediario en las relaciones y acuerdos entre los hombres?

No como la locura, desde luego, que se presenta como manifestación divina –intervención psíquica– sino, más bien, como elemento de relación entre los hombres, como una moneda de cambio con la cual éstos pueden reconocerse en las relaciones cotidianas. Dicho de otra manera, la razón es definida como una forma de acto y no como propiedad interna de cada individuo. Dodds (1997) afirma que los griegos se preocupaban mucho por su conducta ante sus similares; de hecho, como lo hemos abordado anteriormente, la conducta ante los otros era una característica de la cultura de vergüenza, donde los valores morales y familiares regían el comportamiento de los individuos.

Desde este punto podemos notar cómo, tras una transición en el pensamiento griego, se da una relación entre la religiosidad y la moral. La vergüenza, como una forma de proyección de un sentimiento insoportable y que sustentaba la función interventora del ate, se convierte en una manifestación de orden y de ley moral entre los hombres. Otros autores como Sófocles, según Dodds

¹⁵ Según Dodds (1997) El *Noûs* refiere a múltiples significados, entre ellos al entendimiento y la inteligencia

(1997), aluden a un encuentro entre religión o experiencia religiosa y moral, la cual se catalogaría como una cultura de vergüenza.

Aquello que se consideraría como la vergüenza transformaría la noción del ate en forma de castigo y a las personificaciones de las deidades en figuras de moralidad y garantes de la justicia, es decir, el cambio dado –como Dodds describiría– hacia una “cultura de culpabilidad”. Esta función legisladora de la conducta tendría su asiento moral en los dioses y no sólo entre los hombres. Los dioses ya no actuarían de modo caprichoso sino, pues, como regentes morales.¹⁶

En cualquier caso, en las obras literarias y del pensamiento griego, la locura, o la conducta irracional, tendrá la cualidad de ser, primero, de origen externo, como algo que adviene; y segundo, el toque o el regente de éste será en todo caso una deidad. Dicho de otro modo, el toque es proveniente de un dios que interviene sobre el individuo a través de su *Thymos*; llevándole, así, a una especie de conducta irracional, de la cual no sabrá dar cuenta. Es posible afirmar que, para los griegos, la locura, o aquello que pueda hacer referencia a ella, no era más que la manifestación divina sobre los individuos, y éstos no harían más que estar a merced de lo que los dioses hicieran de ellos.

En general, la locura en la época clásica –la de los griegos–, refería a la forma en que algún dios específico o alguna otra deidad, que no es posible identificar en su intervención –a la cual los griegos se refieren como *Dáimôn*¹⁷–, incide en la conducta, llevando al individuo a comportarse de un modo no esperado; es decir, la presencia que otro –externo– ejercía como influencia en el *Thymos*¹⁸ para alterarlo. Debido a que las influencias que ejercían los dioses

¹⁶ Para Dodds (1997), la justicia y el orden de la relación moral hacen un cambio, de una relación entre hombres en una cultura de vergüenza, hacia a una de relación de los hombre frente a la deidad en una cultura de Culpabilidad.

¹⁷ Según Dodds (1997), el término *Dáimôn*, para los griegos de la época arcaica y las posteriores, se refiere a la presencia de una deidad, la cual no es posible saber quién es. El término, posteriormente en Platón, aludirá a un demonio acompañante o intermediario con la deidad. En ambos casos siempre referirá a una deidad.

¹⁸ Según Dodds (1997), para los griegos, inclusive el término *Thymos* era sólo un órgano mediador con los otros órganos y, por lo tanto, éste no es el depositario de la conciencia o de algo parecido a la concepción de un Yo.

sobre *Thymos* en los individuos eran recibidas como alteraciones en el yo,¹⁹ aunque no hubiese una determinación de tal constructo para la época.

Tras la referencia al *Thymos*, como un elemento que causaba cambios en el cuerpo, comienza en la tradición griega la construcción del concepto de cuerpo, de sus elementos y, como tal, el cuidado del cuerpo como sede del alma.

En la instauración del dualismo platónico se construirá el espacio para que tanto la filosofía como la medicina encuentren un lugar para la prevención y la curación de las enfermedades del cuerpo, dado que el alma estaba aprisionada en el cuerpo y es a través de él que el alma podrá manifestarse. Desde este punto de vista, y como lo sostiene Sampson (2000), tanto medicina como filosofía serán complementarias –una se encargará del cuerpo y la otra se encargará de las prácticas del buen vivir–. Esta relación entre filosofía y medicina perdurará.

En este sentido, la relación entre exterioridad e interioridad, y las afecciones del cuerpo o del alma, se definirá, como lo hemos anticipado, en toda una serie de caminos de interpretación sobre las afecciones de la conducta en Grecia y, a su vez, distintas tradiciones basadas en el tratamiento de éstas. Dodds (1997) afirmará que la medicina en Grecia se encargará, desde el pensamiento hipocrático, de las aflicciones del cuerpo desde una perspectiva naturalista. Sin embargo, como puede entenderse, tales explicaciones sobre las enfermedades, y en especial sobre las “enfermedades mentales” o desórdenes de la conducta, en ningún momento en la tradición griega, sin excepción de la medicina, se desligará plenamente de las explicaciones ultra-terrenales y de la intervención divina ligándose, con el paso del tiempo, con la noción de enfermedad.

¹⁹ Redfield, J. (1985). El sentimiento homérico del yo. Tomado de: *Le Genre Humain* [Les usages de la nature]. Pp.93-111. Traducido por Anthony Sampson.

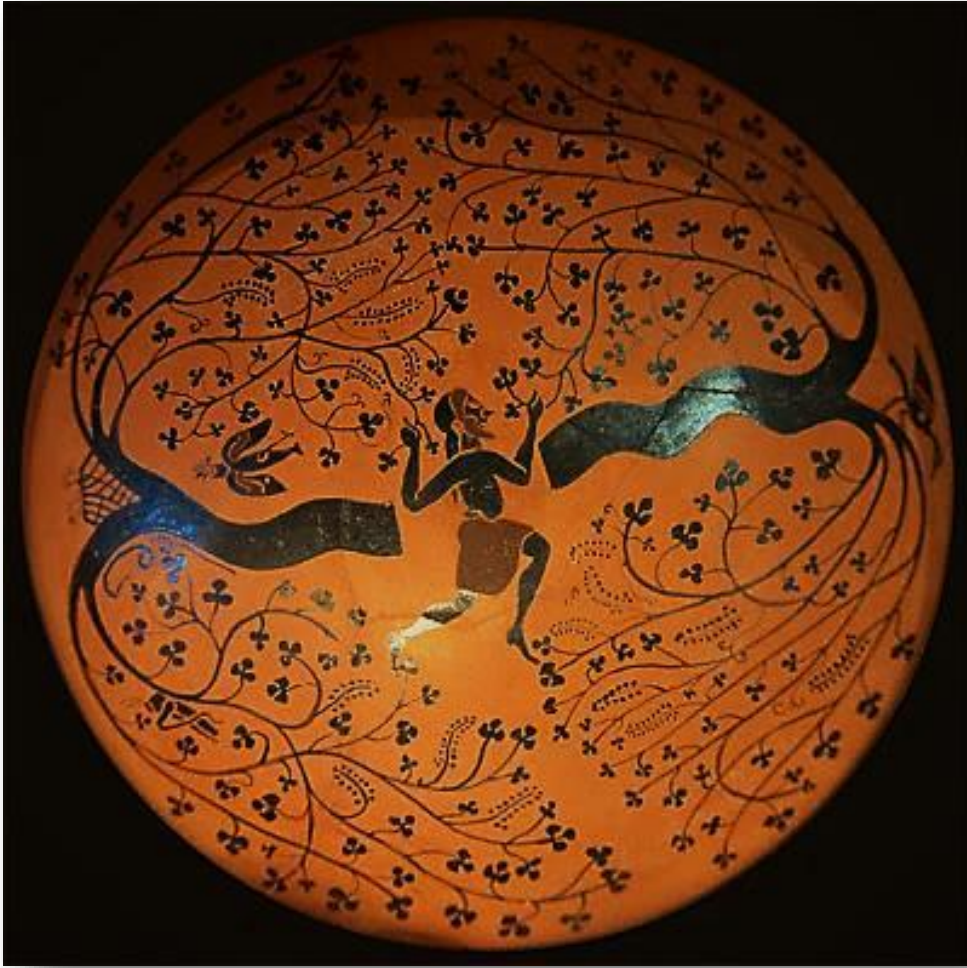


Imagen 2

Vasija griega. Dionisios. Museo de Paris.

Los rituales dionisiacos o al dios Dionisios, recreaban un ritual para “purgar” o purificar las culpas expresándolas en festividades de vino y danzas. En todo un tratamiento basado en la *Kátharsis*; donde los individuos, en un colectivo, se libran de todo deseo que pudiese llevarles a la desdicha, la culpa o la enfermedad. En otras palabras, estos rituales dionisiacos servían para que los individuos se “liberasen” de sus deseos inconscientes.

Los griegos se esforzaban bastante en indagar la naturaleza de las enfermedades, como la epilepsia –enfermedad sagrada– o los fenómenos del mundo y dar una explicación sobre éstos, por qué sucedían. No obstante, buscar explicaciones lógicas sobre lo que acontecía no los apartaba de creer que también éstos eran producto de la participación de los dioses, e inclusive, estas explicaciones desde lo divino podrían llegar a ser complementarias²⁰.

En la tradición griega, la experiencia onírica podría ser asumida como un correlato objetivo de la realidad en el sueño y del mismo modo interpretarse a la luz de los elementos simbólicos que la rodean. Dodds (1997) afirma que cualquier tipo de interpretación de la experiencia onírica, ya sea simbólica u objetiva en relación con su interpretación, se daba en todos los periodos de la historia griega y no guarda una relación de nivel o jerarquía de una interpretación objetiva a una simbólica.

Estos rituales, en relación con el tratamiento de la enfermedad, hacían uso de la *Kátharsis musical*, en la cual los danzantes presentían al dios, nuevamente una intervención divina, una posesión, pero ésta se prestaba de manera voluntaria para el tratamiento y no precisaba de un individuo en especial para la posesión, como en el caso de los oráculos de Apolo. En la mayoría de los casos era el mismo enfermo quien servía de medio para la manifestación del dios. El dios, cualquiera fuere, develaba las razones o la naturaleza de la enfermedad, una vez obtenido el reconocimiento del dios podrían darse los pasos a seguir para la cura de la aflicción provocada por dicha deidad.

Todo esto, evidentemente, tiene por base un ordenamiento moral. En los oráculos levantados a Apolo se les decía a los individuos qué debían hacer o

²⁰ Dodds (1997) afirma que el pensamiento médico hipocrático, para algunos tratamientos, aludía a la interpretación de las experiencias oníricas. Aunque a éstas no se les prestará mucha atención, se reconocía que la experiencia onírica guardaba una relación indirecta con la realidad. Los sueños de los enfermos, como los del mismo médico, advertían algo para encontrar la cura o tratamientos –*Oneirokritiké*–. Incluso este tipo de tratamiento es utilizado por Galeno, en tiempos de la Roma Imperial, en el siglo I. En este sentido, podría presentarse en el que sueña una especie de manifestación divina –un *Oneiros*– que se presenta en el sueño y que podría develar o dar instrucciones sobre el tratamiento a seguir; generalmente el *Oneiros* se presenta como una figura paterna o de poder, que cumple con la función de develar una verdad –una tarea o penitencia–, una premonición, o tratamiento para la cura, etc. Cada individuo hacía la interpretación del sueño o para el caso del médico era él quien interpretaba éste.

no hacer y actuar según lo que el dios le encargase. Sin embargo, tanto los rituales a Dionisio como los de Apolo cumplían para su época una función social y por eso, según Dodds, eran los más populares en la tradición griega.

De este modo, hay en estos rituales una función coercitiva y de regulación moral, debido a que, a partir de los rituales, para los griegos la manifestación divina podía presentarse como forma de castigo o como una intervención divina para hacer justicia o enunciar algo a los hombres.

Debemos aclarar que, con respecto a los distintos periodos por los cuales ha transcurrido el pensamiento griego sobre la locura como especie de intervención divina, para los griegos de la época homérica la intervención sobre la conducta carece de un sentido moral o coercitivo. A los dioses no se les cuestionaba, por el contrario, la intervención de la deidad era incuestionable, simplemente podía ser interpretada a la luz de los acontecimientos que rodeaban al individuo, o bien como una forma en la cual los dioses daban a entender algo a los mortales a través de manifestaciones en la conducta o por medio de la experiencia onírica.

Si hacemos una relación entre lo que sería la separación del cuerpo y el alma, como entidades distintas, y la figura de la moral en los elementos religiosos, podemos encontrar que la transición de un pensamiento orientado a reflexionar sobre la acción de cada individuo desembocará en una errónea interpretación de la modernidad sobre el “cuidado de sí” que proponían los griegos para dar un buen trato al alma y el cuerpo.

Foucault (1998), dirá, con respecto a la relación entre medicina y filosofía y los cuidados de sí:

El tema de un parentesco entre medicina y moral es, sin duda, tan viejo como la medicina griega. Pero si el siglo XVII y el orden de la razón cristiana lo han inscrito en sus instituciones, es en la forma menos griega que pueda imaginarse: en la forma de represión, coacción, y obligación de salvarse. (pp.75).

El planteamiento de una igualdad entre la tradición griega y las versiones del tratamiento a la locura en periodos históricos posteriores se sustentará en la

manera en que los cuidados del alma y del cuerpo se hicieron una obligación para cada individuo en aras de mantener un desarrollo de las sociedades.²¹

§§

“La época clásica y los confines de la locura”

Tras realizar un recorrido por los planteamientos griegos sobre la locura, podemos inferir que hay una lectura de las acciones intervenidas por los dioses como un fenómeno, fenómeno que, como pudimos ver, es interpretado a la luz de una experiencia reconocida como divina, en donde la locura toma un carácter sobrenatural en el que los dioses se manifiestan a través de la conducta de los hombres. De esta manera, la locura es la forma en la que los dioses, según Dodds (1997), van a intervenir sobre los hombres, cuyos horizontes de interpretación son sus relaciones entre la religión y la moral y la manera en que el pensamiento posterior a la obras de Homero definiría a los dioses como regentes morales.

Pero tales horizontes de interpretación no iban a mostrar más que una directriz en la cual los individuos debían reconocer la responsabilidad de sus actos, es decir, definir qué parte de su conducta era producto de la intervención psíquica y cuál no. Así, bajo la mirada de los otros, el loco de la época griega era aquel cuyo comportamiento era interceptado por la voluntad de los dioses, dicho de otra manera, la lectura de los otros era la lectura de un comportamiento no esperado, estragos del alma que producían cambios en el cuerpo.

Lo anterior va a generar, a nuestro modo de ver, dos directrices o, si podemos pensarlo así, dos corrientes de pensamiento frente a la locura. Por un lado, el compromiso moral de un comportamiento no esperado por los demás en una

²¹ Para Foucault, (1998), confiar al loco a los marineros es evitar, seguramente, que el insensato merodee indefinidamente bajo los muros de la ciudad, asegurarse de que irá lejos y volverlo prisionera de su misma partida hacia el otro mundo es a donde parte el loco en su loca barquilla; es del otro mundo de donde viene cuando desembarca.

sociedad. Es decir, la manera en que los demás rechazarán todo acto no esperado por la convención social. Segundo, las relaciones entre el alma y el cuerpo producirán en la Edad Media una transición al cuidado del alma, y el pensamiento griego sobre el cuidado de sí –buen trato del alma y buen trato del cuerpo– será comprendido como un pensamiento sobre el cuidado y prevención de los daños del alma, y todo daño será aislado de la misma manera en que las enfermedades del cuerpo fueron aisladas.

De esta forma, el modo de entender la enfermedad del alma y el cuerpo se mantendrá hasta la instauración de la cristiandad –en el Imperio Romano en el año 313, de la mano del emperador Constantino– y la afirmación del poderío de la iglesia modificará los planteamientos de la episteme antigua; los cuales se mantendrán, en cierto modo, pero serán nuevamente relegados, en algunas ocasiones, a la explicación espiritualista de la enfermedad –del pecado y el castigo de Dios–.

El tratamiento y la concepción de la locura, desde el poder de la iglesia, se mantendrán hasta la decadencia de su poder y su credibilidad en el Renacimiento y el pensamiento ilustrado del siglo XVIII (Porter, 2002). En esta época, la locura volverá a ser cuestión de lo divino y lo espiritual con relación a lo malévolo, el tildado de loco será ahora juzgado como hereje, como pecador o poseído por el demonio y sometido a múltiples vejámenes, torturas, exilios o confinamientos, en especial confinaciones a las primeras instituciones asilares.

Según Porter (2002), “los espíritus impuros debían ser tratados con medios espirituales: entre los católicos estos medios eran la celebración de misas, el exorcismo o la peregrinación al sepulcro milagroso de algún santo”²². Sin embargo, algunas prácticas podrían incluir la reclusión y la tortura del pecador o el envío a la hoguera. En últimas, el trato a los locos –los poseídos– en esta época estaba doctrinado por las directrices de la Iglesia y el enfermo era despojado de todo que le pudiese pertenecer y enviado a la purga por sus supuestos pecados y pactos con el demonio. Para esta época, como lo dice el

²² Porter (2002). pp. 29.

autor: “se juzgaba que los locos estaban poseídos y se consideraba que los adversarios religiosos habían perdido la razón”²³. Para el entendimiento de esta época, perder la razón equivaldría a perder la armonía y el vínculo con Dios y por lo tanto todo aquel que colocase en tela de juicio las doctrinas de la iglesia es porque ha perdido la armonía y la razón.

Intentaremos mostrar ahora la transición que tuvo lugar en la historia, a nuestro parecer, la locura. Primero comencemos por revisar la cuestión por la relación entre la locura y la sociedad como aquel elemento que delimita la cuestión del comportamiento del loco. ¿Mostraría la conducta, leída desde el pensamiento de la sociedad, la génesis de la locura, o simplemente permitiría la construcción de espacios enajenantes y discriminadores sobre aquellos que serían denominados como locos?

Para poder dar una respuesta a la anterior formulación continuaremos revisando la historia de la locura y reiteraremos ciertos episodios que, según Foucault (1998), los historiadores de la civilización europea denominan como acontecimientos importantes.

El primero de los acontecimientos es el reconocimiento de la locura como toda conducta no esperada y que generaría, como primera medida, una acción, por parte de la sociedad, sobre la locura. Tal acontecimiento se evidencia en la escena representada en la “Stultifera Navis”, cuyo nombre simboliza para nosotros las medidas que tomó la sociedad para defenderse de ciertos estragos que causaban los individuos, a los cuales se les sumergía en las aguas del destierro.

De acuerdo con Foucault (1998), hacia los siglos XII y XIII se observó el fin de los leprosarios como instituciones para la contención de la enfermedad. Lo que nos va a relatar el autor es que la figura, por demás simbólica, de la “Stultifera Navis” implicó que el pensamiento de la sociedad de la Época Clásica formulará soluciones para resolver el problema de tener en las ciudades a individuos que interrumpían la tranquilidad de las mismas. La

²³ *Ibíd.* Pp. 31.

figura de la nave de los locos representaría la forma en que la sociedad concebía la locura, un individuo de existencia errante, aquel cuya presencia en los espacios públicos representaría la perturbación del orden social. La locura, en la experiencia del Renacimiento, significaba la forma en la que el comportamiento era una forma alejada de la razón, lo otro de la razón, implica el punto de vista de la sociedad, sostener la locura como lo otro de la razón, apartada de las formas que socialmente se conciben como aceptadas, no es una respuesta a la naturaleza de la locura, sino más bien una respuesta a las necesidades de la sociedad.

Pensemos en lo siguiente, tras la finalización del periodo de la Edad Media, el objetivo de los leprosarios se conservó en su sentido al resguardar tras los muros de aquellas casas asilares a enfermos, locos, indigentes, ladrones y prostitutas, los individuos que no eran de provecho para la sociedad, individuos perfectos para el sistema de coacción y exclusión fueron encerrados. ¿Por qué? No existe sociedad sin un sistema de coacciones, y tal sistema sólo existe tras la existencia de individuos que sean coartados y exiliados del desarrollo de la sociedad. La pregunta en este orden de ideas es:

¿Por qué la locura caería en este estatuto, es decir, junto a otras formas de exclusión?

Primero, se evidencia cómo la sociedad se cuestiona por aspectos del comportamiento que se conciben como naturales en el ser humano, de ahí que al presentarse acciones contrarias se denominen éstas como actos monstruosos, actos que no son más que la respuesta a la pregunta que la pericia médica estudia en el individuo. Ahora bien, si éste es peligroso, dicho interrogante descubre entonces la necesidad de control social –bajo el poder político– estableciendo de esta manera una pertenencia entre la naturaleza, enfermedad e infracción que condena estos actos y pretende por medio de diferentes técnicas transformar aquel individuo que transgrede lo instituido por la sociedad, que, sin más, es lo que la economía del poder punitivo se

encarga de juzgar como crimen, éste ya no sólo consistía en el daño al otro sino en qué medida afectaba al soberano²⁴.

Este acontecimiento, que tomaremos como el segundo episodio, será la época del “Gran encierro”, donde toda forma de aberración sería determinada como un comportamiento anormal de acuerdo a la mirada de la sociedad, y bajo esta directriz se encerraría a cualquier personaje que interfiriera con el orden social, y en especial con la figura del soberano.

Entonces, se ve pues cómo un hecho que se justifica desde lo que se puede determinar como “científico”, en su momento, generó que la medicina y las pericias psiquiátricas se afirmarán bajo la máscara de la transformación para alienar a quienes, por determinada anomalía, pierden su juicio y los domina la sin-razón, convirtiéndolos así no sólo en “anormales”, monstruos morales, sino en criminales, que dependiendo de los actos aberrantes que realizaran serían castigados y corregidos.

Este fenómeno surge, según Foucault (2007), en virtud de los principios del funcionamiento del poder penal, en virtud no de una teoría del derecho, una nueva ideología, sino de las reglas intrínsecas de la economía del poder punitivo- sólo se castigaría en nombre de la ley, desde luego, en función de la evidencia del crimen manifestada a todos, pero los castigados serán individuos que, de aquí en más, siempre se referirán al horizonte virtual de la enfermedad, individuos a quienes se juzgará como criminales, pero calibrados, evaluados, medidos en términos de normal y patológico (pp. 93)

²⁴ Foucault, M. (2007), *Los Anormales*. Curso dictado en el *Collège de France* (1974-1975). Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.



Imagen 3
Narrenschiff de Brandt (1497).



Imagen 4
Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum (1498). Cuadro de Bosco.

La Locura, asociada a las experiencias del Renacimiento, se presenta no sólo de forma simbólica, sino también literal con la figura de la “la Nave de los Locos” a finales del siglo XV, la cual consistía en transportar en barcos la mayor cantidad de insensatos, a ser prisioneros del mar, confiados a marineros y mercaderes se embarcaban con el propósito de dejarlos a la deriva en el mar o que los transportaban de ciudad en ciudad.

En este sentido se presenta el encierro, en cualquiera de sus modalidades, desde el juicio penal, la cárcel y el hospital, con un mismo propósito: aislar a dichos individuos no para reivindicar sus derechos o los intereses sociales sino como una venganza del soberano que fue desafiado, a partir de la transgresión a las leyes que él mismo ha establecido.

Estas estrategias, que desde el poder político y la economía del poder punitivo se emprenden para el control de los individuos a partir del impacto cultural, se forjan como una medida reguladora de los actos de rebelión y revueltas hacia el mandato del soberano y las leyes de la sociedad. Por consiguiente, es en siglo XIX cuando estos actos del monstruo moral se empiezan a encontrar en los confines de la psiquiatría y el derecho penal, presentándose como grandes figuras de la criminalidad, figuras de monstruosidad sexual y antropofágica, como el monstruo popular, el antropófago y el monstruo principesco, el incestuoso.

Con estas acciones cuestionadas –del incesto y la antropofagia–, se presentan en los monstruos de la historia todos los bordes externos de la sociedad: el rey incestuoso y el pueblo caníbal, que fundamentan las sociedades primitivas, en esta medida el soberano despótico y el pueblo sublevado se sumergen en la dirección de múltiples modo de representarse la ley y transgredirla.

Esta serie de parámetros, desde los cuales se realizaba el encierro de distintas figuras aberrantes del orden social, se daban gracias a que la sociedad, ya sea por la palabra del soberano, o en la representación de las leyes, excluyen a estos individuos.

De acuerdo con Foucault (1999),²⁵ sucedió que la sociedad delimitó cuatro formas de separación de estas figuras: 1) un sistema de exclusión en relación

²⁵ Foucault, M. (1970). «Kyoki to shakai» («La folie et la société»), en Foucault (M.) y Watanabe (M.), *Tetsugaku no butai*, Tokio, Asahi-Shuppansha, 1978, págs. 63-76. (Conferencia pronunciada en la facultad de artes liberales de la Universidad de Tokio, en octubre de 1970, de la que se había publicado un resumen en Tódai Kyoyogakubu-ho, 20 de noviembre de 1970, pág. 1). Tomado de: *Michel Foucault: obras esenciales volumen III*. Trad. Ángel Gabilondo (1999).

con el trabajo, la producción económica; 2) Exclusión en relación con la reproducción de la sociedad; 3) la exclusión que se hace de la palabra de ciertos individuos; y 4) el sistema de exclusión en relación con el juego.

Lo importante de estas formas de exclusión, va a decir Foucault (1999), es que el loco es una figura transversal a todas las formas de exclusión. Hay ciertos individuos excluidos de la producción laboral, otros son separados por el sistema moral familiar, otros en su palabra y otros en las actividades lúdicas de la sociedad, pero el loco, incapaz de responder como la sociedad lo espera, es marginado en todas las formas de exclusión creadas por la sociedad para poder establecer las coacciones de su buen desarrollo. Lo interesante es que, hasta la época, el loco no era el motivo de interés ni de esta medicina social ni de las miradas sanadoras de la medicina, ni siquiera de las acciones punitivas, era, simplemente, encerrado ahí, entre otras cabezas que se indiferenciaban bajo el lente del encierro.

En esta medida, se presenta al loco como la sinrazón, de la cual éste no es culpable, y se considera que cualquier individuo puede ser atrapado en ella si es débil y se deja dominar por sus deseos y pasiones, permitiéndose ser, entonces, poseedor de aquella verdad del ser humano, aquella que toma el fondo animal y bestial de todo hombre. Por este motivo se considera que la locura es el resultado de caer en las pasiones de la carne y la bestialidad, un castigo que muestra al loco con formas grotescas, como monstruos deformes bajo una vivencia cósmica y trágica de la locura, es por esencia la muestra de la animalidad que se encuentra oculta en todo hombre razonable.



Imagen 5
Casa de Locos (1823). Cuadro de Goya.

La representación del Gran Encierro a partir del siglo XVII, de esta manera se funda en 1656 en París el Hôpital Général integrado por la Salpêtière, Le Bicêtre y otros, éstos creados no con fines médicos, sino como formas de cárceles, lugares de encierro y de tortura para enfermos, indigentes o pobres.

La locura ya no se encuentra unida al mundo ni a las fuerzas subterráneas, sino, más bien, a sus debilidades, a sus sueños y a sus ilusiones. “La locura no tiene tanto que ver con la verdad y el mundo, como con el hombre y con la verdad de sí mismo que él sabe percibir”²⁶. Y es entonces cuando la locura se presenta bajo la vivencia crítica que toma como base la moral y establece la locura como una forma de razón, influenciada por la fórmula de Descartes, “pienso, luego existo”, por ende se considera que el solo hecho de que el hombre piense desvanece la posibilidad de que esté loco, fijando así que la locura es por consecuencia la imposibilidad de pensar.

No es la permanencia de una verdad la que asegura al pensamiento contra la locura como le permitirá liberarse de un error o salir de un sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto de pensamiento, sino al sujeto pensante [...] no se puede suponer, ni aun con el pensamiento, que se está loco, pues la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento.²⁷

El médico no ha podido ejercer su autoridad en el mundo del asilo sino porque desde el principio ha sido padre y juez, familia y ley, y sus prácticas medicinales son simples interpretaciones de los viejos ritos del Orden, de la Autoridad y del Castigo. Pinel reconocía que el médico cura cuando, en vez de usar terapéuticas modernas, recurre a figuras inmemorables.²⁸

Al colocar el disfraz de la transformación sobre los monstruos seculares de la sociedad, se da lugar al momento del individuo a corregir, cual animal, a partir de técnicas de domesticación, tras su auge en los siglos XVII- XVIII, introduciéndose en la sociedad como técnicas de disciplina, las que sin mayor oposición pasaron a formar parte de los modelos de orientación en las escuelas, talleres y, sin falta, en las familias, como procedimientos para la domesticación no sólo del cuerpo, sino también de los comportamientos y aptitudes de aquellos incorregibles que pierden la dirección de la normatividad. Este propósito, expresado a partir de las pericias, se encarga de determinar que las técnicas de domesticación o disciplina no son más que de

²⁶ *Ibíd*, pp. 45.

²⁷ *Ibíd*, pp. 76.

²⁸ *Ibid*, t.II, pp.255.

normalización, y se encargan precisamente de los individuos a corregir (los delincuentes). De esta forma, se plantea la dicotomía entre enfermedad o responsabilidad, entre causalidad patológica o libertad del sujeto jurídico, entre terapéutica o castigo, medicina y penalidad; el principal objetivo: el hospital o la prisión.

Prisiones de nueva institución, imaginadas para limpiar prontamente las calles y los caminos de mendigos, a fin de que se vea más la miseria insolente al lado del fasto insolente. Se les hunde en la última inhumanidad, en habitaciones fétidas y tenebrosas en que se les deja librados a ellos mismos. La inacción, la mala alimentación, el apiñamiento con compañeros de su miseria no tardan en hacerlos desaparecer unos detrás de otros.²⁹

Surge así la nominación de anormal, que tras los cambios empleados por los estamentos judiciales, y si se pueden llamar científicos los de la medicina, se constituye el papel de la psiquiatría a comienzos del siglo XX, por lo cual ya no se basa en definir la responsabilidad jurídica de un sujeto criminal, sino en comprobar si existe en dicho individuo anomalías mentales (enfermedad mental), que se relacionen con la infracción y permita especificar el tipo de corrección que se va a emplear con el individuo, puesto que no se consideraba en el código penal un delito o infracción a la ley tener perturbaciones emocionales, no obstante éste no es impedimento para dejar pasar por alto a aquél que se muestra como un peligro para la sociedad, y se encuentra así una alternativa que responde a la defensa de dicha sociedad, dando lugar, desde 1970, a una formación de saber y poder normalizador que se presentan a partir de procedimientos jurídicos tradicionales del castigo³⁰, con el objetivo de apartar al individuo anormal de los otros y encargarse de curarlos.

Sin la menor duda, va a entrar en un espacio técnico mejor controlado: en los hospitales la farmacología ya ha transformado las alas de agitados en grandes acuarios tibios. Pero por debajo de esas transformaciones y por razones que parecen ajenas a ellas (al menos para nuestra mirada actual), está produciéndose un desenlace: locura y enfermedad mental deshacen su pertenencia a una misma unidad antropológica. Esa misma unidad desaparece, con el hombre, postulado pasajero. La

²⁹ Ibid, t. II, pp. 103.

³⁰ Ibíd. pp. 103.

locura, halo lírico de la enfermedad, no deja de extenderse, Y lejos de lo patológico, del lado del lenguaje, ahí donde se repliega sin decir nada aún, está naciendo una experiencia, en que hay algo de nuestro pensamiento; su inminencia, ya visible pero absolutamente vacía, no puede nombrarse todavía.³¹

El pensamiento ilustrado, que llegaría con el alienismo de Pinel, “liberaría” a los locos de las cadenas por supuestos pecados y de los tratos a los cuales fueron sometidos en la Edad Media, al declarar que la locura y la enfermedad mental deberían ser explicadas desde la ciencia que promulgaba la Ilustración, desde el discurso de quienes pretendían poseer lo que al “loco” le hacía falta. Es decir, el loco no poseía razón y por lo tanto no podría hacer uso de ella, y como la locura va en contravía de la razón, la razón tendría que hacer algo con la locura.

Sucedió, pues, que la locura fue arrebatada del clero para entregársela a los médicos en los asilos y convertirla en enfermedad mental, y el loco pasó de unas manos a otras –al igual que el control del discurso sobre la locura–. La figura del loco se convirtió en la etiqueta y la nosografía, la clasificación de la enfermedad. El auge científico, basado en el paradigma mecanicista, haría que el loco –ahora el “enfermo mental”– se perdiese en el cuadro patologizante, al centrar nuevamente la locura y la enfermedad en el plano del cuerpo como el funcionamiento de un aparato que funciona mal.

De esta manera, los tratamientos sobre la locura en la historia de Occidente ponen de manifiesto la organización de toda una maquinaria social de pensamiento, característica de cada tiempo y cultura, sobre el qué hacer con el loco. Además, las formas sociales determinadas para la génesis de la locura, su razonamiento y toda una descripción sobre su naturaleza, delimitan los ejes históricos sobre los cuales ha girado dicho intento de comprensión del fenómeno de la locura y que se han desarrollado en el pensamiento occidental en una búsqueda que direcciona, precisamente, las acciones para con el loco.

³¹ Foucault, M. (1998). Historia de la locura en la época clásica, t. II, México, D.F. Pp. 339-340.

Sin embargo, como indicará Foucault (2007)³², esta concepción y tratamiento de la locura encontrará una discontinuidad –con el surgimiento de las instituciones asilares a comienzos del siglo XIX–, en la que se configura una emergente forma de poder, diferente a la cual se iba presentando en épocas anteriores en Occidente, basada en un poder de soberanía, representado en Europa, en donde el poder reposaba en la representación del rey o el soberano.

Esta nueva forma de poder, a la cual Foucault denominaba “poder disciplinar”, encontrará su lugar de desarrollo en la conformación del Estado, y su aplicación en la creación de instituciones que pongan en función dicho poder a través de lo que Foucault identifica como asistencialismo, es decir, el Estado configuraría una relación de poder disciplinar en sus instituciones. Un ejemplo claro de esto es el ejército y los asilos mentales, que para Foucault es una muestra de cómo se configura el poder del Estado en función de sus instituciones.

Ahora bien, ¿por qué demarcar esta discontinuidad en términos de relaciones de poder? Esta discontinuidad y cambio en las relaciones de poder en la formación del Estado, permitirá dar lugar al surgimiento de las instituciones asilares y, a su vez, al surgimiento de la disciplina psiquiátrica³³. Todo esto configurará el panorama de concepción y tratamiento dirigido al qué hacer con el loco, ahora llevado al asilo, en donde se encuentra rodeado e intervenido por un poder disciplinar. Cabe preguntar en este punto, ahora que se ha identificado un tiempo propicio en el sistema asilar del Estado para el surgimiento de la práctica psiquiátrica, ¿de dónde, como disciplina de conocimiento, surge esta práctica psiquiátrica? Podemos determinar que, primero, la psiquiatría encuentra su surgimiento en la medicina al asumir todo su discurso, segundo, quienes estaban al cuidado de los enfermos eran médicos, por ende, la continuidad que se establecería entre medicina y psiquiatría sólo se lograría en términos de tratamiento, es decir, en la forma de

³² Foucault, M. (2003). *El poder psiquiátrico. Curso dictado en el collège de france (1973-1974)*. Trad. Horacio Pons. Ed. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. (2007).

³³ Es preciso resaltar que la figura del psiquiatra surge en compañía de otras organizaciones de poder, como la policía.

actuar frente al enfermo. Foucault argumenta que medicina y psiquiatría no serán lo mismo en su campo de aplicación frente a las enfermedades mentales, dadas las dificultades de comprender en sí misma la llamada enfermedad de la mente.

Por lo tanto, la psiquiatría aludirá, según Foucault, al conocimiento social sobre la locura y la asumirá dentro de su propio discurso, institucionalizándolo en función del tratamiento; así, el tratamiento de la psiquiatría será un tratamiento moral. Este tratamiento moral, asumido por la psiquiatría en sus inicios, corresponderá a la puesta en marcha de todo el aparato de poder “disciplinar” establecido en las instituciones. Ahora bien, ¿por qué se le trata al loco? Foucault realiza un análisis de por qué al loco se le institucionaliza y por qué se le debe disciplinar. En primer lugar, la figura de la locura en esta época cambia su concepción, de un suceso de error, de un sin sentido que se manifiesta y que podría estar por fuera del individuo y por fuera de su control, a una función del desvarío, de diferenciarse en una sociedad, donde la locura se presenta como una fuerza de oposición a lo disciplinar, es decir, la locura no sigue los cánones sociales, lo normativo y, por lo tanto, se opone al poder disciplinario, el cual sólo podrá controlarlo por el uso de la fuerza o la violencia para que se logre normalizar.

Es importante resaltar, que el tratamiento de la locura, para este periodo de la psiquiatría, y que aún se conserva en la labor psiquiátrica actual, es el control de los cuerpos a través del sometimiento físico, cuando se somete a la locura a una normalización. El contenido y la interpretación sobre el loco y su discurso está por fuera de la búsqueda del tratamiento, es un desaparecer de las conductas anómalas y no de comprender en su singularidad el porqué del acto. Lo que sin dudas representa un obstáculo epistemológico, como refiere Bachelard (1948), en la comprensión del objeto en sí de la locura y de la manera en que se le aproxima a ésta como lugar del entendimiento, utilizando métodos análogos a otras disciplinas o saberes, en las cuales el lugar del objeto, su comprensión y su tratamiento, se encuentran establecidos en una esfera de conocimiento preciso sobre el objeto que se presume abordar.



Imagen 6
Philippe Pinel en la Salpêtrière

Aquí puede observarse cómo el tratamiento de los siglos XVIII y XIX, está direccionado a hacer control mediante el uso de la violencia, de aquellas fuerzas que presenta el loco en su conducta y en su decir, y por lo cual requieren de un tratamiento “moral”; el cual encontrará su mayor expresión en aplicación del dominio a través del cuerpo, del cuerpo del loco.

Tal vez se pueda intuir, en relación con la historia de la locura, que al loco se le concibe como un individuo despojado, al que no le pertenece nada, ni siquiera un lugar de inexistencia, su locura no le pertenece, por el contrario, se podría pensar que es ésta [la locura] la que precisamente lo despoja de sí, le arrebató algo, ya sea como golpe (*ate*) o intervención, como lo era para los griegos, o como posesión maléfica o demoniaca para el pensamiento de la Edad Media, o bien como ausencia de razón y mal funcionamiento de la mente [como mecanismo] a partir de la Ilustración.

En suma, el loco está siempre en falta de sí, siempre ausente, del cual siempre otro puede decir algo, pero la locura misma resulta insuficiente para dar cuenta de sí misma. Por lo que valdría la pena preguntarse si en verdad el loco no tiene nada que decir, si es así, ¿qué sentido tendría volver la escucha y la observación sobre la locura y el loco? De igual modo puede preguntarse sobre las particularidades de la locura y si vale la pena fijarse sobre eso particular del decir del loco para el análisis.

§§§

“La locura y el mito de la enfermedad mental”

Un aspecto paradójico en la historia: por un lado la psiquiatría presume de elaborar un método contra la locura, porque no puede decirse “para la locura”. Pero, por el otro lado, la mirada que se centró sobre el fenómeno de la locura resaltó la característica de indiferencia que se marcó a lo largo de la historia, la exclusión. Tal vez la puesta en escena de la locura en los hospicios de control, posteriormente psiquiátricos, permitió el lugar de la observación y la formulación de modelos teóricos y prácticos, pero todos estos modelos se basaban en una sumatoria de preceptos sociales de discriminación, y, en cierto sentido, la transformación de la locura en enfermedad mental la confinó a una experiencia distinta, una experiencia enajenante para el individuo, pero lo logró encerrándolo en un discurso que, aun posteriormente, nunca se preguntaría por lo que allí, en la enfermedad mental, sucedía, permitiéndose, tras elucubraciones “teóricas”, formular tratamientos contra la locura;

elaborando términos que entre tanto sólo darían lugar a la nominación de un aspecto aun incomprendido.

La función disciplinaria de la psiquiatría, respecto al tratamiento y cuidado de los locos, presenta un cuestionamiento: ¿de qué se cuida al loco y a qué del loco se le está dando tratamiento? Si ésta fuese la cuestión no se centraría sobre la oposición que el loco hace con respecto al poder y tendrían que ser los centros penitenciarios los lugares para disciplinarlos, pero en tal caso la psiquiatría carecería de toda validez como disciplina. De esta manera, es claro que el loco ejerce una oposición al poder, sin embargo, el loco tendría que ocupar una categoría diferenciada a la del criminal, una que, por una parte, justifique sus actos y que, por otra, justifique el tratamiento que a éste se le debería dar. Una noción que en apariencia resolvería la problemática sobre el qué hacer con los locos y otros tipos de comportamiento relacionados y designados como trastornos de la mente.

González (2001)³⁴, comenta que tras el surgimiento del concepto de psicosis, en 1845³⁵, el término se difundió en la psiquiatría alemana, permitiendo que el campo de las enfermedades mentales se hiciera un campo propio y diferenciado al de las enfermedades del cerebro o de los nervios, y las enfermedades del espíritu o el alma.

Según T. Szasz (1994), a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el interés de la ciencia, y específicamente de la medicina, era clasificar y dar cuenta de las enfermedades orgánicas. En este proceso, las consideraciones sobre los trastornos comportamentales que carecían de explicación causal orgánica –que para la ciencia médica de épocas anteriores eran fenómenos irrelevantes, debido a que se consideraban una forma de engaño o simulación por parte de los individuos– se presentan como un obstáculo para el establecimiento de un corpus de conocimiento objetivo.

³⁴ González, P. (2001). El deseo en la psicosis. Una lectura del libro 3 del seminario de Jaques Lacan. Escuela de psicología. Universidad del Valle.

³⁵ Según González (2001) la historia de la psicosis parece remontarse hasta esta fecha, debido a que el término es introducido por Feuchtersleben en su *Manual De Psicología Medica* designando de una manera imprecisa la enfermedad mental.

La determinación de la locura como enfermedad mental, y posteriormente como una nosología determinada en la psiquiatría, traería consigo la distinción de la locura de otras enfermedades, pero de la misma forma en que la locura sólo era tratada, y no interpretada en su propio campo sino en contraste con lo que no es, todo aquello que no pertenecía al grupo de atribuciones de trastorno del sistema nervioso era considerado psicosis.³⁶

Esta distinción tiene lugar en la apreciación de los trastornos de comportamiento que, para la época de Charcot,³⁷ se reconocían como histerias o enfermedades de los nervios, y que serían tenidos en cuenta únicamente como la forma para solucionar el enigma de la enfermedad mental. Así, al asignar la categoría de enfermedad mental, en analogía con las enfermedades orgánicas, los trastornos, incluida ahora la locura, entrarían en el marco de enfermedades, y como tales deberán, según el espíritu de la época, ser sometidos a observaciones que den cuenta de relaciones causales de la enfermedad, que permitan dar lugar al tratamiento acorde con la afección. De ahora en adelante, la locura y los demás trastornos de la mente entrarían al escrutinio de la clasificación y la descripción como enfermedades específicas para sus cuidados correspondientes. En resumidas cuentas, como lo refiere Szasz (1994), las enfermedades mentales serían vistas como enfermedades verdaderas.

Por tanto, la psicosis se volvió en el concepto que cobijaría la locura, las alienaciones y las enfermedades mentales³⁸, sin por eso dar espacio a la definición de lo que sería en sí la psicosis. Sin embargo, tal comparación, respecto a las enfermedades orgánicas, representaría un error epistemológico, debido a que desde el surgimiento de la psiquiatría moderna ésta no se cuestionó por la concepción sino por la categorización de las enfermedades.

Como afirmaría Lacan:

³⁶ González, hace referencia a la oposición entre los conceptos de neurosis y psicosis.

³⁷ Szasz (1994), establece el movimiento de Charcot como un periodo relevante en la historia de Occidente, en el que se funda la noción de enfermedad mental y que puede tomarse como la fundación de la disciplina psiquiátrica.

³⁸ Op. Cit., González (2001). pp. 13.

Cada vez que la psiquiatría avanza un poco, profundiza, pierde de inmediato el terreno conquistado, por el modo mismo de conceptualizar lo que era inmediatamente sensible en las observaciones.³⁹

De esta manera, el campo de la psicosis comenzará a ser delimitado al extremo de cualquier otro tipo de enfermedades clasificadas hasta el momento, que más allá de su propia delimitación conceptual se acotaron sus síntomas comunes y la distinción entre cada tipo de trastorno⁴⁰, pero lo que debe resaltarse es el fracaso de la psiquiatría al retirar del terreno del lenguaje y el trato común a la locura y al loco para ponerlo en otro campo ajeno al de su esencia.

La formulación del concepto de psicosis desembocó en la división paradigmática de lo organogenético y lo psicogenético, pasando por los estudios referidos desde la *dementia praecox* de Kraepelin hasta la definición de la esquizofrenia de Bleuler.

En esta formulación se obtiene que la determinación del campo de la psicosis tenga origen, para la mirada moderna, en el concepto de Dementia Praecox, definiendo el paradigma organogenético de la psicosis. Este punto de vista consideraría el deterioro de las funciones mentales con base en una lesión orgánica como curso de la enfermedad. Pero, como comentará González (2001), dicha definición de la psicosis como una demencia y en un curso de desarrollo precoz es impreciso, puesto que la psicosis no siempre evoluciona como una demencia ni, mucho menos, como un fenómeno de característica precoz. Sin embargo, con la sistematización hecha por Kraepelin la psiquiatría obtendría una definición más precisa de la psicosis, alejándose cada vez más del estudio a profundidad de sus fenómenos⁴¹.

³⁹ Lacan, J. (1956). El seminario de Jaques Lacan: Libro III: "Las Psicosis". Texto establecido por J.A. Miller. Trad. Delmont-Mauri & Rabinovich. Ed. Paidós. Buenos Aires. (2004). pp. 32.

⁴⁰ Weitbrecht (1968). Citado por González (2001), describirá los síntomas de la psicosis como: "parálisis general progresiva, delirio febril, la alucinosis consecutiva a la intoxicación alcohólica, la perturbación de la conciencia, la ruptura con la realidad, etc. pp. 13.

⁴¹ González (2001). pp. 16.

Por otra parte, Bleuler, en su definición de la esquizofrenia, abordará la postura de la psicogénesis, explicando las implicaciones psíquicas de la psicosis. González (2001) relata y detalla que la división entre síntomas primarios y secundarios que plantea Bleuler para describir las perturbaciones en “el vínculo asociativo” y “el embotamiento mental y la confusión”, como impedimentos para que el loco pudiera relacionarse con el mundo y su propio cuerpo³⁷, ejercerían un cambio en la comprensión de los fenómenos de la psicosis, guiando el estudio hacia un paradigma estructuralista y estableciendo para la psicosis la hipótesis de un origen psicógeno.

En general, la importancia de la postura bleuleriana es la explicación estructuralista referente a los síntomas primarios y secundarios, y su correspondiente integración en la definición de los estados de perturbación de los que habla, como un punto de partida importante para lo que más adelante sería la lectura de la psicosis como un fenómeno psicógeno.

Pese a la importancia que tendría el vasto recorrido de los estudios de Kraepelin y Bleuler alrededor del campo de las psicosis, es preciso determinar que lo importante de este barrido histórico es el eje central que ocupó la figura de la locura y del loco en cada una de las épocas, la definición del concepto de locura, su tratamiento y la manera en que, al concebirse como una enfermedad mental, se tradujo como psicosis, y lo que la delimitación del concepto permitió.

En consecuencia, la importancia del último paradigma que se comprenderá en esta breve reseña histórica será el modelo psicoanalítico. El psicoanálisis es para nosotros un modelo centrado en la escucha y la interpretación de aquella palabra tomada como perdida en los otros paradigmas de la historia de la locura. Por otro lado, creemos que es preciso decir que la relación entre el el decir del loco y el discurso de la locura es su lugar y función en la historia, puesto que para la historia no ha existido la figura de la locura desligada de alguien que haya podido expresarla, es decir, la locura siempre ha tenido alguien o algo que hable sobre ella.

En este sentido, debe comprenderse esta instancia, la del fenómeno de la locura a lo largo de la historia, como la caracterización de un elemento importante: la experiencia. La locura, hasta ser enfermedad mental, siempre ha significado una experiencia para quien la vive, y en especial para quien la determina como un comportamiento no esperado. Lo casual es que esta experiencia nunca, al parecer, ha dejado de indeterminar lo realmente importante, que es la experiencia que el propio ser, en su locura, vive; sino que, por el contrario, la experiencia que toma relevancia es la que deja como impresión un carácter anormal, excluido de la sociedad por sus manifestaciones.

Ahora bien, si determinamos que entre el psicoanálisis y la psiquiatría existen aspectos que las separan en cuanto disciplinas, podemos definir que lo esencial será el recurso del psicoanálisis hacia la escucha, que ejerce un cambio desde la clínica de la mirada y la observación en psiquiatría hacia la escucha del delirio, no comprendido como un signo negativo sino como el intento, por parte del individuo, de reinstituir su realidad como un paso a la cura⁴². Así, éste será el logro del psicoanálisis: tomar los elementos contruidos en la teoría de la neurosis y aproximarse al terreno de la psicosis esclareciendo algunos estados propios; en fin, lo importante para nosotros será la escucha atenta de lo que el loco refiere sobre su locura.

En este orden de ideas, es preciso cuestionar el lugar que siempre ha tenido la locura en la sociedad, si en realidad se han realizado cambios en su forma de tratarse e interpretarse. Por ende, y en consonancia con el lugar del loco como principal exponente de la locura, y objeto de estudio de la presente investigación, se presenta el siguiente apartado desde la postura psicoanalítica, y en una revisión crítica, sobre el fenómeno de la psicosis, para mostrar al lector que la definición de este concepto, en relación con la de “sujeto”, implica una interpretación de lo que aquí hablamos, del sujeto en la psicosis.

⁴² Óp. Cit., González (2001).

Pasemos ahora a estudiar el discurso del psicoanálisis sobre la psicosis y la forma en que conceptualiza y entiende el sujeto, para que podamos revisar si en esta transición, de la mirada hacia la escucha, lo que el psicoanálisis refiere de la psicosis nos permite contestarnos nuestra pregunta: ¿se puede hablar del sujeto en la psicosis?



ENTRE EL SUJETO Y LA PSICOSIS

« Tu es celui qui me suis le mieux.
Tu es celui qui me suit comme un petit chien.
Tu es celui qui me suivait ce jour-là.
Tu es celui qui me suivais à travers les épreuves.
Tu es celui qui suis la loi... le texte.
Tu es celui qui suit la foule.
Tu es celui qui m'as suivi.
Tu es celui qui m'a suivi.
Tu es celui qui es.
Tu es celui qui est. »
[Lacan, 1956]

“Medio siglo de freudismo aplicado a la psicosis deja
su problema todavía por pensarse de nuevo, dicho de otro modo en el statu quo ante.”
[Lacan, 1998]



Al terminar el capítulo anterior con la formulación de la enfermedad mental como un mito, el mito de su existencia como entidad nosográfica, pura, clasificable y observable, también determinamos la entrada de un planteamiento distinto al promovido por la psiquiatría, el discurso del psicoanálisis sobre la psicosis.

Por una parte, la psiquiatría se esforzó en determinar un saber sobre la locura que terminó por convertirse en un actuar, en un regular sobre el “loco”, pero, por otra parte, aun conviniendo en las formulaciones de esta regulación, pasó por alto en su estudio lo más importante en la fórmula metodológica: el sentido de la naturaleza misma de la psicosis, tratando de objetivar este

aspecto de la realidad humana. Es así como, por otra parte, el psicoanálisis se encargaría de analizar las psicosis desde el sentido mismo del decir, en su literalidad en un examen riguroso a través del mismo orden de la palabra.

Ahora bien, la pregunta por el lugar que el psicoanálisis otorga a los contenidos del delirio en la psicosis nos guía, a nuestro parecer, hacia el horizonte de la subjetividad. La supremacía que se le otorga a la escucha de la palabra permitiría pensar que el psicoanálisis toma como propio cada una de las formas del decir, otorgándole un estatuto único, que, en la locura, permitiría otra forma de acercamiento a lo que el loco dice sobre sí.

En este sentido, el psicoanálisis crea un paradigma distinto a la forma en que se estaba estudiando la psicosis –un paradigma de la escucha centrada en lo que el “loco” dice de sí– y con ello podemos considerar que ofrece una construcción al entendimiento de la locura y del loco. Por tanto, se describirá el sujeto del psicoanálisis en su construcción teórica y conceptual, para que, una vez delimitado el concepto, pueda definirse lo que es la psicosis según el psicoanálisis. De esta manera, es preciso pensar que la psicosis sería relativa a cada sujeto, en el sentido en que muestra cierta utilidad para comprender los procesos constitutivos del mismo, a saber, que el sujeto adviene como sujeto del discurso⁴³.

Inicialmente nos disponemos a describir la manera en que el psicoanálisis define al *sujeto*, su constitución, que es un elemento de base. Para Freud el sujeto *brilla por su ausencia*⁴⁴, por otro lado, el problema de la psicosis se centrará en la lucha contra una fantasía optativa homosexual que tendría asidero en un conflicto en las identificaciones del individuo con las figuras del Edipo y que tiene como resultado un delirio persecutorio. Ahora bien, la relación con dichas figuras hará que el individuo se posicione de cierta forma con la realidad, sea evadiéndola o suprimiéndola por completo, y en ello

⁴³ González, P. (2001).

⁴⁴ González, P. (2001). Pp. 10. Aquí se trata de una conclusión a la que hemos llegado nosotros, en la que el autor compara el lugar de la noción de *sujeto* en la obra de Freud sobre la psicosis respecto a los planteamientos de Lacan en su Seminario.

radicaría una diferencia fundamental entre las neurosis y las psicosis⁴⁵. Asimismo, al revisar el lugar de la relación edípica y la manera de vincularse con la realidad, podemos analizar los planteamientos freudianos de la psicosis.

Por otra parte, para Lacan, la determinación del *sujeto* conlleva a toda una reflexión sobre los planteamientos de Freud y las consideraciones de la lingüística, articulando al *sujeto* con el significante, en el sentido en que éste se relaciona con la realidad en la medida en que se integra a determinado juego de significantes⁴⁶; mientras que, el punto central de la psicosis será la preclusión del significante del Nombre-Del-Padre en el lugar del Otro, como elemento psíquico de la ley que permite la institución del *sujeto*. Así, si el significante está ausente en su inscripción, se desencadenarán múltiples formas de intentar restituirlo y entre estas formas las relaciones del *sujeto* con el otro se reducirían al filo mortal de la relación imaginaria.

Por otra parte, lo que nosotros observamos en la pregunta por la constitución del *sujeto* y las manifestaciones de la psicosis en ambos planteamientos –el de Freud y el de Lacan–, es que representan un interrogante por la base de la estructuración psíquica, de aquello que gira en torno al complejo de Edipo y a las relaciones entre los actores del mismo. Así que nos proponemos revisar las relaciones del complejo de Edipo como una especie de esquema familiar, en la manera de ver los actores, ya que permiten describir los movimientos que realiza el individuo humano para ubicarse en la relación simbólica en las estructuras que anteceden al Edipo.

En este orden de ideas, la relación que queremos mostrar entre estos dos puntos –por un lado el *sujeto* y la psicosis y por el otro el *sujeto* y el complejo de Edipo–, gira alrededor de la institución del *sujeto* desde una “salida” del Edipo a través de la Solución Paterna. Por lo tanto, en este apartado

⁴⁵ Para González (2001) existe una base fundamental en la teoría sobre la neurosis de Freud, en tanto que al nivel estructural se puede realizar una diferencia entre psicosis y neurosis, determinando que si para la neurosis la estructura determinante es el complejo de Edipo, para las psicosis deberá buscarse la estructuración en un punto más anterior.

⁴⁶ Lacan, J. (1956). El seminario de Jaques Lacan: Libro III: “Las Psicosis”. Texto establecido por J.A. Miller. Trad. Delmont-Mauri & Rabinovich. Ed. Paidós. Buenos Aires. Argentina. (2004). Clase del 31 de Mayo de 1956. pp. 358.

revisaremos, para intentar comprender un poco mejor los planteamientos que se hacen sobre la psicosis, la composición de esta lógica y sus resultados, que, creemos nosotros, serían la institución del *sujeto* a través de la incorporación de la función paterna en el significante del Nombre-Del-Padre y, por el otro lado, el fallo de la inscripción de dicho significante y el desencadenamiento de la psicosis en su preclusión; y con ello, mostrar que lo que está entre el sujeto y la psicosis es la articulación del significante Nombre-Del-Padre.

§

“*⟨El esquema familiar⟩ y ⟨la solución paterna⟩*”

Para nosotros es importante comenzar por hablar del ternario: el Padre, la Madre y el Niño, puesto que parece que al hablar de las relaciones entre éstos se observa una especie de configuración de un esquema familiar por la manera en que, por una parte, el Complejo de Edipo tomó cierto impacto en la vida familiar del siglo XX, y por la otra, que en su revisión no es preciso determinarlo como una función universal en la institución del *sujeto*⁴⁷. Hablemos, ahora, de esta importancia.

Para Freud, el Complejo de Edipo era el fundamento de la sociedad (Roudinesco 2003⁴⁸), lo que inspiraría un modelo de la familia en la civilización occidental. Debido a que, en las relaciones entre el niño y sus figuras paternas se evidencia la forma en que se construyen ciertas identificaciones y relaciones de deseo que van a determinar, de alguna manera, la institución del sujeto.

Dentro de estas relaciones el punto inicial será la relación primaria, la relación entre el Niño y la Madre, quien propicia los primeros cuidados y que, de esta manera, genera en el Niño su primer contacto con la realidad. Hay en el niño,

⁴⁷ Zafiropoulos nos invita a reflexionar que antes de considerar en el Edipo la institucionalización subjetiva, debe revisarse la relación entre el sujeto y la familia al interior de otros complejos en el núcleo relacional de la familia. Zafiropoulos, M. (2002); Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938 – 1953); 1era edición en español. Buenos Aires. Nueva visión.

⁴⁸ Roudinesco, E. (2003). La Familia En Desorden. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Argentina. Ed. Fondo de Cultura Económica.

entonces, el descubrimiento de una Madre que puede responder a sus demandas con la satisfacción que sus cuidados generan:

Tomado en los “desfiladeros de la demanda”, lo que primero se llama “el niño” se encuentra embarcado con el Otro en una relación tramada por el significante, puesto que las satisfacciones que espera de ese Otro más o menos materno pasan por la articulación del lenguaje.⁴⁹

De esta manera, encontrándose con una madre que lo colma, que lo satisface, en el Niño se genera una idea: todas las respuestas de esta Madre tomarán el sentido de prueba de amor/satisfacción⁵⁰. Primera cuestión: la existencia. El Niño determinará si estas respuestas a sus demandas lo hacen, efectivamente, el destino de amor respecto a la buena voluntad de este Otro⁵¹.

Ahora bien, es posible afirmar que en las relaciones que el niño sostiene con la Madre se desarrollan las primeras movilizaciones respecto al deseo: ¿Qué desea la Madre? ¿Qué lugar tiene el Niño en el deseo de la Madre? Primero, la Madre, quien integraría para el niño su significación en cuanto ser, se muestra como fálica para éste⁵², es así como el infante descubre una Madre que todo lo tiene, pero pronto el niño comienza a comprender que ésta desea algo, que es un ser insatisfecho, devorador, no saciada en su deseo⁵³ y surge la pregunta por la representación del Deseo de la Madre, que sumerge al niño en la duda de *ser*, él, aquello que desea la madre. (Ver imagen 7).

Puesto que el Otro solicitado aparece, a menudo como pudiendo responder o no, el hecho de que responda toma valor de prueba de amor. Por lo cual la respuesta a la demanda se desdobra en valor de satisfacción y en prueba de amor.⁵⁴

En estas cuestiones Lacan considera que el propósito del Edipo es primordial para el ser humano. A través de éste logra acceder a una estructura humanizada de lo real, situación que supone una vivencia que debe ser

⁴⁹ Le Gaufey, G. (2009). *El sujeto según Lacan*. Trad. Amelia Castañola y Teresa Arcos. Ed. Ediciones Literales. Buenos Aires. (2010)

⁵⁰ *Íbid.* Cit., pp. 16.

⁵¹ *Ibid.* pp. 16.

⁵² Tort, M. (2005). *Fin Del Dogma Paterno*. Trad. Viviana Ackerman. Buenos Aires, Argentina. Ed. Paidós.

⁵³ *Ídem*, Pp. 254.

⁵⁴ Le Gaufey (2009). pp. 16.

declinada para permitir al sujeto una introducción hacia una nueva dimensión en la cual es a la vez él mismo y los otros dos participantes de este movimiento –puede comprenderse ahí lo que Freud denomina una libertad subjetiva⁵⁵–, la identificación, que no es más que la intersubjetividad y la organización dialéctica, en tanto se limita en una estructura simbólica, el nombre de Edipo⁵⁶.

En este sentido el sujeto depende de una experiencia simbólica, experiencia que se permite a través de la reciprocidad en la relación con sus figuras paternas, y en este momento, en la relación, se establece el interrogante “quién soy”; descubre que el otro también está en falta y presenta su primera posesión, su propia imagen a través de la imago del otro, sin embargo se ve confrontado con la imago paterna en la lucha por la virilidad.

⁵⁵ (Roudinesco 2003), afirmará que la civilización occidental, fundada sobre el asesinato del padre por el hijo, y la rivalidad entre éstos se apoya, para el establecimiento de la estructura de la familia, en la novela de Shakespeare en la que el personaje de Hamlet propone un Edipo reprimido “la muerte del padre por un acto fallido” que genera una conciencia culpable, que hace pensar a Freud en un descentramiento de sí teniendo en cuenta el momento histórico del siglo XVI- XX, periodo en el que dicho sujeto occidental ha enfrentado tres heridas narcisistas que influyen en la familia edípica, en la cual, la libertad subjetiva, el deseo, siempre supone un conflicto entre lo uno y lo múltiple, la autoridad y el cuestionamiento, lo universal y la diferencia, evidenciando la universalidad del complejo de Edipo, en tanto rige la historia de las sociedades y las religiones.

⁵⁶ Lacan, (2004). Clase del 18 de Abril de 1956. pp.283



Imagen 7.

Saturno devorando a sus hijos. Francisco de Goya.

Esta imagen representa la voracidad de ese Otro en su falta, que es carente, no saciado y que tiene en su hijo algo por devorar y saciar su falta, a saber en su identificación con la imagen del falo.

En un movimiento de este tipo, en la relación del Niño con una Madre satisfactoria pero insatisfecha, se introduce una idea, una interrogación por la satisfacción de la Madre, con posibles afirmaciones: “¿soy yo lo que desea mi madre?” –en tanto que objeto de su deseo–; “sino lo soy, qué lo es”. Aquí es posible ver cómo el niño se identifica, a este nivel, con el objeto de deseo de la Madre, y accede a la necesidad de ésta como Niño-Falo⁵⁷. De esta manera se convierte el Niño en el soporte de una prolongación imaginaria de la Madre, ésta que accede a la necesidad del Niño en tanto Falo:

Nos dicen que la exigencia de una madre es proveerse de un falo imaginario, y se nos explica muy bien que su hijo le sirve de soporte, harto real, para esa prolongación imaginaria. En cuanto al niño, no hay dudas, varón o hembra, localiza muy tempranamente el falo, y se nos dice, se lo otorga generosamente a la madre, en espejo o no, o en doble espejo⁵⁸.

Ahora bien, en esa relación entre el Niño y la Madre ya están representadas las puestas en acción de la primera escena del Edipo, si lo pensamos en un sentido narrativizado: dos actores, Niño y Madre; un acto, el Niño se adhiere a la Madre en la identificación con su objeto de deseo. Pero las cuestiones continúan: ¿Qué desea la Madre? ¿Qué lugar tiene el Niño en el deseo de la Madre? ¿El niño colma este deseo?

Desde luego, no. El Niño se enfrenta en una primera escena a una Madre fálica, completa, satisfaciente, pero luego, tras un acto de sorpresa, éste descubre que la Madre no está saciada, que no es él aquello que se requiere para su deseo; entonces qué es. Así, aparece el Padre en una siguiente escena y separa al Niño de la Madre, alejándolo de ser, él, el falo.

Ahora bien, en esta introducción del interrogante, el Padre, o bien, la palabra del Padre, es introducido, a su vez, como una instancia fundamental para separar al Niño de su Madre; puesto que ésta está inclinada únicamente hacia el objeto fálico y al parecer el Padre aparece aquí como el portador. Por tanto, el Padre emerge en esta relación dual como mediador, como separador,

⁵⁷ Tort, M. (2005).

⁵⁸ Lacan, (2004). Clase del 4 de Julio de 1956. pp.453.

funcionando como tercero para intervenir entre Niño y la Madre y así salvarlo de ser su Falo imaginario⁵⁹.

El dato curioso es que la Madre es quien introduce al Padre, quien inscribe un lugar para éste en el orden simbólico. ¿Por qué? Recordemos la pregunta del Niño sobre lo que la Madre desea. Resulta, pues, que lo que ella quiere es un Falo rememorado en su nostalgia y, pese a que el Niño le otorga “generosamente” su imagen de Falo a la Madre, ni él ni ella lo poseen, el Padre es el único portador; dice Lacan:

[...] si me permiten la expresión, se pasea [el falo], está en otro lado. Todos saben dónde lo pone la teoría analítica: se supone que el padre es el portador. En torno a él se instaura el temor a la pérdida del falo en el niño, la reivindicación, la privación, o la molestia, la nostalgia del falo en la madre⁶⁰.

Es así como encontramos, en las relaciones que proponíamos revisar en el Edipo, que el Padre aparece en el lugar del orden simbólico, a través de la relación entre el Niño y la Madre –que se puede caracterizar como del orden imaginario– en el sentido en que, alrededor de lo que el Padre detenta, a saber, el Falo, se configura una función simbólica, mediadora, en medio de la confusa ilusión de falicización⁶¹. Asimismo, la introducción del Padre como función mediadora se concibe a partir de la posición misma del Falo.

Así, pues, el Padre, en tanto que portador del Falo, representa para la Madre una ley; posee soberanamente el objeto de su deseo y la posición del Niño no es otra que la de introducirse en esta ley para estar fuera de la identificación con el Falo de la Madre, y de esta forma, a través del Edipo, superar cierta prueba de la subjetivación, según Lacan, por ello es preciso concebirlo a modo de esquema⁶²:

⁵⁹ Tort, M. (2005). pp. 267.

⁶⁰ Lacan, (2004). Clase del 4 de Julio de 1956. pp. 454.

⁶¹ *Ibíd.* pp. 454.

⁶² De acuerdo con Tort (2005), para Lacan el Edipo se convierte en un resorte para la subjetivación, en tanto que prueba que se disuelve únicamente a través de una resolución en la así llamada Solución Paterna que emplaza a la figura del Padre como el resorte de la resolución del Edipo, es decir, identificarse con el Padre para salir del conflicto en el ternario.

Esto es tan fundamental que si intentamos situar en un esquema lo que mantiene en pie la concepción freudiana del complejo de Edipo, lo que está ahí en juego no es un triángulo padre-madre-hijo, sino un triángulo (padre)- falo-madre-hijo. ¿Dónde está el padre ahí dentro? Está en el anillo que permite que todo se mantenga unido.

La noción de padre sólo se supone provista de toda una serie de connotaciones significantes que le dan su existencia y su consistencia, las cuales están lejos de confundirse con las de lo genital.⁶³

Aquí Lacan es muy claro al posicionar al Padre, que si bien es el resorte de la ley –según la lectura de Tort– no es más que un significante que opera como ley en la articulación del sujeto en sus relaciones con el significante. De tal manera que el Padre, introducido por la Madre como palabra, como función simbólica, es representante de cierto juego de significantes a los que hace referencia Lacan como modo de relacionarse con la realidad.

En esta medida, las relaciones entre el Niño y la Madre son elevadas al nivel de lo simbólico al separarlos y situarlos respecto al orden de lo que detenta la ley del Padre.⁶⁴ La introducción en el orden de lo simbólico no es más que las relaciones que el sujeto comienza a asumir con el significante; el Padre, que no es más que portador del Falo y representante de la ley, introduce al sujeto en las relaciones con el significante en la medida en que a través del significante del Nombre-Del-Padre es significado al sujeto el falo, es decir, aquello que es significado al sujeto en el lugar del deseo de la Madre y que es sustituido por el significante del Nombre-Del-Padre⁶⁵.

En consecuencia, la cuestión en el Niño por el deseo de la Madre, como aquello que lo signifique a él en tanto que *sujeto*, es contestada por la operacionalización de una sustitución en el lugar del deseo de la Madre por el significante del Padre, que es introducido como tercero mediador que viene a significar para el Niño el Falo como la introducción del orden de las

⁶³ Lacan, (2004). Clase del 4 de Julio de 1956. pp. 454.

⁶⁴ Tort plantea que el Padre representa la ley a la Madre porque posee soberanamente el objeto de su deseo, en la medida en que es privador y la remite a una ley que no es la suya y a la que no está sometido. (2005, pp. 268).

⁶⁵ Véase *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible en la psicosis* en los Escritos 2, el abordaje de Lacan respecto de la metáfora paterna.

generaciones. Por lo tanto, nuestra primera revisión de las cuestiones del sujeto en el psicoanálisis nos lleva a formular que la introducción del Niño en la experiencia del Edipo es fundamental para estudiar la relación planteada por Lacan entre el sujeto y el significante. Dicho de otra manera, el significante del Nombre-Del-Padre inserta en el juego de los significantes, mediante una posibilidad de identificación, de pacto, al *sujeto*. Por lo que la llamada Solución Paterna representará la salida del Edipo con la asunción del Padre como figura para identificarse, identificarse al nivel de éste con la mediación simbólica de poder tener, él también [*el sujeto*], el falo e ingresar en el orden de las generaciones.

§§

“Sobre el *«Sujeto»*”

Que el Padre sea introducido en esta relación dual entre el Niño y la Madre implica la resonancia de un elemento muy importante: el valor que el Padre tiene en tanto significante que es incorporado por la palabra de la Madre (ver Imagen 8). Por otra parte, debemos resaltar el valor de este significante por la manera en que envuelve aquí la explicación de la integración del *sujeto* a la cadena significante y de ahí en adelante la asunción de lo que el juego de significantes implica en la relación con la realidad y que puede ser denominado la “institución del *sujeto*”.

La resolución del Edipo con la identificación en el Padre, como resorte de la ley, y en cierta forma como la institución del *sujeto*, nos permite revisar las puntualizaciones de Lacan acerca de la relación entre el sujeto y el Otro a través de la intervención del significante del Nombre-Del-Padre en este lugar. Intentamos, así, determinar el surgimiento del *sujeto*.

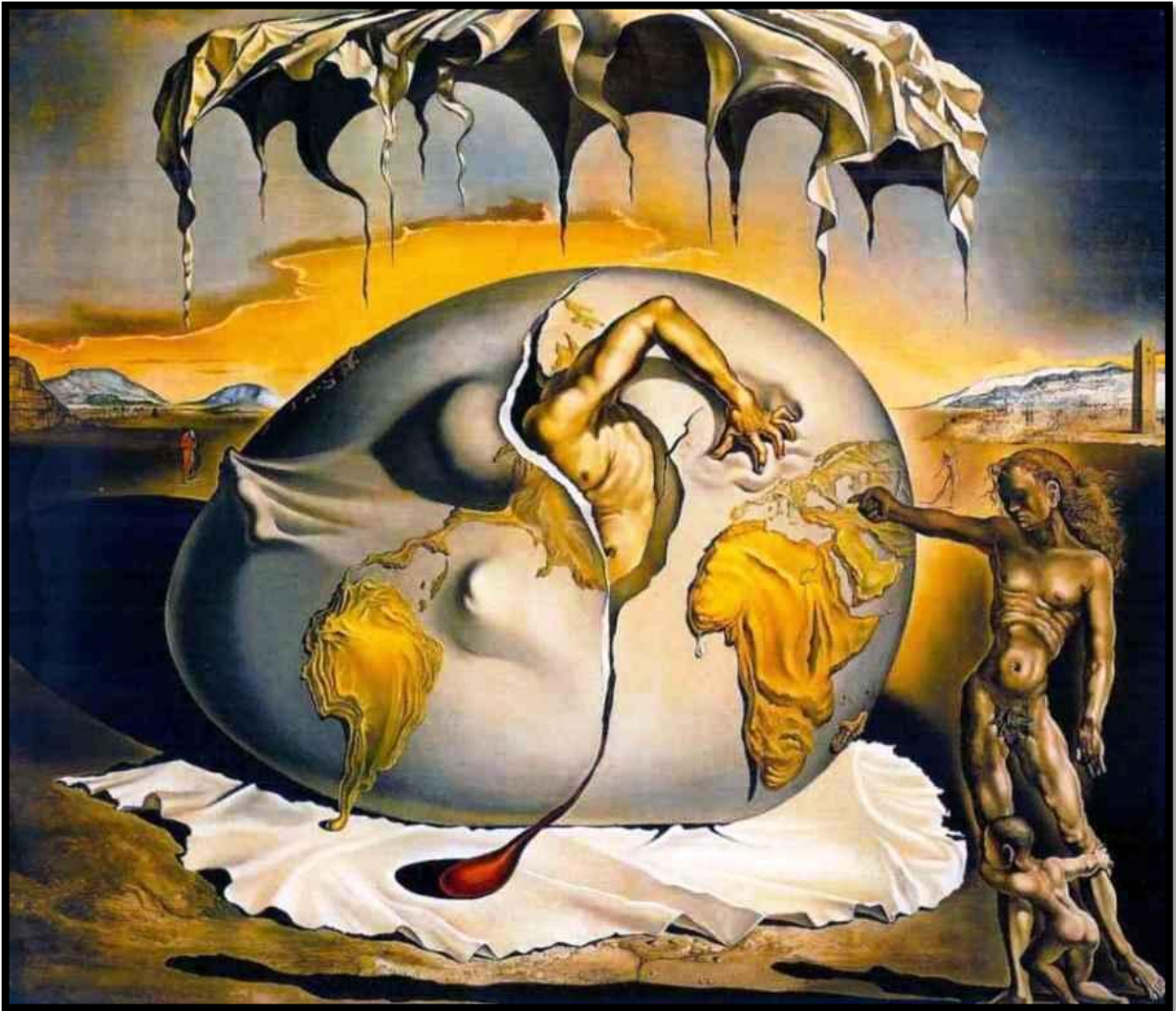


Imagen 8
Cuadro de Salvador Dalí.

Presentamos esta imagen como una representación gráfica que muestra el momento en que el Padre es introducido por la palabra de la Madre en esa relación dual entre ella y el Niño. Una característica de esta imagen es la forma en que muestra que el Padre se inserta redefiniendo todo, y en el sentido en que lo formula Lacan, creando una brecha en el mundo que será significada de ahora en adelante por los recursos del significante integrado a la cadena, que permitirá posicionar al *sujeto* en relación con éste mismo y con la realidad.

Al analizar el movimiento que acabamos de ver, en la descripción que hicimos del ternario, podemos centrarnos en el punto esencial de la experiencia del Edipo, es decir, entenderlo como una experiencia fundamental, estructurante, desde el registro de lo simbólico, y como un punto en el que el *sujeto* se puede orientar en la integración a la realidad.

Al respecto, Lacan es puntual en el momento de definir la realidad, desde el lugar que intenta darle al plantearla en el seminario sobre las psicosis⁶⁶, en la manera en que determina que la realidad es aquello que está sostenido por una trenza de significantes.⁶⁷ Pero lo que interesa en esta noción de realidad es el punto en el que convergen el *sujeto* y ésta, a saber, la relación del *sujeto* con el significante. En la idea en que Lacan puntualiza su definición de realidad, cabe pensar que a lo que quiere llegar es a definir los parámetros de la relación con el significante y la supremacía misma de éste en dicho planteamiento.

Por otro lado, en esta misma parte del seminario que citamos, Lacan hace una referencia un tanto ligera sobre la dimensión de un significante fundamental que es heredado, transmitido, tradicional, por el solo hecho de que es hablado alrededor del *sujeto*⁶⁸, y que al parecer está estrechamente vinculado a la relación con la realidad; pero al fin y al cabo resalta su importancia como referencia, ya que nos permite pensar que este significante tiene el nombre del *Nombre-Del-Padre* y está articulado en esta integración. ¿Cómo? Revisemos primero esta cita de Lacan:

Si admitimos ahora, como un hecho corriente en la experiencia, que no haber atravesado la prueba del Edipo, no haber visto abrirse ante sí sus conflictos y sus impasses, no haberlos resuelto, deja al sujeto con cierto defecto, cierta impotencia para precisar esas justas distancias que se llaman realidad humana, es ciertamente

⁶⁶ Lacan, J. (1956). El seminario de Jaques Lacan: Libro III: "Las Psicosis". Texto establecido por J.A. Miller. Trad. Delmont-Mauri & Rabinovich. Ed. Paidós. Buenos Aires. (2004).

⁶⁷ Óp. Cit. Pp. 357.

⁶⁸ Ibíd.

porque creemos que la realidad implica la integración del *sujeto* a determinado juego de significantes⁶⁹.

¿De qué manera se da la relación entre el *sujeto* y la realidad y cuál es el lugar de ese significante fundamental que es heredado y transmitido, al que Lacan hace referencia, en esta relación? Por la manera en que el acceso al Edipo, como experiencia, no es otra cosa que la integración del *sujeto* a ese “determinado juego de significantes” y el hecho mismo de que la realidad humana implique esta integración, en este punto es necesario, nuevamente, volver sobre la lectura que hace Tort de la obra de Lacan respecto a la función del Padre. El Padre, a quien le hemos dado tan reiterada mención, tiene como valor su figura en tanto función histórica y función psíquica⁷⁰. Dicho valor lo observamos cuando hablamos de integración y de relación con la realidad y retomamos la Solución Paterna como una manera de resolverse [el *sujeto*] en el Edipo, es decir, identificándose con el Padre y haciendo de éste el resorte simbólico de la ley; lo que nos permite comprender que este resorte psíquico tiene una cualidad desde el momento en que es insertado en la relación dual que describíamos: es introducido por la palabra de una mujer y cobra su valor por una ratificación de lo social.⁷¹ En otras palabras, el Padre hace la ley a la Madre y es en esta ley en la que el *sujeto* debe sumergirse y ante la cual sucumbe, debido a que la sustitución del deseo materno por la referencia al Padre resalta cierta reproducción de una organización social que proviene de los órdenes pasados⁷².

[...] sobre lo que queremos insistir es sobre el hecho de que no es sólo de la manera en que la madre se aviene a la persona del padre de lo que convendría ocuparse, sino

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ Tort (2005) plantea que para poder revisar el concepto psicoanalítico de Padre y sus posibles definiciones en una tan nombrada declinación de la imago paterna, es necesario revisar su figura desde su anverso psíquico y desde su función histórica como función social vinculada a cierta arbitrariedad monárquica. Es decir, que existe una estrecha relación entre la figura social y la realidad psíquica.

⁷¹ Según Tort, se perfila en el horizonte del discurso de la declinación el riesgo de negar que la Ley tenga algo de inmanente para naturalizarla en tanto Ley, siendo que es cuestión de una Ley bien histórica y concreta, a saber, la Ley del padre. En el fondo, lo que se encontraría en riesgo de abolición sería el patriarcado y se reclamaría porque el patriarcado no pierda aquel lugar privilegiado que, desde hace siglos, ha tenido en nuestra cultura.

⁷² *Óp. Cit.*

del caso que hace de su palabra, digamos el término de su autoridad, dicho de otra manera, el lugar que ella reserva al Nombre-del-Padre en la promoción de la ley.⁷³

Así mismo, en esa promoción de la ley, desde el momento en que la Madre evidencia su deseo introduce al Padre mediante su mención y como detentor soberano del objeto de su deseo ⁷⁴.

Tomemos, entonces, la posibilidad de representar la fórmula de la metáfora paterna para continuar con esta idea. Explicamos anteriormente que en el Niño surge una pregunta ante la ausencia de la Madre y que comienza por convertirse en la representación del deseo de ésta; pues bien, de acuerdo con Lacan, en la operacionalización de esta ausencia se sustituye, en un lugar simbolizado, el deseo de la Madre por el Nombre [la referencia] del Padre⁷⁵:

$$\frac{\text{Nombre-del-Padre}}{\text{Deseo de la Madre}} \cdot \frac{\text{Deseo de la Madre}}{\text{Significación al sujeto}} \rightarrow \text{Nombre-del-Padre} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)^{76}$$

En esta fórmula, como ya lo expresamos, la referencia que hace la Madre al Padre en ese lugar de lo que desea, por operación de sustitución, representa para el Niño el objeto del deseo materno y, como tal, la significación de lo que no es él ahí, además del lugar del Padre en la promoción de la ley que significa para el *sujeto* el Falo, en tanto elemento simbólico que sobresale por lo que lo nombra, lo sustenta, por ser el resorte de la triangulación edípica; en suma, el elemento de pacto, de convergencia en las relaciones de deseo y de identificación en el ternario edípico.

Como podemos ver, el resultado de esta operacionalización es el movimiento por el cual la ausencia de la respuesta que el Niño espera obtener de la idea de

⁷³ Lacan, J. (1958). *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible en la psicosis*. Escritos II. Ed. Siglo XXI. Madrid (1998).

⁷⁴ Tort, M. (2005).

⁷⁵ Lacan, J. (1998). pp.539.

⁷⁶ Ibid.

ser el falo imaginario de la Madre hace que éste termine por apartarse de tal idea y se introduzca en la dinámica del Complejo de Castración.

La introducción al Complejo de Castración representa, para el *sujeto*, el duro precio que debe pagar por el reordenamiento de la realidad⁷⁷, es decir, para integrarse al “determinado juego de los significantes”.

Antes de continuar con la idea a la que queremos llegar, recordemos lo siguiente sobre el Edipo, ahora en palabras de Freud:

El complejo de Edipo ofrecía al niño dos posibilidades de satisfacción, una activa y otra pasiva. Podía situarse en actitud masculina en el lugar del padre y tratar como él a su madre, actitud que hacía ver pronto al padre como un estorbo, o querer sustituir a la madre y dejarse amar por el padre resultando entonces superflua la madre.⁷⁸

Entiéndase, pues, que la salida del Edipo requiere la identificación con las figuras paternas, pero, desde la idea de una “Solución Paterna”⁷⁹, el Padre ofrece una identificación al Niño central y elemental, la de la ley, en la que su mención, como castigo y amenaza⁸⁰, introduce al Niño en el orden simbólico y lo aparta del complejo de Edipo en la medida en que, tras la identificación con el Padre, el sujeto simboliza al falo desde lo que puede ser él allí, en la significación del falo, es decir, ser o no como el Padre y *tener* o no *tener*, como el detentor del objeto del deseo, lo que desea la Madre, lo que desea una mujer.

Ahora, dicho esto, podemos retomar la idea que veníamos explicando. La cuestión de la Castración implica para el *sujeto* una gran prueba en la que debe despedirse de la idea de que él es aquello que colma a la Madre y que lo hace

⁷⁷ Lacan, J. (2004). pp. 444.

⁷⁸ Freud, S. (1924). *La disolución del complejo de Edipo*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. (2003).

⁷⁹ Es necesario resaltar que en el mismo ensayo que citamos de Freud sobre el Edipo, éste aclara que la disolución del complejo tiene diversas variantes en el sentido en que el lazo temporal del individuo y la manera en que el complejo se encadene a otros movimientos psíquicos influyen en el desarrollo del individuo. Por otra parte, nosotros nos posicionamos desde el planteamiento de Lacan (y que tomamos de la lectura de Michel Tort) sobre una salida del Edipo desde la “Solución Paterna”.

⁸⁰ Para Freud (2003), se entiende como la amenaza de ser castrado y perder su pene y de ser castigado por cometer incesto y posicionarse en su lugar en la relación con la madre.

perecer en ese atrapamiento imaginario de ser el Falo materno. Pero el precio de ello es admitir que si bien la Madre es un *sujeto* en falta, él también lo es y que existe algo, un elemento que lo integra al orden de lo simbólico, que le permite pensar en tener o perder⁸¹ aquello que el Padre detenta y ante lo cual la Madre atribuye el centro de todas sus necesidades y demandas: el objeto fálico.

Así, con el Padre introyectado en su figura e identificándose con él en su rigor, en la ley que éste promueve, el *sujeto* se ve paralizado en su idea de estar en completud y queda a la deriva de poder definir qué es lo que lo define allí en cuanto ser (retomemos la primer cita textual de Le Gaufey al inicio de este capítulo).

Este era el punto al que queríamos llegar en el recorrido del Edipo, a saber, la constitución del *sujeto* en tanto *sujeto* en falta. Dicha falta es el punto en el que se llama al Otro a responder qué es lo que define al ser del *sujeto*, pero como éste no puede contestar aquello, otorga, mediante el “determinado juego de significantes” elementos para poder intentar dar sentido a aquello por lo que se cuestiona el Niño. Con la integración del Falo como elemento simbólico que puntualiza el deseo del Otro más o menos materno, encontramos que el significante del Nombre-del-Padre opera, también, como elemento simbólico en esa cadena que Lacan llama “determinado juego...” e introduce al sujeto en una dialéctica que le otorga un lugar, un punto en esa relación con el significante.

Podemos citar a Lacan para apoyarnos al respecto:

Enseñamos siguiendo a Freud que el Otro es el lugar de esa memoria que él descubrió bajo el nombre de inconsciente, memoria a la que considera como el objeto de una interrogación que permanece abierta en cuanto que condiciona la indestructibilidad de ciertos deseos. A esa interrogación responderemos por la concepción de la ***cadena significativa***, en cuanto que una vez inaugurada por la simbolización primordial [...], esta cadena desarrolla según los enlaces lógicos cuyo

⁸¹ Ibid.

enchufe en lo que ha de significarse, a saber, el ser del ente, se ejerce por los efectos de significante, descritos por nosotros como metáfora y metonimia⁸².

La metáfora paterna introduce al *sujeto* en una simbolización primordial, en una función del significante en tanto que lo moviliza en esa cadena. Cuando Lacan alude a aquellos enlaces lógicos que se encadenan en lo que se significa –el ser del ente–, deja cierta coyuntura para enganchar al *sujeto* con el significante de una vez por todas y explicar su relación; tal punto coyuntural será pensar que los efectos del significante deben entenderse como la significación del *sujeto*, las figuras pronominales que dan cabida a la articulación del *sujeto* en la enunciación.

Que el *sujeto* no posea los recursos propios para responder a esa pregunta articulada que es la cuestión de su existencia⁸³, esa interrogación que permanece abierta y ante la cual opera la cadena de los significantes para movilizar al *sujeto* en este movimiento, nos muestra que el significante tiene un lugar principal frente al *sujeto*, en otras palabras, el orden de los significantes movilizará las significaciones respecto al **ser del ente**, otorgándole un lugar totalmente sólido en relación con el significante.

En este sentido, la relevancia del significante del Nombre-del-Padre salta a la vista desde el momento en que entendemos que si el *sujeto* adviene en cuanto tal en la relación con el significante mismo, es porque sucumbe a la Ley del Padre y a lo que ésta implica: integrarse al orden de lo simbólico al aceptarse en falta, reconocerse en falta.

Los imperativos que forman parte del curso de las sociedades refieren una institución de la Ley de aquel Padre que fue cuestionado y al que se le dio muerte, es por el hijo mismo que continua siendo reivindicado, éste, quien al darse cuenta que aun cumpliendo su deseo, sigue estando enfrentado con la

⁸²Lacan, J. (1998). pp.556.

⁸³ Ibíd. pp.531.

elección de *ser* o *tener*⁸⁴, situación que le presenta su falta, y ¿qué hacer ante esa falta? ¿Cómo se va a organizar para enfrentar su realidad?

En este momento se toma como referente la Ley que cuestionó, se identifica con ella o simplemente se la rechaza; este movimiento se presenta con diferentes particularidades en cada una de las tragedias que estudia Freud, para mostrar cómo todas confluyen en un mismo punto: la muerte del padre lleva a la búsqueda de aquella identidad perdida en el deseo de la madre. De esta forma, hay que examinar cuál es el lugar que Lacan propone para el *sujeto* en estos planteamientos y a qué punto conlleva entenderlo en esta posición.

Hasta ahora hemos visto que la introducción del Padre, en tanto significante que opera la Ley en el lugar del Otro, no es más que la puesta en escena de los movimientos que debe atravesar el *sujeto* en la experiencia del Edipo, y que su resultado será, pues, la institución del *sujeto* como *ser* significado por el orden del significante, pero que, por otra parte, ello implicaría que el *sujeto* no gobierne bajo la proliferación de sus propias demandas, sino que tendría que admitir que aquello que moviliza su deseo está en el punto que articula, en que el significante se convierte en pacto y en moneda de cambio entre los seres, es decir, el Falo.

En consecuencia, aquello que el *sujeto* no posee pero que desea, en tanto que ello representa el deseo del otro, lo posicionará en el lugar en el que tendrá que adherirse al orden de la simbolización, lugar en el que el Falo será significado para el *sujeto* como aquello que pudiese o no tener y, a su vez, garantizarle su contingencia en el ser.⁸⁵

⁸⁴ Al respecto Freud dirá sobre la cuestión del «Tener» y «ser» en el niño que: “El niño tiende a expresar el vínculo de objeto mediante la identificación: «Yo soy el objeto ». El «tener» es posterior, vuelve de contrachoque al «ser» tras la pérdida del objeto. «El pecho es un pedazo mío, yo soy el pecho». Luego, sólo: «Yo lo tengo, es decir, yo no lo soy. . .»” Freud, S. (1938). *Conclusiones, ideas, problemas*. En Obras Completas Vol. XXIII. Ed. Amorrortu (1991).

⁸⁵ En este punto es de vital importancia comprender que lo que resuelve el *sujeto* en la experiencia del Edipo es la posición que tendrá en cuanto ser dentro de la diferencia de sexos y el orden de las generaciones. Así, el Edipo visto como experiencia fundamental que debe atravesarse se convertirá en un punto en el que el *sujeto* accede a un espacio, a una realidad, gobernada por los significantes, y que le permite orientarse en el acercamiento a lo que Lacan llama el Polo femenino y el Polo masculino.

Este conjunto de términos: falo, falta, significante, simbolización, sujeto, se relacionan y convergen en torno al Nombre-del-Padre. Dicho punto de convergencia será la categoría que llama nuestra atención sobre esta revisión, a saber, que el Nombre-del-Padre, en tanto significante que se incorpora en la resolución de la experiencia del Edipo, cumple la función de mostrar al *sujeto* que está en falta a la vez que lo introduce en una operación significativa en la que, de ahí en adelante, tendrá que estar **sujeto** al movimiento de dicha cadena, paralizándolo, petrificándolo, en lo que el significante pueda decir de él respecto a su valor de existencia en el lugar del Otro.

La relación del sujeto con el Otro se engendra toda en un proceso de hiancia [...] el psicoanálisis, por su parte, manifiesta que los hechos de la psicología humana no son concebibles si está ausente la función del sujeto definido como efecto del significante⁸⁶.

Por otra parte, lo que nos permite esta revisión de la relación del *sujeto* con el significante, gracias a todo el movimiento del ternario edípico, es comprender el giro que Lacan ejerce en su teoría –y en la manera en que hasta el momento podría comprenderse al *sujeto*– respecto a los atributos del sujeto y su dimensión.

Debemos aclarar lo anterior. Cuando nos preguntamos qué es el *sujeto*⁸⁷ nos encontramos con una fórmula de Lacan en la que la relación entre el sujeto y el significante se expresa así: “el sujeto es aquello que representa a un significante para otro significante”⁸⁸.

⁸⁶ Lacan, J. (1964). El seminario de Jaques Lacan. Libro XI: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Texto establecido por J.A. Miller. Trad. Delmont-Mauri & Rabinovich. Ed. Paidós. Buenos Aires. (1998).

⁸⁷ En este punto le explicamos al lector que nuestra revisión de esta parte de la teoría de Lacan se centró en la lectura del libro de Le Gaufey –*El sujeto según Lacan*– y en una lectura directa de las clases XVI y XVII del libro XI del seminario de Jaques Lacan; para poder, así, articular una noción clara del concepto de *sujeto* en la obra de Lacan, dado que reconocíamos la dificultad que implicaba revisar todas las obras que Le Gaufey refiere en su investigación. Pero por otra parte, esto también nos permitió revisar los puntos centrales de lo que queríamos revisar sobre el concepto de *sujeto*, a saber, su lugar en la conceptualización de Lacan y proponer una concordancia con las apreciaciones del seminario sobre las psicosis, que es lo que representa nuestro total interés.

⁸⁸ Lacan, J. (1964). Op cit.

¿Cuál es, pues, la relación entre el sujeto y el significante? Nuevamente aparece la mención al Padre en tanto significante. Con un ser en falta de algo que lo signifique completamente, es decir, que lo determine como lo que es allí en el lugar del Otro, aparece también que este Otro, como lugar del orden del discurso, como lugar de la cadena de significantes, carece ahí de los elementos suficientes para responder a su demanda.⁸⁹

Frente a la imposibilidad de ser reconocido ahí, como *sujeto*, por el Otro, nuestro *sujeto* no tiene más recurso que determinarse como barrado, con una tachadura que le cae encima y lo obliga a aceptar ser parte del juego de los significantes, cuyo resultado es ejercerse bajo los efectos de éstos sobre el *ser*, dicho de otra manera, el sujeto es representado y como tal efecto de los significantes.

Al producirse en el campo del Otro, el significante hace surgir el sujeto de su significación. Pero sólo funciona como significante reduciendo al sujeto en instancia a no ser más que un significante, petrificándolo con el mismo movimiento con el que lo llama a funcionar, a hablar, como sujeto⁹⁰.

De esta manera, ¿es posible pensar que el *sujeto* que se moviliza por entre los significantes, como su efecto, puede organizarlos y operar sobre ellos?

La respuesta que nos podemos ofrecer a nosotros mismos es no. Lacan posiciona al *sujeto* en una nueva categoría frente a su relación con el significante, en la que éste no organiza, si no que el Otro, como lugar, como orden del discurso, lo moviliza y hace del *sujeto* efecto de esta movilización.

Asimismo, el *sujeto* se ve dividido en la actuación de su acto al tiempo que lo padece, es decir, que gracias al juego de los significantes, el sujeto se moviliza, corre, bajo la cadena de significantes en los que ha mostrado su

⁸⁹ Le Gaufey, G. (2009). *El sujeto según Lacan*. Trad. Amelia Castañola y Teresa Arcos. Ed. Ediciones Literales. Buenos Aires. (2010).

⁹⁰ Lacan, J. (1964). Op. Cit.

demanda, su deseo, y que a la vez lo representan como tal,⁹¹ experimentándose, sin nunca, por eso, poderse aprehender a sí mismo⁹².

En consecuencia, el valor supremo del significante será hacer funcionar al *sujeto*, a la vez que lo petrifica bajo el efecto de su significación, en donde el profundo eco del “tú eres eso...” lo hará ubicarse en el punto de la significación que le otorgan los significantes y, únicamente de esta forma, permitirle movilizarse allí donde lo enunciado remite a la enunciación y, como tal, al efecto de la sujeción que implica la relación del *sujeto* con el significante.

Así, lo que encontramos es la entera evidencia de que Lacan redefine los atributos del *sujeto* en una nueva dimensión, donde su función completamente activa ya no lo es más, y resulta que en esta dimensión lo importante es la función del significante y el *sujeto* queda relevado, precisamente, al lugar de efecto de tal función o ser sustituido por esta misma.⁹³

En esta evidencia que referimos, es necesario que resaltemos dos puntos. Por una parte, hay que precisar el nivel en el que el discurso del psicoanálisis sobre el sujeto difiere respecto al discurso de la psicología. El *sujeto* del que habla el psicoanálisis no es el Yo psicológico que se constituye por lo que la consciencia pueda evocar, es decir, un sujeto consciente; no es un individuo en tanto categoría biológica; no es una función individual, ni mucho menos es la personalidad, pues, escapa a esas dimensiones en las que el hombre pueda reconocerse a sí mismo como Yo. Por el contrario, el sujeto del psicoanálisis es una función, una metáfora; es representado, pasivo respecto al lugar que le corresponde en la cadena de significantes, a lo que el inconsciente opera.

⁹¹ Revisemos nuestra descripción narrativizada del Edipo y analicemos que lo que el sujeto profería en su demanda era el reconocimiento en tanto ser, en tanto objeto de deseo del Otro materno y termina sumergiéndose en la dinámica de ser representado por el objeto de su propio deseo, el objeto fálico, que el Padre, como detentor, introduce bajo su Ley.

⁹² Le Gaufey, G. (2010). pp. 21.

⁹³ En la revisión de capítulo sobre la metáfora y la metonimia del seminario sobre las Psicosis, encontramos que Lacan determina que podemos hacer valer como sujeto cualquier cosa, en la medida en que sujeto y atributos estén presentes en la organización significante, es decir, que pueda –el significante– ocupar su lugar como tal.

Así, mientras para la psicología el *sujeto* existe *a priori* al lenguaje, en la medida en que hay una concepción de que el pensamiento precede al lenguaje; para el psicoanálisis el sujeto es pasivo, barrado, regulado por los significantes de acuerdo a su movimiento, únicamente enunciado en el retoque imaginario de un yo, luego entonces, el lenguaje, como estructura antecede al *sujeto* y lo sujeta a determinado orden.

De esta manera, *el sujeto*, no es preciso decir “nuestro sujeto”, aunque estemos de acuerdo con esta postura, del psicoanálisis no preexiste al lenguaje, sino que éste es efecto de la acción del significante y, por tanto, es una función metafórica en el sentido en que esto representa ese aspecto real, concreto, del lenguaje que se puede metaforizar de la significación, el valor del *sujeto* tal como lo define el psicoanálisis.

Por otra parte, cabe hacernos la pregunta de ¿qué sucedería con todo lo que acabamos de describir, a saber, la institución del *sujeto* gracias a la articulación en el juego de los significantes por el Nombre-del-Padre, sino se integrara en la dimensión del *sujeto* ese significante fundamental? Es decir ¿cómo se movilizaría el *sujeto* en la falta del significante del Nombre-del-Padre de acuerdo con la importancia y el valor que éste admite?

En este punto la psicosis está en una especial conexión, diríamos directa, con este significante, y nos permitirá comprender el sentido de lo que puede suceder sin la integración del *sujeto* desde este ángulo al juego de significantes.



Imagen 9.
“Eppur si muove”. L. Campalans.⁹⁴

⁹⁴ Imágenes combinadas y tomadas del artículo: “Notas sobre el sujeto y la Locura en psicoanálisis”. En: Revista Uruguaya de Psicoanálisis Volumen N° 103, pp. 160-171.

§§§

“La Preclusión Del Significante Fundamental: Las Psicosis”*

Llegados a este punto, consideramos que lo más necesario sería determinar qué es la psicosis, pero, luego de revisar el seminario sobre las psicosis que desarrolla Lacan, quedamos con esa sensación de que es completamente difícil dar una definición concisa. Por el contrario, creemos que la mejor manera es introducirla con el subtítulo y servirnos de una imagen para representarla y, asimismo, apoyarnos en una cita de Lacan para poder introducir nuestra opinión:

Resulta de ello un proceso cuya primera etapa llamamos cataclismo imaginario, a saber, ya nada de la relación mortal que es en sí misma la relación con el otro imaginario puede ser dado en concesión. Luego, despliegue separado y puesta en juego de todo el aparato significante: disociación, fragmentación, movilización del significante en tanto palabra, palabra jaculatoria, insignificante o demasiado significativo, plena de insignificancia, descomposición del discurso interior, que marca toda la estructura de la psicosis⁹⁵.

* Antes de continuar con la presentación de este capítulo, por recomendación del jurado Eduardo Botero, consideramos pertinente aclararle al lector por qué decidimos hacer uso de la palabra preclusión y no forclusión.

El concepto de Forclusión es, como se sabe, una creación y una elaboración teórica de Lacan, que designa el mecanismo por el cual un sujeto rechaza un significante fundamental —el significante del Nombre-del-Padre— que no se inscribe, y cuya regulación del goce por medio de lo simbólico, por tanto, se ve afectada. La estructuración del sujeto con respecto a lo simbólico será entonces bajo la forma de la psicosis.

Lacan llegó a la Forclusión de la mano del concepto freudiano de Verwerfung, pero tuvo que reducir las acepciones que Freud le dio y localizar la función del mecanismo. Ambos conceptos no son equivalentes como se podría suponer, según su enunciación en el seminario sobre Las psicosis.

La palabra alemana Verwerfung tiene muchos sentidos: rechazo, recusación, condenación, reprobación. El sentido principal que se repite entre los sinónimos es aquel que señala un rechazo llevado hasta sus últimas consecuencias. La traducción al castellano que más se relaciona con lo que Freud quiso decir es aquella que la designa como recusación (repudio). Se trata de un término legal (Seguí, 2012). La recusación es un derecho que se ejerce dentro del ámbito jurídico, que implica la posibilidad de rechazar —con justificación— a una de las partes en su función, o de rechazar pruebas. Por ejemplo, recusar a un juez es solicitar que no interviniera en el conflicto en el que ya ha sido designado, si la recusación tiene lugar, el funcionario debe abandonar su función.

El término francés de Forclusión, en cambio, es propio del ámbito jurídico, no tiene otras acepciones. Designa un principio de la legislación procesal, que entraña un momento oportuno de presentación —y de prescripción— de derechos y facultades (Seguí, 2012). Si se hiciera un reclamo fuera de tiempo, por ejemplo, los derechos y

Justamente, nuestro punto de vista sobre la psicosis es definirla como aquella forma en la que el *sujeto* es movilizado por el significante frente a una carencia, la carencia del significante fundamental: el Nombre-del-Padre. Su ausencia, su falta de inscripción en el orden de lo simbólico, en el lugar que le corresponde, provocará la animación del delirio y de todo lo que marca la estructura de la psicosis.

En este sentido, Lacan plantea que ante todo es necesario, en la psicosis, el reconocimiento de la operación en la cual falla la inscripción de aquel significante. Ahora bien, analicemos qué sucede en la psicosis.

Para Freud la psicosis es el resultado de una defensa contra una fantasía optativa homosexual que se convierte en un delirio persecutorio⁹⁶.

En este punto, observamos la existencia de los elementos del erotismo encubiertos en la vida social y que hacen referencia a aquellas tendencias sentimentales que surgen como parte de la inhibición de las tendencias libidinosas –que son desexualizadas y sublimadas– que tienen su correspondencia en el complejo de Edipo⁹⁷, en la medida en que la regresión a ciertos estadios del desarrollo de la libido implicará que el individuo retome, aquí, las tendencias libidinosas sin sublimarlas y hacer de ellas parte de su sentimiento de realidad en la relación con los demás.

facultades que dicho reclamo representaría ya no son válidos, caducan. Es decir que hay un momento determinado para ejercer los derechos, luego del cual, ellos caducan.

En castellano existe, podría decirse, un término de traducción directa de la *forclusion* francesa, y es la *preclusión*. La *preclusión* se refiere a los actos procesales: para que éstos fueran eficaces deben realizarse en el momento procesal correspondiente, careciendo de validez en cualquier otro caso. Dentro del psicoanálisis el término *forclusion* ha sido importado desde el francés y se ha conservado en general sin traducirlo, como puede observarse en diversas referencias del castellano de los seminarios de Lacan o de otros autores que hablan del tema. Pero para la presente discusión, consideramos que el término *preclusión* corresponde a lo que sucede en las psicosis al momento de hablar de la inscripción del significante fundamental Nombre-del-Padre, en el que corresponde un momento y es el punto de inserción del sujeto al campo de lo simbólico. Si bien la palabra *forclusion* determinaría lo sucedido en la psicosis en términos de estructura, para nosotros es más importante considerarlo en términos de la temporalidad por la manera en que la ausencia del significante fundamental desencadenará, en otro momento lejano al de su inscripción, los efectos de su falta.

⁹⁵ Lacan, J. (2004). pp. 457.

⁹⁶ Freud, S. (1911). Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia [Dementia Paraonides] autobiográficamente descrito. <<caso Schreber>>.

⁹⁷ Freud, S. (1924).

Por otro lado, para Lacan, como ya lo vimos, la psicosis será el proceso que resulta de la preclusión del significante del Nombre-del Padre.

Para nosotros, al igual que Lacan y Freud, la psicosis será el resultado de la *verwerfung* [preclusión], por la manera en que el llamado al Padre, en el orden del significante, será contestado en el Otro con un vacío y ello implicaría que el *sujeto* vuelva sobre ciertos elementos eróticos que no será capaz de sublimar, de simbolizar, es decir, la posibilidad de metaforizarlos.

Nuevamente, el Padre, tal como opera en su lugar de significante, es evocado aquí. El Padre será el orden mediante el cual la Ley se impone como un vector en la dirección de la integración del *sujeto* en la cadena significativa, es decir, en una frase de Tort que puede resumir lo que planteamos: “el padre o la locura”⁹⁸. Comprendiendo que esta locura sería la manera de no acceder al juego de los significantes o de intentar hacerlo mediante el delirio.

Tras la salida del Edipo y el acceso al Complejo de Castración, se opera un apartamiento del yo del Complejo de Edipo que presupone una represión⁹⁹, en el que se mantienen reprimidas aquellas tendencias libidinosas correspondientes a los sentimientos hacia las figuras paternas del Edipo¹⁰⁰.

La aparición del significante Padre, en cuanto autor de la Ley, con la muerte, incluso con el asesinato del Padre –mostrando así que ese asesinato es el momento fecundo de la deuda con la que el sujeto se liga para toda la vida con la ley.¹⁰¹

En este orden de ideas, en el orden de la castración está la posibilidad de identificarse con la Ley del Padre y de todos los elementos significantes que la signan, en otras palabras, la realización de una modificación identificatoria, una identificación secundaria, con la imago paterna, [en tanto que deuda con ese Padre muerto] una identificación en la cual el *sujeto* trasciende, sublima,

⁹⁸ Tort, M. (2005). Óp. Cit.

⁹⁹ Freud, S. (1924). Óp. Cit.

¹⁰⁰ Freud plantea que inhibir las tendencias libidinosas tras la resolución del Edipo, salva al individuo de la amenaza de castración, pero, por otra parte, aquello que salva queda paralizado y despojado de su función; momento en el que comienza la formación del *súper-yo* y el proceso de represión de las pulsiones que movilizaron al individuo en el ternario, pulsiones que se verán sublimadas.

¹⁰¹ Lacan, J. (1998). pp. 538.

promoviendo el lugar del reconocimiento sobre una negación de sus tendencias y accede, así, al orden del respeto, de la ley por excelencia¹⁰².

Recordar el sentido de la represión es necesario para analizar el lugar que Lacan atribuye al significante como reprimido, que es cerrado al *sujeto* y que persiste allí para representarse en el significado, es decir, metaforizarse y que constituye el punto de unión entre el significante y el significado. Pero cuando el significante no aparece allí en la función de lo reprimido habrá que examinarlo en el sentido de la *verwerfung* [preclusión].

Ahora bien, que el significante Padre no aparezca en la cadena significante ni en el modo de la represión, conlleva a que en el lugar de lo que debe ser significado allí aparezca un agujero en el Otro como lugar de lo inconsciente, en otras palabras, no habrá nada que represente la Ley. En correspondencia se creará una brecha en el lugar de la significación fálica, por la manera en que el Padre nunca fue introducido allí junto con los atributos de su función en tanto significante.

Sin la articulación del significante fundamental, el sujeto estará desprovisto de las significaciones necesarias para hacer frente a la cadena significante, se integrará a ésta en posición de desventaja y, en el orden del registro del Lenguaje, hará como si accediera a dicho lugar¹⁰³.

Como Lacan lo Plantea, en el fracaso de la metáfora paterna ocurre un accidente en el registro de lo simbólico, que generará la preclusión del significante del Nombre-del-Padre en el lugar del Otro y desde ahí la dificultad para que el sujeto se integre a la cadena de significantes.

Para que la psicosis se desencadene, es necesario que el Nombre-del-Padre, *verworfen*, precluido, es decir, sin haber llegado nunca al lugar del Otro sea llamado allí en oposición simbólica al sujeto.

Es la falta del Nombre-del-Padre en ese lugar la que, por el agujero que abre en el significado, inicia la cascada de los retoques del significante de donde procede el

¹⁰² González (2001). pp. 241.

¹⁰³ Lacan, J. (2004).

desastre creciente de lo imaginario, hasta que se alcance el nivel en que significativo y significado se estabilizan en la metáfora delirante¹⁰⁴.

En este punto, todo aquello que venía a representar el significativo Padre es rechazado, nunca se integra, pero, por el modo de operar del significativo, éste será evocado, pues continuará allí, desde el lugar de donde llega el llamado de un significativo esencial que no puede ser aceptado.

Para ir ahora al principio de la preclusión (*verwerfung*) del Nombre-del-Padre, hay que admitir que el Nombre-del-Padre redobla en el lugar del Otro el significativo mismo del ternario simbólico, en cuanto que constituye la ley del significativo¹⁰⁵.

De acuerdo a nuestra presentación de lo que sucede en las relaciones del ternario, sin el Padre introducido en la relación dual Niño-Madre, éste primero, el Niño, el individuo, será interpelado por la idea de ser el falo imaginario de la Madre y con ello, la puesta en juego de un campo erotizado de agresión en el que el individuo, desprovisto de las significaciones correspondientes, ubicaría al Padre en una relación imaginaria sin lugar a la mediación simbólica, no habrá pacto ni nada que lo represente; se reduce todo a que, sin la introducción del Padre como significativo, éste sea tomado únicamente en su figura, sobrepasando al *sujeto* y dejándolo en el lugar de desventaja frente a lo que puede ser allí. En consecuencia, en esa modalidad de relación imaginaria a-a¹⁰⁶, se observará la forma más hostil de la erotización; lo que González planteó como la lucha a muerte por el reconocimiento del otro, en su lectura de Hegel.¹⁰⁷

Lacan utiliza una metáfora muy particular para poder explicar la dificultad en la que se ve implicado el *sujeto* en su desventaja respecto al orden del significativo cuando falta el significativo Padre. El ejemplo de la carretera principal,¹⁰⁸ en el que, al ingresar en la carretera, se posee la opción de ser guiado por los significantes que articulan, que agrupan series de

¹⁰⁴ Lacan, J. (1998). pp. 559.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁷ González, P. (2001).

¹⁰⁸ Lacan, J. (2004). Clase del 20 de Junio de 1956.

significaciones y que sin los cuales uno podría perderse en la carretera, por ejemplo, al no ubicarse gracias a la señalizaciones que existen en la vía.

En la psicosis, dado que el *sujeto* no cuenta con el recurso del significante fundamental, podríamos decir que entra en el registro del significante en cuanto tal, desprovisto de toda significación, de frente; ingresa a la carretera sin la posibilidad de ubicarse en ella y, al igual que una persona perdida, comienza a ubicarse mediante vías alternas que pueden, por el contrario, sumergirlo más en su sentimiento de extrañeza (ver Imagen 10). Así, las significaciones aparecen ahí sin orden alguno, como plétora de posibles rutas para abordar y ubicarse nuevamente allí en el camino al que se está sujeto en el juego de los significantes.

En esta extrañeza con el lugar que se ocupa, se crea una ruptura con el mundo exterior que representan los significantes en esa realidad trenzada, sujeta por el juego de éstos mismos, se origina una realidad que es gobernada por las pulsiones del Ello, perdiendo conexión con el mundo exterior.

El efecto patógeno depende de lo que haga el Yo en semejante tensión conflictiva: si permanece fiel a su vasallaje hacia el mundo exterior y procura sujetar al Ello, o si es avasallado por el Ello y así se deja arrancar de la realidad. (Freud, 1924. pp.39).¹⁰⁹

¹⁰⁹ Freud, S. (1924). Pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis. pp.39.



Imagen 10.

Fotografía tomada del conjunto de imágenes con el que Timothy Archibald presenta el vacío del espectro autista, según él; pero que nosotros tomamos como representación gráfica del ejemplo de Lacan, donde el *sujeto* se posiciona en lugar de desventaja, de perdido de todo lo que lo representa allí, sin poder contestar de ahí en adelante a la articulación del significante, como sujetado a la significancia plena del significante, ubicado en la mitad de una carretera sin señalizaciones para ser movilizado en la dirección del sentido.

Así, en el momento en que el *sujeto* se integra a la cadena de significantes, al entramado que se llama realidad, con ese defecto de inscripción se enfrenta a la cadena con una desventaja, ingresa a la carretera sin los significantes que organizan en conjunto a las significaciones, a esas pulsiones del *Ello*, se ve en

el lugar de una pérdida que lo obliga a responder con recursos delirantes que representan el desarrollo de la psicosis:

Pues bien, el psicótico tiene respecto a ustedes la desventaja, pero también el privilegio, de haberse colocado en relación al significante un poquito trastocado, atravesado. A partir del momento en que es conminado a ponerse de acuerdo con sus significantes, es necesario que haga un considerable esfuerzo de retrospección, que culmina, Dios mío, en cosas extremadamente descocadas, que constituyen lo que se llama el desarrollo de una psicosis.¹¹⁰

En el desarrollo de la psicosis encontramos a un *sujeto*, como lo dice Lacan, que si bien está en desventaja frente al significante, también cuenta con el privilegio de ubicarse en esa relación directamente, sin nada que le permita ser significado ahí y, a fin de cuentas, ser **sujeto** de la cadena de significantes en la manera más insulsa de la significancia, agujerada de toda significación, pero con el curioso efecto de ese esfuerzo considerable en el que el *sujeto*, pese a que su existencia está dominada por el significante, realiza para ubicarse en ese lugar en el que es llamado a contestar sin contar, por ello, con los recursos para hacerlo.

En consecuencia, tras la revisión en este capítulo de los conceptos de sujeto y psicosis desde la teoría psicoanalítica, encontramos que el punto de convergencia entre sujeto y psicosis será el significante, como estructura significativa que articula la presencia o ausencia del significante Padre en el conjunto de significantes que pueda tener el sujeto para integrarse a la cadena.

El Padre, como significante fundamental, será aquello que se emplaza entre el sujeto y la psicosis, a saber, que si está inscrito, otorgará al *sujeto* la significación que le corresponde allí e introducirá la Ley, pero, por otra parte, si falta, dejará al *sujeto* con cierto sinsabor, con cierto defecto para precisar su relación con el significante. Asimismo, el lugar del Padre entre sujeto y psicosis será de vital importancia para el reconocimiento tanto del entendimiento de la constitución de *sujeto*, tal como lo plantea la teoría psicoanalítica, como de la *verwerfung* (preclusión), del significante y la no

¹¹⁰ Lacan, J. (2004). pp. 458.

inscripción del Padre allí en el lugar que le corresponde en la institución del *sujeto*.

De esta manera, la revisión del concepto de sujeto y el concepto de psicosis, desde esta óptica, tiene una importancia capital: el reconocimiento de los elementos que subyacen a la institución del sujeto y el análisis de las estructuras anteriores al Edipo.

Nos preguntamos, entonces, si es posible pensar, en este punto, si el *ser*, en calidad de *sujeto*, acceda o no a la categoría de sujeto en tanto sujeto del discurso sujetado al movimiento de los significantes. Pero podríamos pensar que el *sujeto*, movilizado, sujetado a la cadena de significantes sin el significante fundamental, será una forma de comprender y analizar el lugar del *sujeto* en la estructura de la psicosis, dicho de otra forma, podemos decir que es un sujeto-sujetado en una cadena agujerada, en un movimiento forzado por su misma condición.

Por otra parte, cabe preguntarnos ¿qué tan bueno es ser al menos eso¹¹¹, atado a la cadena significativa que lo represente, que lo movilice, allí, despojado de toda capacidad de ser agente Según la dimensión del sujeto que nos presenta la teoría del psicoanálisis? ¿Qué lugar tiene el psicótico en este nuevo orden, a qué puede acceder sin un significante fundamental, que, como vimos, rige todo el sentido de la metaforización?

Pues bien, intentaremos darle el lugar al decir del psicótico, retomando nuestra premisa de una primacía del discurso de loco sobre sí, presentando en el siguiente capítulo una exposición del presidente Schreber como el caso inaugural, para el psicoanálisis, en el estudio de las psicosis y aportar nuevos elementos en nuestra discusión sobre el sujeto y la psicosis.

¹¹¹ De acuerdo con Le Gaufey un sujeto desprendido de reflexibilidad, de ser, producto y efecto, únicamente, de lo que el significante representa.



SCHREBER, SUJETO Y PSICOSIS

*“No conozco a nadie [dice Moria] que me conozca mejor que yo”
Erasmo [Elogio a la locura].*

*Escribir para no morir, como decía Blanchot, o incluso hablar para no morir es una tarea tan antigua como la palabra misma. Las decisiones más mortales, inevitablemente, quedan suspendidas en el tiempo aún en un relato. El relato, se sabe, tiene el poder de retener la flecha ya lanzada, en un retiro del tiempo que es su espacio propio [...] El malestar innombrable, don ruidoso de los dioses, marca el punto donde comienza el lenguaje; pero el límite de la muerte abre delante del lenguaje, o más bien en él, un espacio infinito.
Michel Foucault [El Lenguaje Infinito]*



Ya hemos observado, en la presentación de los dos capítulos anteriores, la ubicación del loco, o bien, el psicótico, en los discursos de la psiquiatría y del psicoanálisis –además de una breve referencia a la psicología–. Pues bien, nos preguntaremos si este nivel de observación es suficiente para comprender la cuestión del sujeto en la psicosis y analizaremos una postura distinta frente a la manera en que se ha abordado el tema sobre la locura y en especial sobre la psicosis. Por ello, cabe preguntarnos si la forma en que el psicoanálisis aborda

la naturaleza de la psicosis es puntual respecto a lo que ésta implica en la cuestión del sujeto del discurso, particularmente, en el decir del psicótico.

Terminamos el capítulo anterior mencionando el complicado lugar que el psicoanálisis ha otorgado al *sujeto*, por un lado, y, por el otro, la desventajosa posición que el psicótico tiene, en calidad de psicótico, frente a esta forma de emplazar al *sujeto*, para introducir al presidente Schreber como elemento renovador de esta discusión en la que nos encausamos; el Presidente, como caso inaugural, como discurso central frente al tema del sujeto en la psicosis.

Daniel Paul Schreber, quien fuera presidente de la Corte Suprema de Apelaciones de Dresde, representaría un lugar importante en la historia de la locura, ¿por qué? Por su principal particularidad: es el único “loco” que, como Moria, en el *Elogio de la locura*¹¹², demuestra que él es el único que sabe sobre su locura, admitiendo la misma y, más impresionante aún, siendo él quien escribiría de mejor forma cada uno de sus delirios y los recopilaría para distintos lectores. Ahora bien, la importancia de leer el caso del presidente Schreber, es el valor teórico que tiene como caso inaugural de la psicosis para el psicoanálisis. De esta forma, es pertinente, pues, después de hablar del sujeto y de la psicosis, hacer una corta descripción del Presidente y ciertos fragmentos de *Las Memorias*, para brindar al lector que se acerca por primera vez al tema sobre Schreber una ligera idea, permitiéndole acercarse a su valor. Esencialmente nos centraremos en algunos de los comentarios que movieron todo un siglo de reflexiones teóricas alrededor de lo que Schreber escribió y de la forma en que puede uno posicionarse para acercarse al discurso de Schreber desde una lógica que no lo sitúa en el lugar de lo patológico.

Plantearemos dos modos de lectura para acercarnos a la cuestión que gira sobre el Presidente. En una primera parte, observaremos todo el legado que Schreber introdujo en el estudio de la psiquiatría y del psicoanálisis, todos los abordajes que se ofrecieron, por otra parte, en un segundo apartado, revisaremos una idea que, desde nuestro punto de vista, nos muestra una

¹¹² Rotterdam, E. (1511). *Elogio de la locura* (Traducción de A. Rodríguez Bachiller). Ed. Aguilar. Madrid, (1960).

óptica distinta sobre todo lo que el Presidente nos quiso mostrar. Asimismo, en una lectura de Allouch¹¹³ y de Calasso, a través de unas citas puntuales de la *Memorias* del Presidente, intentaremos acercarnos a ese otro punto de vista que agrega a nuestra discusión elementos importantes para preguntarse por el lugar del sujeto en la psicosis. Schreber representará, así, el horizonte hacia el que intentábamos llegar con una investigación del *sujeto en la psicosis*.

§

“Schreber, aproximación a una articulación problemática”

Comencemos, por presentar una breve reseña biográfica del Presidente Schreber. Daniel Paul Schreber nació en 1842 y fue Presidente del Tribunal Supremo de Apelaciones de la Provincia de Dresde. Puede saberse, por ciertas referencias biográficas, que destacaba por su dinamismo en la forma en desarrollar su trabajo¹¹⁴, pero el mismo Schreber enuncia que en su vida se le ha presentado la enfermedad de los nervios dos veces, y ésta ha sido, en consecuencia de un exceso de esfuerzo intelectual en dos momentos específicos¹¹⁵. El primero de ellos, que menciona en su magistral obra, que puede leerse como una autobiografía *Memorias de un enfermo de los nervios*^{116 117}, es cuando lleva a cabo una campaña para su candidatura al Reichstag, y el segundo, se debe al exceso de carga de trabajo que encontró cuando asume el cargo de Presidente del Tribunal de Dresde, lo que su antecesor dejó pendiente en el cargo (Ver imagen 11).

¹¹³ Allouch, J. (2013). *Schreber teólogo – la injerencia divina II*. 1ª ed. Trad. Silvio Mattoni. Ed. Cuenco de Plata. Buenos Aires (2014).

¹¹⁴ Calasso, R. (1974). *El loco impuro [L'impuro Folle]*. Trad. Teresa Ramirez Vadillo. Ed. Sexto Piso. Mexico (2003a).

¹¹⁵ Schreber, D. P. (2003). Cap. IV.

¹¹⁶ Schreber, D. P. (1903). *Memorias de un enfermo nervioso*. Trad. Ramón Alcalde. Ed. Sexto piso. Buenos Aires. (2003).

¹¹⁷ En este punto González llama la atención sobre los aspectos de traducción, comentando que en la traducción que hace López-Ballesteros aparece el título del libro de Schreber como *Memorias de un Neurótico*, a lo que González aduce que es mejor tener en cuenta las palabras en el alemán original y ver que es *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* [*Memorias de un enfermo nervioso*] y no *Denkwürdigkeiten eines Neurotiker* [*Memorias de Un Neurótico*], así, nos muestra la importancia de la literalidad en la traducción y el sentido de lo que profiere la palabra, terminando por decirnos que lo mejor es tener en cuenta el despliegue del discurso schreberiano en el concepto de la *Nervenanhang* [adjunción de los nervios] y comprender que el mejor sentido de la traducción sería *Memorias de un enfermo de los nervios* (2001, pp. 24).



Imagen 11.

Representación de la manera en que Schreber propone la experiencia y escritura de sus Memorias. *Dibujo de Camilo Bolaño Varela (2012).*

En la primera ocasión en la que el presidente manifiesta la enfermedad de los nervios, expresa que no estaba conforme con la forma como se maneja su caso y para ello comenta en sus escritos que este debió ser manejado con mayor prudencia, con mentiras oficiosas¹¹⁸ de su intoxicación con bromuro, medicamento antes recetado por su anterior médico, a lo cual resalta que en cambio notaron en el su capacidad intelectual y observación, por estas razones apela a que debió ser liberado con mayor rapidez de las denominaciones sobre las ideas hipocondriacas y su enflaquecimiento, a partir de hechos que no podía controlar en el lugar donde se realizaban sus chequeos médicos como el hecho de su peso, al que refería como una equivocación y prefería la implementación de otros instrumentos, sin embargo es consciente que no puede pretender que se realizaran estos cambios solo por un paciente del hospital, dándole así importancia a los resultados de esta intervención del profesor Flechsig que termino curándolo.

Después de su recuperación vivió con su esposa ocho años en los cuales fueron felices en los cuales lo que los perturbaba era la frustración de no poder concebir hijos en este tiempo le fue comunicado su designación como presidente de la sala del tribunal supremo de la provincia de Dresde y es justo en esta época donde inician algunos sueños a los que no les da importancia, repitiéndose el refrán de los sueños son espumas¹¹⁹, pero aparece reiteradas veces el sueño en el cual volvía la enfermedad nerviosa que lo desdichaba, lo cual cambiaba cuando despertaba en la mañana y hacia consciente de que solo era un sueño.

Cuando el 1° de octubre de 1893 asume su cargo como presidente, observa como cada uno de los miembros que hacen parte de dicho tribunal, sus colegas, eran mucho mayores que él, quienes tenían ya su experiencia en el tribunal y en cambio él entraba por primera vez para asumir esta función que dejaría agotado su espíritu. A partir de este momento el sueño empieza a estar ausente y pasaba momento de total insomnio, hecho que se afectaba mas debido a su falta de socialización, en tanto no conocían a muchas personas en

¹¹⁸ Schreber, (2003). Pp. 82.

¹¹⁹ *Ibíd.* pp 83.

su nuevo domicilio. Las últimas noches del mes de noviembre se intensifica su falta de conciliación de sueño y empieza a sentir que las paredes de su cuarto crujen y estas se repetían con pausas prolongadas cada vez que empezaba a adormecerse, en este momento se intenta buscar una causa de dichos sonidos atribuyéndolos a un ratón, sin embargo, no es posible debido a la estructura de la casa, y estos ya no solo aparecían en la noche, los escuchaba también en el día, es en ese momento los denomina milagros divinos¹²⁰, resaltando que cuando no es que las voces que le hablan las califican de perturbaciones.

Desde el inicio haya existido el propósito más o menos decidido de impedir mi sueño y posteriormente mi curación de la enfermedad resultante de mi falta de sueño, con una finalidad que por el momento es imposible precisar con más detalle.¹²¹

En el segundo momento de la enfermedad el presidente solicita una licencia de ocho días, y se dirige donde el profesor Flechsig, quien anteriormente había curado su enfermedad, acude con su esposa a Leipzig y después de una larga conversación con el profesor, le mencionó los avances en la medicina y la psiquiatría especialmente en los somníferos, salió con esperanzas para su curación y fue con su esposa a buscar lo recetado, va a casa de su madre e ingiere el medicamento estando ya en un estado alto de excitación con síntoma de escalofrío y ritmo cardíaco acelerado, recurre a ingerir hidrato de coral, sin tener ningún efecto, se agudiza la angustia por lo cual abandona muchas veces la cama y se presenta un intento suicida a través de una toalla o algún otro objeto semejante que su esposa impide llevar a cabo.

A la mañana siguiente se presentó un serio trastorno nervioso; la sangre se había retirado de todas mis extremidades al corazón, mi estado de ánimo se había tornado sombrío.¹²²

Es internado en el hospital y asignado un guardián nombrado R, pasa cinco días en cama y su enfermedad se empezó a acelerar, no funcionaba ningún somnífero y pasaba las noches en total insomnio, no vio nadie de su familia

¹²⁰ *Ibíd.* pp 85.

¹²¹ *Ibíd.* pp 85.

¹²² *Ibíd.* pp 86.

durante esos días no podía sino pensar constantemente en ideas de muerte; durante estos días, fue trasladado al cuarto de dementes, se encontraba en un estado de excitación profunda y con delirio febril, forcejea con uno de los enfermeros debido a la incertidumbre acerca de lo que pasaría con él; fue llevado a este lugar que tenía tan solo una cama, y tras ver su estado de insomnio intenta suicidarse colgándose del armazón de la cama con una sabana, el cual fracasa, esta ideación sobreviene a Schreber de pensar sobre la suerte que puede correr un hombre que ya no puede dormir y que bajo ningún arte médico podría lograr que conciliara nuevamente el sueño, y resuelve que solo le quedaba quitarse la vida.

Tuvo pensamientos esperanzadores, sin embargo, estos no duraban al llegar la noche y observar como no lograba conciliar el sueño, se suministraba medicamentos que permitían algunas horas de sueño, que para él no le daban tranquilidad ni fortalecían sus nervios, siguen suministrando hidrato de coral por lo cual tiene unas semanas tranquilas, recibe la visita de su esposa frecuentemente; cuando se intentaba con otros somníferos suaves aparecían nuevamente sus estados de angustia y cada vez más sus esperanzas se debilitaban junto con su deseo de vivir así su esposa intentara reanimarlo.

Aparece entonces un suceso decisivo en febrero de 1894, su esposa se va de viaje por cuatro días, y deja de visitarlos para tomar un descanso, en estos días la situación de Schreber empeora y cuando esta regresa a verlo, ya no tiene la misma perspectiva de ella, y empieza a ver solo una figura humana producida milagrosamente, como los hombres hechos a la ligera¹²³, después de este suceso toma la decisión de que su esposa no vuelva a visitarlo y se presenta una decaída espiritual, es a partir de este suceso que aparecen las primeras indicaciones de conexiones sobrenaturales, de la conexión de los nervios del profesor Flechsig con él, y de las malas intenciones.

¹²³Ibíd. pp 89.

A partir de este momento se empiezan a presentar en Schreber voces interiores¹²⁴, las cuales le hablan sobre el orden cósmico y cómo bajo ciertas circunstancias debe llegar a la “emasculación” (transformación en una mujer)¹²⁵ y se emprende toda una comprensión del lenguaje de los nervios resaltando que este no lo puede evidenciar un hombre sano que no tiene conciencia, este lenguaje está directamente influenciado por los rayos divinos y se presenta como razón de que Dios haya inspirado sueños en los hombres y el presidente menciona que este influjo lo sintió por primera vez a través del profesor Flechsig, este influjo luego apareció con la compulsión de pensar¹²⁶, hecho que transmiten las voces interiores y que no puede ser conocida, puesto que esta fuera de la experiencia humana.

Aquella emasculación que experimentó, dependía de los nervios divinos y que consiste en experimentar una sensación de voluptuosidad, que está influenciada de acuerdo al plan del orden cósmico, el cual se garantizaba una renovación de la especie humana en el caso que llegará a suceder una catástrofe cósmica, que se daría a través de inundaciones, terremotos o la destrucción del planeta por el calor del sol, como las eras glaciales. En este plan cósmico las voces le hablaron de un judío errante, quien fue emasculado para poder engendrar hijos, este milagro consistía en que los órganos genitales masculinos fueron retraídos hacia el interior y transformados en órganos femeninos, el mantenimiento de este judío errante estuvo a cargo de “hombres hechos a la ligera”.

Después de que se conoce este milagro, empieza en el Schreber la observación de que con los medicamentos quieren destruirlo, que su virilidad se veía

¹²⁴ Todas estas almas hablaban en mí como “voces” de manera más o menos indiferente, sin saber ninguna de ellas nada acerca de la presencia de las otras (pp 94).

Dichas almas tuvieron finalmente una breve existencia en mi cabeza con carácter de los así llamados “hombrecillos” -minúsculas figurillas con forma de seres humanos, pero sólo de una altura quizá pocos milímetros – para disiparse luego totalmente (pp 108).

¹²⁵ *Ibíd.* pp 90.

¹²⁶ La esencia de la compulsión de pensar consiste en que el hombre se ve forzado a un pensar incesante, en otras palabras, el derecho natural del hombre a proporcionar de tiempo en tiempo a sus nervios intelectivos el indispensable descanso mediante el no pensar nada (como sucede de la manera más típica al dormir) me fue restringido ya desde el comienzo por los rayos que tenían trato conmigo, quienes pretendían saber en qué estaba yo pensando (pp 92).

probada por las voces que le mandaban golpear en ocasiones a los guardianes, a partir de esto se rehúsa a recibir la medicación y llegan pensamientos de querer morir, y entonces no vuelve a tomar ningún alimento y así morir de hambre, pues constantemente en su cabeza aparecían las voces diciéndole que debía sacrificarse en cierta medida a Dios; los guardianes entonces forzaban a que tomara los alimentos introduciéndoselos a la boca; venían también al presidente ideas de ahogamiento cuando tomaba su baño, pues el lenguaje de los nervios le indicaban que eran “baños de purificación” y “baños sagrados”¹²⁷ en los que se le daba la oportunidad de ahogarse por sí mismo, debido a que las voces interiores de aquellas almas en su cabeza, le decían que no tenía coraje varonil para hacerlo, y cada vez que lo intentaba, los guardianes lo impedían; continúan así sus ideas suicidas, llegando al punto de pedir cianuro al profesor Flechsig y que también lo enterraran vivo para darle fin a su vida, mencionando entonces que Dios era el instigador al almicidio (asesinato del alma)¹²⁸ contra él además de la entrega de su cuerpo como prostituta femenina, este pensamiento es resaltado por Schreber a través de las reflexiones suscitadas por medio de la escritura de estas experiencias que de otra manera como el mismo lo enmarca no hubiese logrado alcanzar.

De aquella lucha contra el almicidio y la emasculación, menciona que sale victorioso, una lucha en la cual un solo hombre débil contra Dios emprende de manera desigual, en la que la destrucción de su mente, fracasaron denotando que su salud cada vez mejora y que tiene fe que la confusión no representa sino solo un episodio en que se restablecerán las condiciones del orden cósmico.¹²⁹

¹²⁷ *Ibíd.* pp 99.

¹²⁸ *Ibíd.* pp 100.

¹²⁹ *Ibíd.* pp 102.

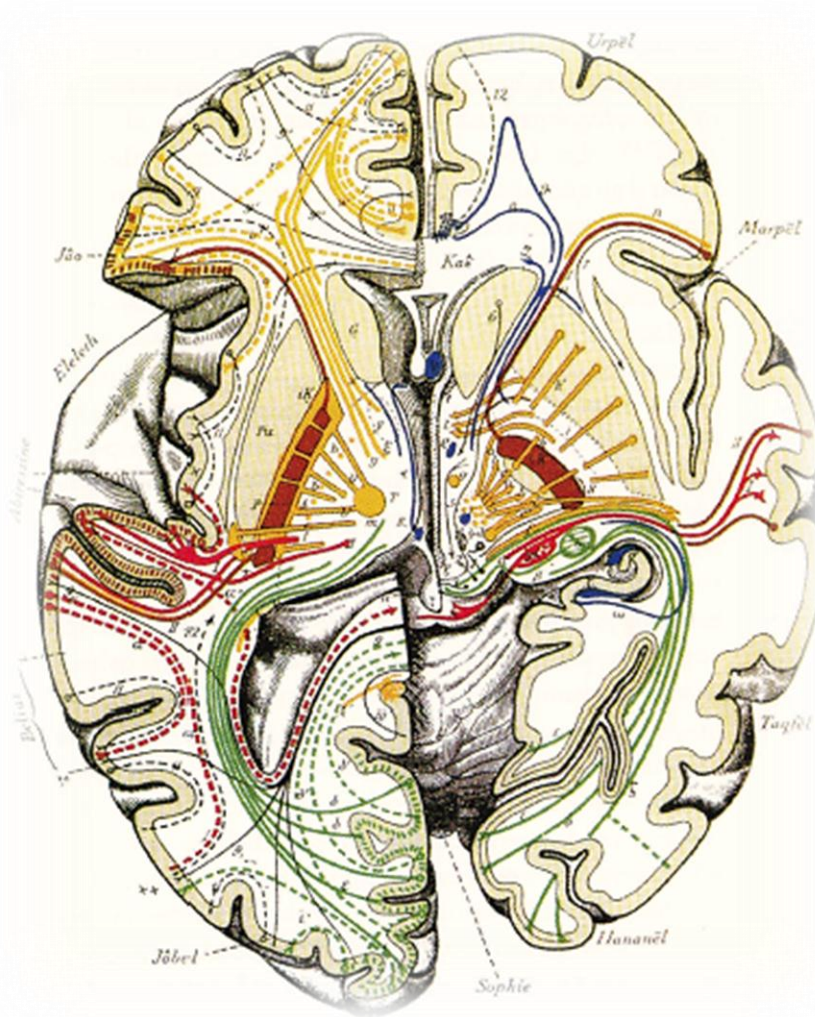


Imagen 12.
Imagen tomada del libro El loco impuro.
Representación de la descripción del funcionamiento de los nervios realizada
por Flechsig una en sus exposiciones.

§§

“Schreber, materia de análisis”

Veremos cómo la publicación de las *Memorias* tuvo una gran acogida y trajo consigo todo un conjunto de comentarios y opiniones que movieron el pensamiento de un siglo entero sobre lo que Schreber había escrito en la vivencia de estas experiencias. El interés de revisar estas notas es observar el lugar que el libro de las *Memorias* y el pensamiento Schreberiano fueron tomando a lo largo de cada publicación de comentarios.

Calasso (2003)¹³⁰, comenta que las *Memorias de un enfermo nervioso* fueron publicadas en 1903 por el editor Oswald Mutze en Leipzig. Las *Memorias*, en la publicación de la editorial, fueron compradas en su totalidad por la familia del Presidente y destruidas por completo. Calasso añade que pese a ello, el libro del presidente tuvo buena acogida entre los psiquiatras de la época, garantizando el sentido y el objetivo del presidente al publicar sus *Memorias*¹³¹:

La idea se me ocurrió sólo cuando ya había avanzado en él. No he disimulado los reparos que parecían oponerse a una publicación; se trata principalmente de la consideración por algunas personas que aún viven. Por otra parte, soy de la opinión de que podría ser valioso para la ciencia y para el conocimiento de verdades religiosas posibilitar, mientras aún estoy con vida, cualquier tipo de observaciones sobre mi cuerpo y mis vicisitudes personales por parte de personas especializadas¹³².

El Presidente presentaba todo el compendio de sus experiencias y, adicionalmente, su objetivo era que llegaran a ser consideradas como una forma de acceder a nuevos planteamientos teológicos, acercándose a su cuerpo

¹³⁰ Calasso, R. (1974). *Notas sobre los lectores de Schreber*. En: *Memorias de un enfermo nervioso*. Trad. Ramón Alcalde. Ed. Sexto piso (2003b).

¹³¹ De acuerdo con el Jurado Eduardo Botero, la escritura de las *Memorias* es una forma mediante la cual Schreber alega que su experiencia no puede ser tratada como una enfermedad sino como una *experiencia mística*, por lo cual se le da de alta de su 2º hospitalización.

¹³² Schreber (2003). Pp. 59.

y a su persona como elemento para la investigación¹³³. Sin embargo, toda su aspiración será abordada desde diferentes intereses: comentar, plantear una teoría, compararlo con otros casos, asimilarlo a la literatura y a las ideas políticas, etc., pero siempre desde una óptica, por lo general, patologizante que permeaba todo el horizonte de las lecturas posibles sobre las *Memorias*.

La primera lectura de la obra Schreberiana es ofrecida, en el mismo año de la publicación, por la psiquiatría en las revistas *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie* por C. Pelman y en 1904 en la *Deutsche Zeitschrift für Nervenheilkunde* por R. Pfeiffer cuyos comentarios diferían en un sentido de referencia. El primero, Pelman comentaba que si bien las *Memorias* destacaban por ser un escrito relevante, continuaba estando al nivel de aquello escrito por un paciente que expresa sus acusaciones,¹³⁴ sin embargo, da mérito que a la escritura de las *Memorias* reconociéndolas como algo que está por encima de las demás quejas de otros pacientes. Por otra parte, R. Pfeiffer, muy al contrario de lo que opinaría Pelman del libro de Schreber, determinará que su obra no es más que el escrito de un típico paranoico que no presenta ningún material relevante para el medico experto, y en su falta de sensibilidad, supone que la circulación de la obra no sería más que una manera de crear confusión.¹³⁵

Así observamos que Schreber comenzó por ser leído y comentado, como un paciente destacado por su forma de escribir, pero al fin y al cabo bajo la etiqueta de paciente¹³⁶ con la tajante marca de no dejarse confundir por su discurso de paranoico. Pese a ello debemos decir que el objetivo del presidente nunca fue expresar rencores, ni quejas personales contra los médicos, sino ofrecer su persona a la observaciones de miradas más especializadas, como por ejemplo, la observación científica.

¹³³ Una de las aportaciones del jurado Eduardo Botero, fue la necesidad de resaltar que previamente en el horizonte cultural europeo, algunos autores consideraban que las publicaciones se dirigieran a un vasto público y no a un grupo especializado.

¹³⁴ Calasso (2003a).

¹³⁵ *Ibíd.*

¹³⁶ Aunque el comentario de Pelman nos haga pensar que hay una lectura positiva de las *Memorias*, su conclusión es que aunque se considere una tristeza sacar de circulación el libro, no debe desconocerse que Schreber no está sano mentalmente (Calasso, 2003b. pp.8).

Ahora bien, tras los primeros comentarios de las *Memorias*, el lente del psicoanálisis se aproximaría a la obra schreberiana desde un acercamiento del joven psiquiatra C.G. Jung, quien por aquel tiempo mantenía sus relaciones epistolares con Freud, lo que permitió, en cierto sentido, el acercamiento de Freud a la paranoia y a las *Memorias*.

La lectura de Calasso es fundamental en este punto, puesto que presenta la compleja relación que se da entre Freud y Jung en relación con el libro de las *Memorias*, pero lo más importante es la manera en que nos aclara que anterior al ensayo sobre el “Caso Schreber”¹³⁷, Freud ya había realizado ciertos acercamientos a la cuestión de las psicosis, por lo que se permite abordar el libro del Presidente como material de análisis para complementar sus planteamientos al respecto de la paranoia. En consecuencia, afirma Calasso,¹³⁸ la lectura de Jung, Pelman y Pfeiffer, eran comentarios y ejemplificaciones de las características de la enfermedad, así, puede decirse que tras la lectura de Freud aparecerá el primer ensayo de corte interpretativo; de esta manera Schreber se convierte en materia de análisis y acentuación de los conceptos de una teoría que se venía construyendo: la libido, el inconsciente, homosexualidad latente, la proyección, etc., y que de ahora en adelante encajaban para describir lo que estaba de base en las *Memorias* generando un forzamiento del material mismo de las *Memorias* para lograr someterlo a un análisis.

Por otra parte, en las revisiones de las *Memorias* realizadas por otros autores, nos encontramos que, gracias a lo que Freud había realizado, de ahora en adelante, los lectores de Schreber se aproximarían en su lectura desde la perspectiva psicoanalítica, abordando, de ahora en más, las *Memorias* como el texto de base para comprender los caminos oscuros de la paranoia, asimismo, la experiencia de Schreber se convierte en el acompañamiento de las

¹³⁷ Freud, S. (1911). *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia* [Dementia Paraonides] *autobiográficamente descrito*. <caso Schreber> (1980).

¹³⁸ Calasso (2003b). pp9.

explicaciones, en el símil comparativo de otros casos.¹³⁹ De esta manera, Sabina Spielrein, Walter Benjamin, Melanie Klein, Mauris Katan, Spirng & Knight, Macalpine & Hunter; abordarán las *Memorias* como esa materia de análisis que encaja en las categorías patologizantes y Schreber quedará en el nivel dela comparación, y su llamado de atención hacia la investigación habrá quedado permeado por la mirada interpretativa de la lógica analítica, reensayando y reinterpretando, al tiempo que se realizan nuevas formulaciones, cada uno de los elementos que tendrán lugar bajo el nombre de Schreber.

Calasso dedica una gran parte en su ensayo a cada uno de los autores que acabamos de mencionar por su relevancia en lo que respecta a la obra del Presidente, pero, para nosotros, abarcan el lugar de todo un siglo de discusiones que estuvieron siempre influenciadas, en gran parte, por los primeros comentarios de las *Memorias*, ni siquiera el mismo Freud,¹⁴⁰ quien abordaría a Schreber, pese a reconocer su enorme riqueza, desde lo que ya venía formulándose él mismo en su teoría sobre la paranoia, logró dejar de ver a Schreber como aquel paciente del hospicio psiquiátrico que con su libro causó tan renombrada sensación.

Ahora bien, aunque no todas las lecturas de Schreber fueron de este tipo. Calasso, Niederland, Schatzman; retomaron los elementos biográficos del Presidente y resaltaron la historia de las familias Schreber y Flechsig, centrándose en aquellos puntos que no se conocían sobre la vida del Presidente, como su relación con su padre y la constitución de la familia.

Todo esto representará a Schreber como esa figura que participó en los puntos más interesantes de la discusión, algunos resaltaban el valor de Schreber como escritor, otros como caso, otros lo compararon con figuras políticas y

¹³⁹ González (2001) por su parte, planteará que el camino de Schreber a Freud no es tan simple si se tiene en cuenta la relación entre ambos escritos (las *Memorias* y el *Caso Schreber*), siendo el ensayo de Freud mucho más reconocido que las mismas *Memorias* y Schreber será reconocido como caso y todo lo que ello connota.

¹⁴⁰ Aquí también nos agregamos a nosotros, ya que lo que motivo nuestra investigación fueron las posturas psicoanalíticas de Freud y Lacan respecto a las psicosis y de allí nuestra misma forma de verla y de intentar interpretarla, aspecto que nos causó mucha dificultad al momento de leer las *Memorias* como lo propone Jean Allouch (véase *infra*).

resaltaron su valor en cuanto lo que no se dijo y los cortos alcances de los otros comentarios –Canneti, Deleuze & Guattari y Wilden¹⁴¹– pero sin duda entre las lecturas que más llamó nuestra atención y que motivo nuestra investigación es la lectura de Lacan sobre el Presidente.

Lacan dedica uno de sus escritos¹⁴² y todo un seminario¹⁴³ a discutir lo que Freud ya había planteado sobre Schreber y llevará el orden de la discusión al nivel de las críticas a aquellos ensayos que, según él, no tuvieron en cuenta los aportes de Freud –Macalpine & Hunter–. Para poder argumentar su teoría del significante respecto a su punto de vista sobre las psicosis. Igualmente, el aporte fundamental de Lacan al caso Schreber será su contradicción a Freud, al quitarle el primer lugar a la homosexualidad como síntoma de la paranoia, pero dejará el nivel de la discusión y de la interpretación de las *Memorias* en el punto de una relación con el Padre. Así, Lacan definirá que la homosexualidad es un síntoma articulado al proceso de la psicosis paranoica y tomará del compendio conceptual de Freud a la *Verwerfung* y al Padre y los transportará al fundamento de su teoría: el significante; convirtiendo al Padre muerto de *Tótem y Tabú* y a la *Verwerfung* en esa operación que desencadenará la psicosis y que será el centro de la problemática en Schreber: la Preclusión del significante del Nombre-del-Padre.

En este orden de ideas, Lacan aparece en este capítulo como uno más de los lectores de Schreber, no dejamos de reconocer su importancia para nosotros y su aporte capital a la teoría de la psicosis, pero en lo que concierne al caso Schreber, nos posicionamos desde la lectura de Allouch¹⁴⁴, y opinamos que, al igual que Freud, Lacan ofrece una lectura de las *Memorias* desde una postura elaborada, una noción sobre las psicosis anterior o, si podemos decirlo, externa a *las Memorias*; lo que evidenciará un cruce únicamente en la medida

¹⁴¹ Cada uno de éstos abordados en la presentación de los lectores de Schreber que hace Calasso en su ensayo sobre los lectores de Schreber.

¹⁴² Lacan, J. (1958). *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible en la psicosis*. Escritos II. Ed. Siglo XXI. Madrid (1998).

¹⁴³ Lacan, J. (1956). El seminario de Jaques Lacan: Libro III: “Las Psicosis”. Texto establecido por J.A. Miller. Trad. Delmont-Mauri & Rabinovich. Ed. Paidós. Buenos Aires. (2004).

¹⁴⁴ Allouch, J. (2013). *Schreber teólogo – la injerencia divina II*. 1ª ed. Trad. Silvio Mattoni. Ed. Cuenco de Plata. Buenos Aires (2014).

en que Lacan cite a Schreber para acentuar sus planteamientos sobre la psicosis.

En consecuencia, este ligero recorrido por las *Memorias* de Schreber, y las memorias de sus lectores, encontramos que Schreber estuvo predispuesto a ser leído desde aquella categoría que le adviene en tanto materia de análisis, pero sin aportar o revisar aquellas verdades religiosas que con tanta reiteración y esfuerzo nos comentó. Todo un siglo de discusiones en torno a un “caso”, un libro, un personaje y al parecer se agotaron las discusiones sobre lo que Freud planteo desde el principio y desde la categoría que la psiquiatría registró para Schreber: un paciente psiquiátrico, enfermo mental, psicótico.

Ahora bien, intentaremos en un segundo apartado darle un lugar al discurso del loco, a ese que se resarce por medio de la escritura, de la palabra; devolverle al que padece su condición de loco, bajo la categoría, un lugar en la relación con los otros, con su palabra, es darle transcendencia a la particularidad de su padecimiento, su producto y no sólo el mero hecho de excluirlo del mundo. Es aterrizar de nuevo a la locura al orden de lo humano porque lo humano es en cierta medida también enloquecer, eso hace parte de nuestra existencia. Dejar hablar al que se considera loco, es, en este punto, devolverlo al orden de lo humano, de lo simbólico y que en sus palabras pueda decir algo de lo que es en su particularidad.

§§§

“Un lugar: cuestión de registros”

Luego de revisar algunas de las puntualizaciones sobre la nota de los lectores de Schreber y echar un breve vistazo por la biografía de Schreber y sus memorias, intentamos llegar al nivel en el que analicemos qué hay de subjetivo en Schreber, y discernir entre lo objetivo y lo subjetivo en su palabra, que se ha denominado delirio, como intento de restitución desde la teoría psicoanalítica. La palabra de Schreber, el decir del loco sobre sobre sí mismo, es necesario revisarlo desde lo que la palabra invita a leer y escuchar de sí.

González, en su introducción de una relación entre Schreber y Freud, plantea que debe revisarse el nivel en el que se comprenden *Las Memorias* como escritos, su particularidad, y citando la obra de Lenz Dunker¹⁴⁵, plantea que en Schreber hay que revisar dos tiempos: un tiempo del delirio, si se quiere, la consumación de la enfermedad; y un tiempo de la escritura, o bien el intento de curación.

Desde esta postura, como ya lo mostramos al inicio del capítulo (*véase supra*), es totalmente necesario tener cuidado con los aspectos de la traducción, en especial por lo que Schreber espera indicar como enfermedad de los nervios. Asimismo, debe entenderse que la elección del título que Schreber propone para su obra, en el que si bien puede tomar el sentido de un relato narrado o un autorrelato, tiene un sentido sobredeterminado y, de esta manera, Schreber escoge titular *Memorias (Denkwürdigkeiten)*.¹⁴⁶

Esto nos permite pensar en el nivel de reflexión y de trabajo que Schreber debió haber invertido al momento de la escritura de las *Memorias*; por lo que González plantea una formula muy interesante: **Schreber no delira lo que escribe, sino que escribe lo que delira o deliró**¹⁴⁷. Es interesante porque con ello comprendemos el nivel en que el Presidente se nos propone como escritor y nos otorga el argumento para desmentir sus primeros comentarios como un paranoico típico que no revela nada nuevo para el médico experto (*véase supra*), porque hay todo un trabajo de edición de reconocimiento y elección de género.

Reconocer a Schreber como escritor, pese a la etiqueta que le sobrevino al estar internado y que marcaría toda lectura de sus *Memorias*, etiqueta que él mismo no ignoraba –Schreber incluso objeta lo que Kraepelin afirma respecto a la paranoia–, nos da la posibilidad de centrar al lector sobre la característica de la escritura de Schreber y concebirlo en otro registro de lectura, de análisis.

¹⁴⁵ Lenz Dunker, Christian. (1999). *Freud con Schreber* (“Las memorias de un enfermo nervioso”. Escribir la locura). *Acheronta*. Revista de psicoanálisis y cultura. Nº 10. En González (2001).

¹⁴⁶ González (2001). pp. 24.

¹⁴⁷ *Ibíd.*

Estos dos momentos en el presidente (delirio/escritura), nos otorgan ese valor de prueba en el que el presidente deja de escribir para sí y comienza a tornar sus experiencias en ideas expresadas para un público virtual, siempre está pensando y guiando al lector por lo confuso que pueden sonar sus ideas.

Schreber, escribe un borrador de sus memorias, pero también se toma la molestia de reorganizarlas, de reordenar sus escritos; según González (2001), es una forma de confrontar esa temporalidad subjetiva que demarca su delirio con esa otra temporalidad, otra verdad, que es la de un sentido común, un sentido admitido socialmente.¹⁴⁸

Ahora bien, si Schreber lee y comenta sus propias notas, logra aislar su delirio¹⁴⁹ de lo que comentará para su público y posicionarse en otro lugar, ¿por qué no leerlo desde ese otro lugar, desde ese otro registro?

Calasso (2003a)¹⁵⁰, posiciona el discurso Schreber, le brinda un lugar central para su narración-historia, retomándolo desde ese otro registro: su discurso. Más allá de cualquier pretensión de ordenarle en un discurso sobre él, Calasso permite que Schreber hable al leerlo como escritor y no como delirante, permite que sea escuchado, narrando, si se puede decir de este modo.

La narración de Schreber, cuestión que, como lo afirma Jean Allouch, ni la disciplina psiquiátrica ni, en su momento, el psicoanálisis lograrían abordar como narración debido a ciertas dificultades para dar ese lugar, desde otro registro de lectura, a las palabras del que habla; por el contrario, se centran en función del saber de sus propias disciplinas.

Calasso (2003a), en su referencia a la psiquiatría y el psicoanálisis sobre las interpretaciones que se han planteado de Schreber, advierte sobre los impedimentos que se observan al tomar de manera parcializada lo dicho por el

¹⁴⁸ González (2001). Pp. 27.

¹⁴⁹ Podemos opinar que el Schreber escritor de las *Memorias*, pese a que se identifica con el Schreber delirante, ha logrado aislar su delirio en tanto ejerce una reflexión, una duda, una explicación a sus delirios y nos la comenta a modo de guía en su libro.

¹⁵⁰ Calasso, R. (1974). *El loco impuro [L'impuro Folle]*. Trad. Teresa Ramirez Vadillo. Ed. Sexto Piso. Mexico (2003a).

propio Schreber. Para el caso de la psiquiatría Schreber refiere, citado por Calasso, cuándo empiezan sus primeros síntomas:

El profesor Flechsig –a cuyos cuidados estaba encomendado en ese momento, encerrado en su clínica psiquiátrica universitaria– había establecido conmigo, en el sentido de que hablaba con mis nervios sin estar presente¹⁵¹

Por otro lado, también pone de manifiesto la pretensión del psicoanálisis en la interpretación de la lectura de *las Memorias*:

Freud, el último eslabón del complot, con su ensayo dedicado a las Memorias de Schreber, efectuó sobre el presidente el último maleficio, que ha tenido resonancia hasta hoy, el querer encontrar la “privación”, que debía encontrarse en el origen de esa paranoia y la identificó con la falta de progenie, pero calló totalmente sobre el segundo motivo indicado por Schreber, es decir, la “privación” de la posibilidad de trabajar como médico de las enfermedades nerviosas para alcanzar esas relaciones más estrechas con Dios, que Freud conocía bien y negaba¹⁵².

A este nivel, Calasso (2003a) expone dos puntos interesantes frente a la interpretación que, tanto la psiquiatría como el psicoanálisis realizan sobre Schreber y sus memorias.

La primera gira alrededor de un momento fecundo de las disciplinas científicas, principalmente la medicina, en las cuales emergen cuestionamientos respecto a las enfermedades llamadas *nerviosas*, que promulgaba en su tiempo el mismo Flechsig en sus investigaciones *Cerebro y alma*¹⁵³. Tampoco el psicoanálisis logra distanciarse, puesto que, aunque la teoría freudiana procure apartarse de dichos saberes que, para la época implicaban establecerse en el paradigma de las enfermedades nerviosas, al momento de abordar el caso Schreber, el mismo Freud¹⁵⁴, reconoce en las memorias un saber expuesto por Schreber, un saber sobre su delirio y cómo lo ha vivido. Sin embargo, como lo afirma Calasso (2003a) Freud, realiza una

¹⁵¹ Óp. Cit. Calasso (2003a). pp.16.

¹⁵² Ibíd. pp. 19-20.

¹⁵³ Óp. Cit. (2003a) pp. 60.

¹⁵⁴ Calasso (2003a) en su libro *El loco impuro* alude a la postura que Freud asume para dar explicación los fenómenos del delirio en Schreber.

renuncia respecto a lo dicho por el presidente para justificar, si se puede decir, sus propias teorizaciones sobre los mecanismos de la proyección.

En la segunda, se reconoce el lugar que la mirada científica y psicoanalítica le imponen a lo planteado por el propio Schreber en sus *Memorias*.

Calasso (2003a) decide hablarnos del Schreber que padece y habla de su padecimiento, por ello regresa a lo que el presidente dice, realizando un distanciamiento del saber científico, centrándose, así, en el saber del mismo Schreber que, como se evidencia en lo referenciado por Calasso, se muestra más sensible al contexto político y religioso de su época por la manera en cómo lo vive, de lo que podría estar atenta la psiquiatría o el psicoanálisis frente a esta serie de conflictos y resoluciones que el presidente realiza, para centrarse en Schreber como enfermo, el que es etiquetado en un discurso patologizante.

Cabría preguntarse, ¿por qué es importante reconocer el saber que el presidente ha expresado en el discurso sobre su delirio? ¿Por qué distanciarse de un saber constituido en lo disciplinar, para reconocer a Schreber, siendo él, en su historia, más que en su enfermedad, aunque él mismo haga una teorización de su enfermedad de los nervios? Y, ¿cómo este reconocimiento nos permite aproximarnos a la temática del sujeto en la psicosis?

Esta nueva óptica sobre las *Memorias* es de suma importancia. Leer al presidente desde este otro registro, es reconocer la cuestión de la literalidad de su formulación teológica, frente a todos los comentarios que opacaron al Presidente.

En este sentido, Allouch se propone releer las *Memorias* y llevarlas a otro registro a otro nivel, que él determina como un registro adecuado para leer a Schreber. ¿Cuál es? *sencillamente el suyo*¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Allouch, J (2014). pp. 40.

Dado el planteamiento de los dos momentos del presidente (delirio/escritura), para Allouch es importante reconocer esta división de momentos pero resalta que es necesario, en mayor grado, posicionarse desde el primer momento (ver imagen 13):

El registro adecuado para la lectura de Schreber –sencillamente el suyo– debe resolver una objeción de tipo “psi”. El “psi”, en efecto, podrá señalar que el pensamiento teológico de Schreber se desarrolló secundariamente, después de que la construcción del delirio, podría decir, apaciguó en alguna medida la enfermedad. Atenerse a esa “elaboración secundaria” sería pues desatender su fuente, como por ejemplo el primer síntoma de todos que es el insomnio, que sólo más adelante es situado en una relación con Dios. Respuesta: y por su parte, el psi, el discurso que está sosteniendo, ¿de qué depende si no de la elaboración secundaria?

La forma en que cada uno de los comentarios de las *Memorias* intenta dar una interpretación, una toma de postura, es el resultado de lo que Schreber ha ofrecido algo con lo cual existir, cada comentario es una palabra, que si bien refuta la anterior y anula su cauce [Schreber]. Cada uno de los comentarios sobre las *Memorias* se sucede respecto al otro, podemos observarlo por lo menos en el paso de Freud a Lacan.¹⁵⁶

Así, Allouch nos plantea otra forma de leer al Presidente y rápidamente nos explica que entre los grandes problemas de Schreber fue su posicionamiento como enfermo por la psiquiatría.

Por lo tanto, si junto con Dios, los muertos y el conjunto del universo, Schreber se sitúa en un borde, también se encuentra en otro borde, el que separa psiquiatría y teología, acción terapéutica y dirección de conciencia, ya que su problema con la psiquiatría no se debe a él ni a su Otro, sino a la recepción que le fue deparada precisamente en psiquiatría.

Su “enfermedad” fue asumida en primer término y de la manera más concreta por la psiquiatría, y luego, *in absentia*, por el psicoanálisis (a excepción de la obra

¹⁵⁶ Dice Allouch irónicamente: Daniel Paul Schreber había dado lugar a una humanidad nueva, era justamente la compuesta por sus comentaristas “psis” (2014, pp.41).

Schreber Président). Una batalla fue casi completamente ganada, el decir schreberiano fue sofocado.¹⁵⁷



Imagen 13.
Francisco Pradilla, Las travesuras del Amor,
Palacio de Linares, Madrid.

¹⁵⁷ Ibíd. pp. 43.

En este sentido, es muy necesario comprender el lugar que se le otorga a un discurso, puesto que el registro que se determine para leerlo sólo puede establecerse desde el punto de vista de quien lo plantea, o por lo menos eso es lo que nos enseña el psicoanálisis con la importancia del discurso. Aquí es preciso tener en cuenta el lugar que Allouch le ofrece al discurso del “loco” como aquel que reconoce el sentido de su palabra más allá de lo que promueven los discursos académicos que lo analizan¹⁵⁸ y en este orden de ideas, la importancia de que comprendamos que, desde el momento en que a Schreber se le registra en la medicina mucho antes que en la religión da lugar a los malentendidos a los que llegó a comparecer a través de la escritura de sus *Memorias*: el discurso patologizante.

En consecuencia, el lugar que le otorga Allouch a Schreber desde el registro de la teología, implica el esfuerzo, en especial a nosotros, de leer las memorias como una obra teológica fuera de toda posible interpretación desde el marco psicoanalítico, pero dejando ese lugar a Schreber de ser escuchado desde su propio registro.

Así, los conceptos de Voluptuosidad, Goce y beatitud, convergen en esa relación entre Schreber y Dios, a la manera de una relación erótica [*no sexual*], en la que Schreber mantiene, cerca, vivo a Dios atrayéndolo mediante ese goce de *autocoito* en el que debe manifestarse Schreber para que Dios no deje de existir.

Daniel Paul Schreber, un humano que habrá vuelto meritoria la voluptuosidad.

Mientras que la existencia de Dios, la de los Reinos divinos y la del universo eran puestos en grave peligro por los “excesos voluptuosos” (p. 57) a los que se entregaba la humanidad, por “el recrudecimiento del nerviosismo” (p. 41), por “las olas amarillentas de una marea que afluía” y que Schreber asocia con “un peligro de infección sifilítica” (p. 74), por elementos extraños impuros (las almas examinadas, p. 123, nota 66), por la “podredumbre del bajo vientre” (p. 134), por “un excesivo grado de cultura” (p. 141), en suma, por una “inmoralidad general” (p. 86),

¹⁵⁸ Allouch, J. (1993) “*Perturbation dans pernépsi*”. De littoral N° 26. Nov. Erès, Toulouse. Trad. Anthony Sampson y Héliida Peretti. Revisión: Silvio Mattoni (1998).

precisamente cuando el “concepto de moralidad no extrae su existencia más que del lazo natural que mantiene juntos a Dios y al hombre dentro de los límites del orden del universo exclusivamente” (p. 64), resulta que ahora, vale decir, después del “viraje” del cual Schreber da cuenta varias veces y que fecha con precisión (fines de 1895, comienzos de 1896), no solamente Dios admite la versión de la erótica que Schreber describe y de la cual tiene experiencia, puesto que Dios la exige, sino que más aún, ella lo mantiene con vida¹⁵⁹.

Y así, Allouch propone un registro distinto para concebir la palabra de Schreber, lo lee desde donde él plantea ser leído, desde el registro de la religión, para entender que la idea fundamental de Schreber es su relación con Dios, en la que se procura mantenerlo lejos de una *segunda muerte*:

Semejante resultado ha requerido años de sufrimientos, de experiencias eróticas y místicas, años durante los cuales se atravesaron etapas que equivalen a otras tantas soluciones intentadas antes de ser abandonadas o minimizadas y que sucedían a una terrorífica experiencia de fin del mundo: 1) transformación en mujer, 2) alumbramiento de una humanidad nueva. Con el autocoito, Schreber terminó hallando la solución, reconciliando a Dios con la erótica, haciendo de su oposición una reconciliación. Lo evaluó y se sintió aliviado con ello¹⁶⁰.

Por una parte, tenemos, pues, esta lectura de Allouch sobre Schreber, por otra, tenemos la fundamental crítica que Allouch desarrolla al sistema psicoanalítico que ha leído e interpretado las *Memorias*, los planteamientos de Freud y Lacan:

El paso al costado de la misma índole, aunque diferente, al cual nos hemos dedicado aquí, permite releer desde una nueva óptica los escritos de Freud y Lacan sobre Schreber. A partir de allí, deberíamos poder advertir de qué modo la problemática teológica resultó escamoteada, desde qué perspectivas la enseñanza de Daniel Paul Schreber resultó en cada ocasión ignorada al hallarse tapada por aquello que se pretendía extraer de él extrapolándolo al registro en el cual se lo ubicaba. Más que giros, fueron puestas en práctica de torsiones de lecturas y de presentaciones de lecturas.¹⁶¹

¹⁵⁹ Allouch, J. (2014). pp. 136.

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ *Ibíd.* pp. 139.

Puede observarse aquí la dimensión de la crítica que plantea Allouch, se orienta hacia una lectura que ha hecho el psicoanálisis de la *Memorias*, lectura que, como ya lo mencionamos es antecedida por la teoría que la interpreta, así que, el material de análisis, ya está dado y es puesto en juego, únicamente, poniéndolo en la interpretación de las *Memorias*. Por lo mismo, cabe preguntarnos si la dimensión que Freud toma para analizar la obra de Schreber, en tanto delirio, no debe atribuirse al alivio que generó la escritura del delirio, es decir, en el pensamiento freudiano, el delirio es una tentativa de cura, pero puede pasarse por alto, en esta consideración, que la función de la escritura cumple su papel fundamental, la sensación de alivio¹⁶².

Cuando empieza a leer las *Memorias*, mucho ya se ha planteado para Freud en lo concerniente a la paranoia, lo mismo ocurre y más fundamentalmente en lo que concierne a la instauración del registro psicológico en el que pretende situarse. Y lejos de ser neutro o inocente, semejante desplazamiento hacia el costado “psi” infligido a la problemática schreberiana da lugar a ciertos errores de lectura que no podríamos desatender¹⁶³.

De acuerdo con lo que plantea Allouch, Freud estuvo lejos de comprender la tesis central de las *Memorias*, e interpretar realmente el planteamiento teológico schreberiano, y se le llevo al punto de convertirlo en esa obra extraña de la que se podría extraer diversidad de elementos para analizar y comprender la estructura de la psicosis, mas no comprender al psicótico.

Comparemos, por un momento los dos acercamientos, el de Allouch y el de Freud; dice Allouch respecto a Schreber:

Manteniéndome más cerca del recorrido subjetivante de Schreber, constituido por tres momentos que son otras tantas tentativas de resolver un problema, creo haber propuesto algo distinto a una opinión en parte arbitraria sobre lo que sería el elemento esencial del delirio. Recordemos: el problema al que se enfrentaba Schreber consistía en la incompatibilidad de la erótica y de la existencia de Dios. Intenta una primera solución con su transformación en mujer, una segunda con el proyecto de dar nacimiento a una humanidad nueva. La tercera solución, el

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Allouch (2014). pp. 141.

autocoito, sí recibe el asentimiento de Dios. Schreber se ve con ello aliviado. Un médico diría que se curó a sí mismo a lo largo de sus dieciocho años de encierro¹⁶⁴.

Mientras que Freud plantea:

Se torna evidente, sin ninguna duda posible, que el delirio de metamorfosis en mujer no es otra cosa que la realización del contenido de ese sueño¹⁶⁵

Como ésta, podemos encontrar muchas más citas de la obra de Allouch para mostrar la diferencia de posturas, pero como no es el objetivo de este capítulo, no centraremos en comentar que esta lectura que hace Freud, con planteamientos anteriores a la misma lectura, de Schreber es una interpretación orientada a hacer llegar al lugar del Dios schreberiano la figura del Padre y en este punto debemos ser cuidadosos, porque no es la literalidad del discurso schreberiano la que se evidencia aquí, sino, por el contrario, la palabra del psicoanálisis que introduce el discurso del *sujeto* y lo sujeta a la comprensión teórica de la disciplina. Así, Freud hace Dios el Padre y Lacan, en su retorno a Freud, hace del Padre un nombre, un significante que, por lo demás, tampoco está en correspondencia con el Dios schreberiano. *Abiertamente, se trata de la aplicación de un saber previo, y que como tal es conducido a confirmar su validez en el caso recientemente examinado.*¹⁶⁶

En este orden de ideas, las críticas que le hace Allouch a la doctrina lacaniana no son reducidas, por el contrario, abordará la construcción del significante del Nombre-del-Padre y pondrá en cuestión su articulación a la teoría analítica.

¿De dónde saca Lacan el Nombre-del-Padre? [...] Lo saca de la religión. El Nombre-del-Padre habría cruzado una frontera, el Nombre-del-Padre sería una importación¹⁶⁷.

Aquí puede observarse una relación entre los planteamientos de Allouch y de Tort, en el sentido de que el concepto del Nombre-Del-Padre es importado de

¹⁶⁴ Allouch (2014). pp. 145.

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ Allouch (2014). pp. 147.

¹⁶⁷ Allouch (2014). pp. 149.

la religión y asumido en la lectura de lo que sucede en el Edipo, en suma, lo que se convierte en significante es un elemento histórico promovido por el discurso de la religión. Las relaciones del significante como cadena que sustenta la realidad, son aquellas en las que tendrá que verse sumido el sujeto. De esta manera, así como Freud ha abordado *las Memorias*, Lacan accede a ellas desde un saber ya determinado, incluso hartó anterior a la lectura de las *Memorias*. *El padre ya se ha vuelto un significante en Lacan, sin que Schreber haya intervenido demasiado*¹⁶⁸.

Así, observamos que, para Lacan, es necesario convertir al Padre en Significante, en algo nombrado que se articula en la dimensión del discurso, para poder ofrecer los nuevos atributos del sujeto en una nueva dimensión. Igualmente, en la dimensión de la relación pasiva de este *sujeto-sujetado* al significante se observa la importancia de una nueva fórmula para **oposicionar**, en vez de posicionar, al psicótico en el lugar del "determinado juego de los significantes" (*Véase infra cap. 2*).

Intentemos imaginar ahora una circunstancia de la posición subjetiva donde, al llamado del Nombre-del-Padre, no responde la ausencia del padre real, porque esa ausencia es más que compatible con la presencia del significante, sino la carencia del significante mismo¹⁶⁹

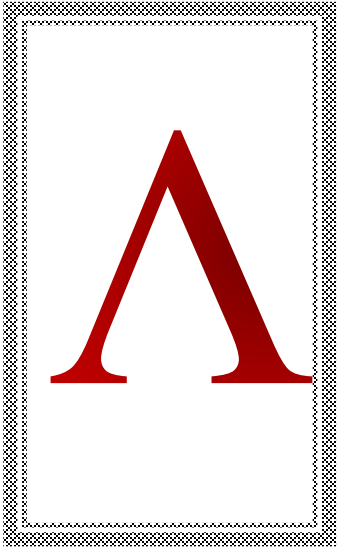
De esta manera, Allouch nos muestra que el asunto del significante [del significante del Nombre-del-Padre] deja al Dios schreberiano fuera de esta discusión y como tal demuestra que dentro del registro del significante, a Schreber, en calidad de sujeto, no le espera mayor promoción, sino como carente de significante, como psicótico; además de ser accedido, por lo demás no podemos decir que accede, en la categoría de psicótico y sus memorias serán interpretadas desde la óptica de la estructura de la psicosis. Por lo tanto *no situarse en ese lugar “de primer plano” tiene como efecto que Lacan, en varias ocasiones, fuerce notoriamente su lectura*¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Allouch (2014). pp. 153.

¹⁶⁹ *Ibíd.*

¹⁷⁰ *Ibíd.*

CONSIDERACIONES FINALES SOBRE EL TRABAJO



*Ninguno de los conceptos de la psicopatología,
incluso y sobre todo en el juego implícito de las retrospectivas,
deberá cumplir una función organizadora.*

MICHEL FOUCAULT,
Historia de la locura en la época clásica, prefacio.



Llegados a este punto, consideramos que nuestro recorrido por la investigación que nos proponíamos realizar tuvo sus frutos. Debemos reconocer que fue un arduo camino. La tarea de leer y escribir no es tan sencilla cuando lo que se escribe compromete el sentido de lo que se lee y más cuando se quiere profundizar en la búsqueda de algo como es la relación entre los conceptos de sujeto y de psicosis en la teoría psicoanalítica.

Si bien nuestro trabajo de grado se inscribe en la modalidad de monografía, sentimos aun esa inquietud respecto al nivel de una monografía con nuestro documento. Pero sí está claro, para nosotros, que no es un documento sencillo y que no merece ser considerado como un ensayo sino como una investigación sobre una temática compleja.

Por otra parte, lo más fructífero de nuestro trabajo, como opinión personal, fue tomarnos la tarea de poder leer a autores como Lacan, Freud, Foucault y Schreber directamente, pese a que en algunos casos realizáramos solo algunas aproximaciones, ya las lecturas no serían secundarias ni exposiciones en las clases magistrales de la universidad. ¡No!, ahora era nuestro punto de vista, aquello que lográramos captar de sus pensamientos en los libros que revisamos, porque no podemos decir que logramos revisar sus obras, esa sí es una ardua labor que no corresponde haber realizado en este trabajo y que no hubiésemos logrado en el tiempo en que planeamos trabajar.

Podemos decir que lo que nos motivó a realizar este trabajo fue, en gran parte, la tesis de pregrado de nuestro director de trabajo, puesto que en ella se debatían los elementos propuestos para la teoría de la psicosis por Lacan y se observaban bajo el lente del deseo; lo más importante es la reflexión sobre la cual aterriza el documento: un deseo sin dialéctica y un sujeto que, por lo demás, no está claro de asumir en tal discurso y que sería únicamente como sujeto de la metáfora delirante. Esta reflexión llegó a nosotros y quedó haciendo eco en todo lo que considerábamos que ya estaba claro, ingenuamente, en nuestra forma de entender las psicosis. Por otro lado, la lectura de Foucault, que siempre nos incitaba a preguntarnos por eso definido, ya dado, alimentó más esa necesidad de saber si en el psicoanálisis los conceptos de sujeto y psicosis se podían poner en relación, es decir, si podríamos hablar del sujeto en la psicosis.

De esta manera nos encauzamos en esta investigación y encontramos lo siguiente: una historia de la locura en la que el loco terminó por ser subsumido bajo la categoría de enfermo mental; una cuestión sobre el sujeto en la psicosis que no era asumida por el psicoanálisis, ya que el sujeto será sólo aquello que se relaciona con el significante y lo determina a partir de esta relación; y, no menos importante, una lectura de Schreber que se posicionaba por fuera del discurso analítico, en la que se ponía en cuestión las afirmaciones del psicoanálisis respecto a su “caso” inaugural de las psicosis.

Hemos intentado realizar una revisión de los principales conceptos de locura, enfermedad mental y psicosis en la historia y cultura occidental, debido a que, a nuestro parecer, se ha establecido una formación del conocimiento frente a éstos en su devenir histórico y, también, como lo hemos visto, el establecimiento de toda una serie de relaciones entre los individuos, las instituciones y, en últimas, la sociedad.

Decidimos hacer la revisión en la historia de Occidente de estos conceptos, los cuales consideramos que ameritan un retorno, ya que la comprensión de éstos, desde nuestro punto de vista, implica un re-conocimiento de esta mencionada elaboración histórica en el pensamiento occidental, fundamentados en tres puntos: el primero para establecer cómo ha sido el desarrollo del término locura hasta su designación como enfermedad mental y posteriormente a lo que sería delimitado en el campo de la psicosis. Segundo, para comprender cómo este devenir histórico y cultural ha transformado las formas de pensamiento en Occidente, respecto a la conducta humana, la relación entre los individuos en la cultura y también las formas de tratamiento de aquellos individuos llamados locos, enfermos mentales y psicóticos. Tercero, ya reconociendo lo dicho de la locura o, más bien, de lo impuesto en el discurso respecto a los proclamados locos, enfermos mentales o psicóticos, lograr establecer los límites entre lo que se dice del loco y lo que éste promulga, intentamos ahora retornar ya no al discurso respecto al loco sin, más bien, darle lugar precisamente a quien fuese proclamado loco, es decir, sin pretensiones de establecerlo en un corpus de conocimiento disciplinar, como lo ha intentado la medicina y la psiquiatría del siglo XX, e incluso el psicoanálisis, lo cual, en nuestra reflexión, generó que a éste, el loco, se le despojase de discurso sobre sí mismo y se le atribuyese uno, llevándolo paradójicamente a algo contrario a las pretensiones de la cura, apartándolo del mundo que, precisamente, éste procura restituir, el presidente Schreber es un ejemplo claro de ello.

Volver sobre el decir del loco, implica reconocerlo en el lugar del saber, un saber que lo constituye en torno a la subjetividad, sus actos y su relación con la otredad, saber que, por demás, ha sido opacado por discursos disciplinares

que precisamente le apartan del valor de sus propias palabras, de sus propios actos e inclusive de su relación con los otros, pues ¿qué más que actuar en y por aquel a quien se le ha arrebatado el libreto de su propio discurso para justificar una disciplina, un saber impuesto?

Reducido al espectro de la enfermedad mental, al loco se le sume en un lugar por fuera de los actos y que justifica su asistencia, dando explicación de su aflicción y a una curación que no es más que externa.

En este sentido, revisando la propuesta de Foucault, y cada detalle que tuvo en cuenta en su análisis de la historia de la locura, es determinante detenerse para observar qué concepciones y tratamientos fueron los que permitieron afrontar la realidad de las civilizaciones en cuanto a la locura. Cómo, por cuestiones de minorías organizadas en las instituciones que gobernaban las sociedades, se pretende encauzar a los integrantes de éstas, quienes perdían el rumbo de los esquemas que el conjunto de la masa seguía, sin importar el costo que estas personas desorientadas, desquiciadas, sin razón, o simplemente locas, debían soportar.

Detenerse y observar cada uno de los actos destinados a estos individuos es conocer el lugar que se les otorga como sujetos o no en la sociedad, porque el aislamiento, las torturas, y las clasificaciones médicas en la actualidad, siguen mostrando una realidad hostil para aquel que se organiza diferente a los demás que son mayoría, lugar que deja entrever más allá del control y el poder sobre la sociedad, el intento de comunicarse de aquél que se ha determinado así por las instituciones, despojado de su sensatez; de ahí el objetivo de rescatar los intentos de quienes a través de sus interpretaciones continúan movilizand una relación con el otro, mediante mecanismos que ayudan a sobrellevar toda la carga que le genera cada experiencia de forma directa.

Encontrar una experiencia que lograra manifestar estos movimientos es precisamente el caso del presidente de la corte de Dresde, Daniel Paul Schreber, lo que nos permitió cuestionar los tratamientos de la época, y cómo, en este caso, después de haber logrado la sociedad un avance en la concepción

de las enfermedades mentales, se seguía dejando a un lado la palabra que permite el intento de restitución de sus vivencias. Esto es lo que el presidente manifiesta en sus memorias, organizar su realidad y demostrar que sigue ahí, más que para la otredad para sí mismo, y estos momentos en su discurso son los que permiten ver más allá de un saber científico que se centra en la efectividad de disminuir los actos que en aquel entonces no se consideraban “normales”.

Es pertinente, pues, que llegados a este punto hablemos de lo que encontramos. Primero, en la revisión de la historia de la locura existe una transición en la figura del loco. En el periodo de los griegos su condición de locura remitía a ese contacto con los dioses, contacto en el que debía separarse entre el acto voluntario del hombre y el acto [até] de los dioses. Pero la cosa cambiaría en la configuración que tomaría el pensamiento tras la Edad Media. La figura del loco, que no encajaría en el nuevo sistema, en el orden social, tendría que ser excluida, pero no bajo cualquier rúbrica; el loco tendría que pertenecer a una categoría que lo distinguiera de otras perturbaciones sociales, así se comenzó por localizar la locura. El loco tenía que estar cobijado por una definición, por algo que permitiera ubicarlo en cierto orden. Pues bien, tal orden será la creación del mito de la enfermedad mental. La creación del concepto de enfermedad, aplicado ahora a los aspectos de la mente, caía como anillo al dedo para la supuesta comprensión del fenómeno de la locura (Véase *supra* cap. 1). Sin embargo, con la creación de la enfermedad mental nace un discurso normativo y determinante, nacen categorías nosográficas para discernir entre una enfermedad mental y otra. De esta manera, la locura termina por ser convertida en una categoría psiquiátrica. Mayor fuerza va a tomar esta categorización con la creación de términos, más precisos, para definir la locura, por ejemplo el de psicosis. Pero la locura siempre ha significado una experiencia: para el que la vive, el que la rechaza y, ahora, para el que la califica.

En el furor de esta clasificación de las enfermedades mentales, podríamos decir que desde un constado llega el psicoanálisis con planteamientos nuevos y refrescados para examinar las “enfermedades mentales”. El psicoanálisis se

centrará, a diferencia de la psiquiatría, no en lo que observa sino en lo que surge en el discurso, en esta experiencia. En este punto encontramos nosotros una primera dificultad. El psicoanálisis parte, como lo dijimos, de un costado, desde el costado de las enfermedades mentales que serían rescatadas de esa organicidad como las neurosis y las psicosis. Esa dificultad que surge, según lo que encontramos, es el punto en el que el psicoanálisis conservará las nociones de estas dos categorías y las asumirá, luego, desde el registro de estructuras. ¿Cuál es el problema? Localizar la locura¹⁷¹.

En segundo lugar, parte de lo que encontramos en la cuestión sobre el sujeto, es que existe una escucha del decir, o bien, lectura de lo que se dice, en la que debían considerarse elementos de base, de estructuración psíquica. Con la determinación de estructuras podría pensarse que nos alejamos de la noción categórica de enfermedad mental, pero el inconveniente es que se seguía conservando ese sabor de distinción, de oposición, de separación, de categorización: o bien se es neurótico o bien se es psicótico. El asunto se resuelve tras el análisis en profundidad de las llamadas enfermedades mentales, pero este análisis nunca se alejó de las nociones de neurosis y psicosis¹⁷², por el contrario, las reafirmó, les dio ese lugar de estructuras como la manera en que cada individuo se relaciona con la realidad.

Lo importante del psicoanálisis es lo que nos ofrece como material de estudio. Por un lado, al volver sobre la literalidad de la palabra del loco postula las bases para acercarse al decir del que no era escuchado sino intervenido por la acción disciplinar de la psiquiatría. Por el otro, al volver sobre la palabra nos ofrece los materiales para estudiar el registro de eso que se planteó como el inconsciente, desde el registro del lenguaje se pautaron los modos de acercarse

¹⁷¹ Este punto es importante al discernir las clasificaciones nosográficas impuestas por un clínica de la mirada de las construcciones producidas por las lecturas de la literalidad de la clínica de la escucha; por ende, resulta problemático observar cómo, si bien las construcciones se dan a partir de modelos diferentes de acercamiento al fenómeno de la locura pueda percibirse que las nociones de estructuras conserven aun un ligero sinsabor de las clasificaciones psiquiátricas del DSM, por ejemplo.

¹⁷² En la tesis de Rojas & Martínez se debate la ubicación de una tercera estructura que sería naturalizada, la estructura de la perversión que parece delimitarse forzosamente frente al registro de las otras dos estructuras. (véase: Rojas, J & Martínez, A. ¿Existe la perversión? Erga aphroditês. Universidad del Valle. Instituto de psicología).

a lo oscuro de cada palabra y se dejaron sobre la mesa los elementos para la interpretación de la naturaleza de la psicosis.

El sujeto, que será posicionado en una nueva dimensión, es una representación del significante y, como tal, la forma en la que debemos entender este sujeto será como categoría del lenguaje. El yo (je) será el punto en el que todo lo que significa al sujeto podrá representarse. En esta medida, el sujeto es pasivo frente a los significantes. Encontramos que Lacan formula este nuevo sujeto analizando el registro del lenguaje y posicionándolo frente al inconsciente. El inconsciente es el lugar de la cadena de los significantes, es el Otro como lugar y orden del discurso, y, en este orden, este lugar, el sujeto llega como el elemento de la estructura que es movilizado por los significantes. ¿Qué sucede con la psicosis? Lacan abordará la obra de Freud y determinará que los ejes centrales en la psicosis serán: el Nombre-del-Padre y el mecanismo de la psicosis, la *verwerfung* [Preclusión]. De tal manera que lo que especifica a la estructura de la psicosis, frente a la de la neurosis, será la preclusión del significante del Nombre-del-Padre, cuya consecuencia será una regresión a momentos anteriores al Edipo (que es la base de la estructura neurótica), dejando al sujeto desprovisto de ese significante fundamental que lo articulará a la estructura de los significantes, a ese determinado juego de significantes que metaforizan la realidad para el sujeto (Véase *supra* Cap. 2). ¿Qué obtenemos? Este punto lo debatíamos con nuestro director, punto muy importante para el trabajo. Encontramos que podría pensarse que no hay la posibilidad de hablar de sujeto en la psicosis, por la manera en que el sujeto, que está en desventaja frente a la cadena de significantes en la psicosis, carece de esa posibilidad de metaforizar que le reconocemos al neurótico. Aquí llegamos a un punto álgido de la investigación. Sentimos que nos enfriábamos si de entrada reconocíamos esta idea: no hay sujeto en la psicosis.

Continuamos investigando y nos centramos sobre la tercera parte: Schreber. El Presidente, quien representó todo un conjunto de teorizaciones alrededor de sus Memorias, conservaba el enigma del sujeto en la psicosis para nosotros. Considerábamos que en la dimensión de lo que el Presidente expresaba en sus memorias había un discurso y que no era factible reducirlo a la fórmula del

sujeto y el significante, y si no era posible sacarlo de esta perspectiva por lo menos cuestionarla era una opción.

González, Allouch y Calasso, nos mostraron ese otro camino para devolverle el calor a la discusión. Si con Freud y Lacan estábamos en la encrucijada del sujeto, tal como lo define el psicoanálisis, al revisar la cuestión de la escritura de Schreber, esos dos tiempos que lo enaltecen en la investigación, encontramos que el psicoanálisis tiene un error al momento de acercarse a las Memorias, hay, al igual que en la psiquiatría, un saber que antecede las lecturas correspondientes de las Memorias. Si el psicoanálisis surge de un costado de la discusión de las enfermedades mentales y no suelta las categorías psiquiátricas, sino que, por el contrario, las resalta como estructuras, no es de sorprenderse que su acercamiento al Presidente sea desde ese costado; dicho de otra manera, Schreber nunca dejó de ser analizado como el paciente, como el psicótico, el delirante. Su primera lectura (Véase *supra* Cap. 3) lo etiquetó en la categoría de paranoico, el psicoanálisis lo preservó, hasta decimos haber edificado toda la teoría de las psicosis sobre su “caso”. En este sentido, el psicoanálisis no se aleja mucho de la psiquiatría; no obstante, pensamos que hay una distancia, por lo menos el psicoanálisis le ofrece el lugar de escucha al decir del loco, ahora psicótico.

Para nosotros, el problema es que si bien se planea un lugar para el psicótico es un lugar de exclusión, de desventaja. La misma complicación de las estructuras nos lo afirma: las estructuras se definen por lo que no son, por su oposición, la psicosis define lo que no es la neurosis y viceversa.

El psicoanálisis le otorga un lugar al loco, se supone que lo alejaría de las fuertes sujeciones de las categorías psiquiátricas, pero lo llama para decirle que no es el sujeto del inconsciente, que, en una frase humorística, “será bienvenido al baile de los que sobran” y se articula en la estructura de la psicosis. A la palabra del psicótico le falta algo que lo hace llegar a la cadena significante en desventaja, ese significante que orientará en los caminos que recorre el neurótico: un significante fundamental.

El problema es, como lo vimos, que se le agota todo recurso de interpretación a la palabra del psicótico, tal como nos lo muestran Allouch y Calasso. El psicoanálisis indetermina el decir en el momento en que lo determina como de tal o cual estructura. El asunto de la estructura es algo que se debe examinar con mucho cuidado cuando queremos centrarnos sobre el decir de un sujeto.

Ahora bien, cerremos la discusión para no alargarnos más. Por un lado, la cuestión de las estructuras está en perturbación, hay locos [neuróticos], otros que están más locos [psicóticos] y otros que están absolutamente más locos [neuróticos de síntoma psicótico],¹⁷³ por ello las estructuras que plantea el psicoanálisis no deben tomarse a la ligera, es un asunto de mucho cuidado, en especial cuando vemos que la ruptura epistemológica no se cumple del todo con la disciplina psiquiátrica.

Aquí es preciso recordar la noción de obstáculo epistemológico de Bachelard, en la que centrarse sobre lo que bordea el objeto a conocer es difícil y negativo para el desarrollo de una episteme sobre el objeto, la formula sería tomar el objeto para realizar una ruptura paradigmática. En el lugar del psicoanálisis, el objeto, el discurso, no se aborda directamente sino desde la determinación de las estructuras.

La forma de plantear el estudio de la psicosis, para el psicoanálisis, no fue tomada de la lectura de las Memorias, supuesto caso inaugural, sino el resultado de teorizaciones anteriores, lo que sigue poniendo en tela de juicio si la definición y comprensión de las llamadas estructuras no es sólo cuestión de oposición.

Por otro lado, la cuestión del sujeto, porque para nosotros se define como eso: una cuestión, es de difícil determinación. No puede afirmarse o negarse categóricamente si se puede hablar de un sujeto en la psicosis, pero es preciso tomar postura y para nosotros la posición que asumimos plantear que se puede hablar de un sujeto en la psicosis que no es el sujeto del psicoanálisis.

¹⁷³ Allouch, J. (1993) "Perturbation dans l'expérience". De littoral N° 26. Nov. Erès, Toulouse. Trad. Anthony Sampson y Hélida Peretti. Revisión: Silvio Mattoni (1998).

Al iniciar la investigación, y en especial en el último apartado, nos planteamos la pregunta sobre si Schreber puede ser considerado “sujeto” en la psicosis. Descubrimos que es una articulación problemática asentar toda la discusión sobre una aproximación a las lecturas del presidente.

De esta forma, debemos volver sobre la cuestión del sujeto para el psicoanálisis y revisar el planteamiento respecto a la psicosis. Tenemos que el sujeto, como *sujeto* a la cadena de los significantes, es movilizado por el juego de los significantes y, como tal, operacionalizado como sujeto pasivo, es decir, representado por todo aquello que le permita ubicarlo en una metáfora que dé cuenta de él. Por otra parte, en la psicosis, la cuestión va a ser planteada por la ausencia de un significante fundamental que está precluido [*forclos*, *verworfen*], que agujera la cadena de los significantes que moviliza al sujeto en esta dimensión del discurso. Como resultado, tenemos que el psicótico accede, en calidad de psicótico, como un sujeto en falta de la falta que promueve el acceso a ese orden simbólico, desprovisto del significante fundamental que lo guiará [representará] en esta movilización de los significantes.

Ahora bien, ¿cuál es el sujeto que está en la psicosis, si no es el sujeto del discurso, tal como lo define el psicoanálisis?

Si bien Schreber como psicótico había dado lugar a todo un conjunto de discusiones sobre el tema de sus *Memorias*, al determinarlas como material de análisis, el momento que se analizaba era el periodo de lo relatado en las memorias: lo que había sido delirado y no lo escrito, que daba cuenta de ese otro momento en Schreber.

En este sentido, cuando nos acercamos a los dos momentos de Schreber, nos podíamos formular la pregunta de ¿cuál de los dos momentos toma el psicoanálisis como materia de análisis?

Si contestamos esta pregunta por el lado del delirio, tenemos la cuestión del lugar que puede ocupar el sujeto en esta posición, pero, por otro lado, si

abordamos el momento de la escritura, las herramientas de interpretación del psicoanálisis, se quedan cortas en este orden, en este otro registro. Así, Schreber, podríamos decir, está *sujeto* a la categoría de psicosis, en tanto que su lectura, tomada de sus *Memorias*, siempre estuvo permeada por lo que determinaba la estructura de las psicosis, es decir, si lo observamos desde el delirio, en el único lugar que puede posicionarse, para el psicoanálisis, es en ese lugar de desventaja; pero, si lo analizamos desde la lectura de sus *Memorias* como materia teológica será el sujeto-sujetado a los significantes que movilizaron el orden de su escritura.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar del sujeto allí, definido por el psicoanálisis, en la psicosis? No le corresponde lugar alguno, más que en el otro costado del registro del significante, hasta el punto en que su discurso pueda ser prescindible en cuanto a lo que dice bajo el lugar de su interpretación.

En consecuencia, es necesario centrarse sobre la temporalidad del periodo en la enseñanza de Lacan, debido a que el planteamiento de la discusión sobre el *sujeto* es posterior a las revisiones sobre las psicosis. Por lo tanto, implica para nosotros una reflexión sobre los lugares a los que invita Lacan a posicionar al *sujeto* y sobre lo que sucede en las psicosis lo que hemos formulado aquí, a saber, la desventaja que posee el sujeto en calidad de psicótico para acceder a la relación con el significante y que dejaría la incertidumbre de poder determinar el discurso del psicótico en la misma medida en que se interpreta el discurso del *sujeto-no-psicótico*.

En última instancia, en la pregunta por el sujeto en la psicosis, encontramos no una respuesta, sino una cuestión por el abordaje del concepto de sujeto en el campo de las psicosis.

El psicoanálisis aborda al psicótico por fuera de las medidas de la psiquiatría, pero en el momento de plantear su teoría sobre el sujeto, queda esa sensación de que el psicótico está por fuera de esta dimensión. Pues bien, luego de las lecturas revisadas en el apartado tres, concluimos que existe una fórmula del sujeto: un sujeto en relación con el significante, pero en el momento de leer la

estructura de la psicosis, que bien sigue siendo una estructura, lo que implica que comprendamos el orden y las relaciones entre los elementos de la estructura, observamos que el psicótico tiene un lugar como sujeto. ¿Cómo explicamos esto?

Pensamos que no es una idea traída por los cabellos, por el contrario, nos apoyamos en la idea de que no podemos prescindir del sujeto en la psicosis al analizar el decir del psicótico, cómo lo dice. Encontramos que hay una forma de curación al hacerlo, al hablar, al escribir, que, por lo tanto, si intentamos dar una fórmula es la de un sujeto sin un significante, sin el significante que lo integra a la estructura bajo la significación, pero que, al fin y al cabo, está sujetado a los significantes de la estructura psicótica. Nuestra idea tendría lugar si consideramos que Lacan habla del sujeto en un momento posterior a sus estudios sobre las psicosis y su fórmula del sujeto, en relación con el significante, no dice nada respecto al significante faltante en la psicosis.

De esta manera, sí se puede hablar del sujeto en la psicosis siempre y cuando se considere su lugar como sujeto del discurso a través de la literalidad de su palabra, que demuestra, por lo demás, que el sujeto está allí en medio de una cadena agujerada que restituye al proferir su propio modo de significarse en decir, pese a que ese “significante fundamental” no esté para significarlo.

Concluimos, pues, la discusión, aceptando que nuestro trabajo no agota todas las posibilidades de abordar la pregunta por el sujeto en la psicosis, pero si dejamos un camino por recorrer para futuras investigaciones, el mismo camino que recorrimos desde la tesis de nuestro director y hasta la nuestra: las cuestiones sobre el sujeto que nos plantea la psicosis en las delimitaciones conceptuales que propone el psicoanálisis. En fin, son propuestas teóricas que no deben tomarse como un discurso preexistente que no puede ser puesto en duda, que sus planteamientos no deben tomarse como terminados, que debe hacerse de ellos una pertinente revisión y una lectura crítica.



REFERENCIAS

- Abbagnano, N. (1973). “*El Sujeto en la Filosofía*”. En: *Historia de la filosofía*. Tomo 1. Editorial Montaner. Barcelona.
- Allouch, J. (1993) “*Perturbation dans pernepsi*”. De Littoral N° 26. Nov. Erès, Toulouse. Trad. Anthony Sampson y Hélida Peretti. Revisión: Silvio Mattoni (1998).
- Allouch, J. (2013). *Schreber teólogo – la injerencia divina II*. 1ª ed. Trad. Silvio Mattoni. Ed. Cuenco de Plata. Buenos Aires, (2014).
- Bachelard, G. (1948). *La formación del espíritu científico: contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. 1ª edición al español: 1948 Ed. Argos. Vigésimotercera edición al español Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. (2000).
- Calasso, R. (1974). *El loco impuro [L’impuro Folle]*. Trad. Teresa Ramirez Vadillo. Ed. Sexto Piso. Mexico (2003a).
- Calasso, R. (1974). *Notas sobre los lectores de Schreber*. En: *Memorias de un enfermo nervioso*. Trad. Ramón Alcalde. Buenos Aires. Ed. Sexto piso (2003b) Ensayo introductorio.

- Campalans, L. (2006). *“Eppur si muove” Notas sobre el sujeto del psicoanálisis*. Revista Uruguaya de Psicoanálisis N° 103. pp. 160-171.
- Dafunchio, N. (2008). *Los confines de la psicosis*. Ed. Del Bucle. Buenos Aires.
- Dodds, E.R. (1997). *Los Griegos y lo Irracional*. Octava reimpresión en español. Editorial: Alianza Universidad.
- Foucault, M. (1970). *La locura y la sociedad*. «Kyoki to shakai» («La folie et la société»), en Foucault (M.) y Watanabe (M.), *Tetsugaku no butai*, Tokio, Asahi-Shuppansha, 1978, págs. 63-76. (Conferencia pronunciada en la facultad de artes liberales de la Universidad de Tokio, en octubre de 1970, de la que se había publicado un resumen en Tódai Kyoyogakubu-ho, 20 de noviembre de 1970, pág. 1). Tomado de: *Michel Foucault: obras esenciales volumen III*. Trad. Ángel Gabilondo, 1999, pp.73-97.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. Tomo I. Editorial Fondo de Cultura Económica. Bogotá.
- Foucault, M. (2003). *El Poder Psiquiátrico. Curso dictado en el Collège de France (1973-1974)*. Trad. Horacio Pons. Ed. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. (2007).
- Foucault, M. (2004). *Los anormales. Curso dictado en el collège de france (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. (2007).
- Freud, S. (1911). *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia [Dementia Paraonides] autobiográficamente descrito*. <<caso Schreber>> trad. López-Ballesteros. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid. (1980).
- Freud, S. (1914). *Introducción al narcisismo*. Biblioteca nueva. Madrid. Traducción López-Ballesteros y de Torres.

- Freud, S. (1924). *La disolución del complejo de edipo*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. (2003).
- Freud, S. (1924). *La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis*. Biblioteca nueva. Madrid, España. Traducción López-Ballesteros y de Torres.
- Freud, S. (1938). *Conclusiones, ideas, problemas*. En Obras Completas Vol. XXIII. Ed. Amorrortu (1991).
- González, P. (2001). *El deseo en la psicosis. Una lectura del libro 3 del seminario de Jaques Lacan*. Escuela de psicología. Universidad del Valle.
- Gros, F. (1997). *Foucault y la Locura*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Lacan, J. (1932). *De la psicosis paranoica y de sus relaciones con la personalidad*. 2ª edición al español. Ed. Siglo XXI. Bogotá (1979).
- Lacan, J. (1956). *El seminario de Jaques Lacan: Libro III: “Las Psicosis”*. Texto establecido por J.A. Miller. Trad. Delmont-Mauri & Rabinovich. Ed. Paidós. Buenos Aires. (2004).
- Lacan, J. (1958). *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible en la psicosis*. Escritos II. Ed. Siglo XXI. Madrid (1998).
- Lacan, J. (1964). *El seminario de Jaques Lacan. Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Texto establecido por J.A. Miller. Trad. Delmont-Mauri & Rabinovich. Ed. Paidós. Buenos Aires. (1998).
- Le Gaufey, G. (2009). *El sujeto según Lacan*. Trad. Amelia Castañola y Teresa Arcos. Ed. Ediciones Literales. Buenos Aires. (2010).
- Padel, R. (2005). *A quien los dioses destruyen: Elementos de la locura griega y trágica*. Editorial Sexto Piso. México.

- Peskin, L. (2003). *Los orígenes del sujeto y su lugar en la clínica psicoanalítica*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Porter, R. (2002). *Madness: A brief history (Breve historia de la locura)*. Trad. Rodríguez J.C. Turner Publicaciones. S.L. Ed. Fondo de cultura económica. Madrid.
- Redfield, J. (1985). *El sentimiento homérico del yo*. Tomado de: *Le Genre Humain [Les usages de la nature]*. Pp.93-111. Trad. Anthony Sampson.
- Rojas, J & Martínez, A. (2010). *¿Existe la perversión? Erga aphroditês*. Universidad del Valle. Instituto de psicología).
- Rotterdam, E. (1511). *Elogio de la locura* (Traducción de A. Rodríguez Bachiller). Ed. Aguilar. Madrid. (1960).
- Roudinesco, E. (2003). *La familia en desorden*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Sampson, A. (2000). *Del alma al sujeto; Episteme antigua y ciencia moderna en psiquiatría*. Universidad Del Valle. Cali.
- Schreber, D. P. (1903). *Memorias de un enfermo nervioso*. Trad. Ramón Alcalde. Ed. Sexto piso. Buenos Aires. (2003).
- Seguí, L. (2012). *Sobre la responsabilidad criminal. Psicoanálisis y criminología*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid, España.
- Szasz, T. (1961). *El mito de la enfermedad mental*. Trad. Flora Serato. Rev. Jorge Zarza. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina (1994).
- Tort, M. (2005). *Fin del dogma paterno*. Trad. Viviana Ackerman. Buenos Aires. Ed. Paidós.
- Zafiropoulos, M. (2002). *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938 – 1953)*. 1era ed. Buenos Aires. Ed. Nueva visión.

