

Universidad Nacional de San Martín

Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales

Maestría en Clínica Psicoanalítica

Directoras: Dra. Graciela Brodsky – Dra. Inés Sotelo

Tesis

Variaciones del duelo en su relación con el trauma. De Freud a Lacan.

Director: Dr. Osvaldo Leonardo Delgado

Tesista: Claudia Patricia Rodríguez

DNI 16.559.654

A la Universidad de San Martín y a las Directoras de la Maestría.

A mi director, Osvaldo Delgado, por sus inestimables aportes en los diálogos mantenidos durante el desarrollo de la tesis.

A Ester Cohen, asesora metodológica, por su acompañamiento permanente y su orientación en el devenir de la escritura.

A Fabiana Rousseaux, Gabriel Racki y Oscar Zack, jurados de tesis por su lectura rigurosa y puntuaciones que han iluminado mi trabajo sobre el binario trauma-duelo.

A Diego por su apoyo permanente; a mis amigos que oficiaron como interlocutores.

A mis padres y a mi hermana.

A mi analista.

INDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I: El trauma en la civilización	
I.1. El trauma y la guerra	10
I.2. Concepciones del trauma en algunos autores posfreudianos	12
I.3. ¿Cómo situar al trauma en los albores del siglo XXI?	19
I.4. Universal, Particular, Singular	23
CAPÍTULO II: El trauma en los desarrollos de Freud y Lacan	
II. 1. El trauma desde la perspectiva freudiana	
II. 1.a). Los primeros desarrollos freudianos sobre el trauma (1888–1905)	28
II.I b). El giro a partir de 1920	33
II. II. El trauma en la enseñanza de Lacan.	
II. II a). Los primeros desarrollos sobre el trauma.	37
II. II b- Últimas concepciones sobre el trauma en la enseñanza de Lacan.	42
A modo de cierre de este capítulo	48
CAPÍTULO III. El duelo	
III. 1- Breves consideraciones históricas acerca del duelo	50
III. 2 - Freud y los duelos	53
III. 3- Con Lacan	58
CAPÍTULO IV. Diálogos entre trauma y duelo	
IV. 1- El trauma, lo real y el duelo	61
IV. 2 - De experiencias traumáticas, duelos congelados y melancolizados	65
IV. 3- La Melancolía: el duelo imposible.	68
IV- 4- Duelos melancolizados	70
CAPÍTULO V - Trauma y Duelo en el Malestar en la Cultura.	
V. 1- La Shoah. ¿Qué hacer con lo indecible?	72

V. 2- Efectos del Terrorismo de Estado en la Argentina.	76
V. 3 - Los duelos interrumpidos y la función del testimoniar	78
CAPÍTULO VI – Presentación de un caso.	
VI. 1- Testimonio EOL- Variedades de la Incerteza. Oscar Ventura	82
VI. 2- Escritura, testimonio y pase	85
VI. 3- Escribir... Volver a la vida	88
CONCLUSIÓN	91
ANEXOS	97
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	106

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se propone examinar las concepciones de trauma y duelo en Freud y en Lacan, realizando un recorrido que permita establecer sus articulaciones y diferencias, como así también su tratamiento en la cura psicoanalítica.

Aun tratándose de nociones claramente diferenciadas, ambas resultan relevantes en el desarrollo de una cura y apelan a la dimensión temporal.

Sabido es que el concepto de trauma se instituyó como un pilar fundamental en la obra freudiana. Sin embargo, dicha noción no es exclusiva del campo psicoanalítico, sino que se encuentra presente en múltiples discursos. Para algunos de ellos el trauma es definido como aquello que se presenta de manera horrorosa, atroz, estableciéndose una relación biunívoca entre lo que irrumpe como traumático y los efectos, -a priori definidos como estragantes - generados en el sujeto.

Pero para el psicoanálisis freudiano y lacaniano el concepto de trauma se recorta vastamente, en tanto se enlaza a lo singular: lo que deviene traumático sólo puede ser leído a través de las respuestas que da el sujeto, de sus repercusiones subjetivas.

El trauma puede nombrarse como una herida, una irrupción violenta del horror, del dolor, del sufrimiento conjuntamente con el factor sorpresa, imposible de anticipar y de evitar.

Los diferentes sentidos que el término ha cobrado en la obra de Freud no sólo remiten a un giro en la posición del autor respecto de su primera y segunda tópica, sino que reflejan también la complejidad teórico-clínica del concepto.

Remitiéndonos a sus desarrollos tempranos el trauma y el síntoma son articulados por dicho autor al colocar en el origen de la neurosis a una vivencia sexual prematura traumática, quedando de manifiesto que no será la vivencia en sí misma sino su recuerdo, el que devendrá traumático. Posteriormente, ese lugar será sustituido por las fantasías primordiales, las que sin embargo no desestiman al trauma, sino que lo instituyen de otro modo, dado que la acefalia de la pulsión es velada con la fantasía como defensa.

El concepto de traumatismo sexual en Freud que se organiza en dos tiempos establece entre ellos la lógica del efecto póstumo del trauma que se lee como resignificación. Desde esta perspectiva discontinuista en el abordaje del trauma, para que una escena se transforme en traumática tiene que acompañarse de un segundo momento, el que

despierta la huella del evento pretérito, resignificándola como tal, es decir otorgándole coloración sexual.

El giro copernicano realizado por el autor vienés, en *Más allá del Principio del Placer*, permitirá ubicar al trauma como inherente a la estructura misma del aparato psíquico, se tratará entonces de la exigencia pulsional o inundación económica. El trauma se presenta como inasimilable y pondrá en marcha el trabajo del aparato psíquico.

En *Moisés y el Monoteísmo* plasma la incidencia que el inconsciente tiene en el cuerpo;

los traumas son experiencias que conciernen al cuerpo propio, la mayoría de las veces de lo visto y de lo oído, vale decir, experiencias o marcas. De este modo, Freud avanza con el concepto de elaboración cuando se refiere al trauma, al acentuar que tanto en las fantasías como en los síntomas, se encuentran los modos de elaboración de lo traumático, modalidades desde ya, siempre fallidas.

El trauma del que se ocupa el psicoanálisis corresponde al agujero que la sexualidad inscribe en el cuerpo del hablante, agujero abierto por el encuentro del sujeto humano con la realidad sexual; hay traumatismo por la brecha originada entre el cuerpo y el lenguaje, en esa abertura vendrá a instalarse la realidad psíquica, o el inconsciente para Freud.

Lacan se referirá así al trauma de la lengua al cual todo ser hablante está sometido. Dirá que somos traumatizados del malentendido; malentendido en tanto que, como sujetos del lenguaje, nos traumatiza el hecho de hablar; hiancia constitutiva entre lo que nos proponemos decir y lo que decimos. Si éste es el verdadero trauma, el malentendido nos antecede pues somos sujetos sujetados al lenguaje. Somos el malentendido proveniente de nuestros antecesores y cada uno no hace otra cosa más que poner en acto ese malentendido estructural por el cual padecemos.

Con lo cual, hacia el final de su obra nos presenta un real como resultado para el parlêtre del encuentro entre el cuerpo y el parásito de la lengua, que nos afecta desde pequeños.

La estructura es en ese sentido el modo de apropiación que el lenguaje hace en cada cuerpo del niño. Según Lacan, la época de la infancia es decisiva porque en ese momento se cristaliza para el infans los síntomas. Si puede decirse que la sexualidad siempre es traumática es porque desde sus primeras experiencias se hace valer la antinomia para el sujeto entre el sentido y lo real. El goce incomprendido del niño lo

coloca ante lo real de este goce efectivo que subjetivamente separa al órgano de la unidad semántica de su cuerpo ya que ese órgano, en tanto sede del goce no consiguió domeñarlo con sus palabras. En este sentido el encuentro con la realidad sexual conlleva un despertar frente a lo insensato del sexo y lo incomprendible de la muerte. Para que haya trauma se necesita considerar la participación subjetiva, no hay sujeto víctima; por lo que resulta importante destacar dos dimensiones del trauma: una, la de lo contingente, la *tyché*, y otra, la estructural, la que es constituyente para todo ser hablante: el trauma como agujero, al decir de Lacan, el *traumatisme*; la no relación sexual, un universal del fracaso, del para todos. Agujero con el que cada uno se ha encontrado y ha bordeado a su manera, apelando a sus propios recursos elaborativos a fin de dar una respuesta singular.

Ahora bien, ¿Qué relación puede establecerse entre ese traumatismo originario y las contingencias traumáticas que tendrán lugar en el devenir de la vida y que llaman a la búsqueda de un saber, de un sentido?.

Queda explicitado en los planteos de Jacques Lacan la articulación entre la lengua y el trauma. El encuentro con la lengua mortifica, -traumatiza- al viviente, y sus consecuencias se hallarán en primera instancia a nivel del cuerpo, de un singular encuentro entre las palabras y el cuerpo. Si hay desorganización del goce es por la incidencia misma de la lengua. Miller señalará que el problema con el que se enfrenta el ser hablante, es cómo tramitar ese goce en más que se entromete en el cuerpo, fragmentándolo.

Lacan destaca ese malentendido que hay en sus orígenes para todos, sean cuales sean las contingencias propias de cada uno. Siempre nos antecederá el ser farfullados por nuestros antecesores, y es de ese malentendido de donde extraerá su material el inconsciente. El significante en su cara real produce una desregulación en el cuerpo, inyecta un goce inédito que hace que el viviente se pierda como tal. Lacan lo llama goce de la lengua; mientras que el lenguaje se propone como un tratamiento posible de ese goce que trastoca la relación del viviente con su *Umwelt*.

No hay otro trauma entonces que el que nos humaniza, en términos de contingencia deseante- aun cuando eso cobre la forma de no haber sido deseados-.

Se trata del trauma universal y constituyente para todo ser hablante; posteriormente, advendrán las marcas y las huellas para cada quien - lo singular -.

No hay trauma sin participación subjetiva; no alcanza entonces con el golpe de lo real, en la diversidad de sus configuraciones, sino que se requiere del tratamiento

que a ello pueda darle el sujeto. Será en las contingencias y acontecimientos traumáticos que se presenten en la vida que volverá a jugarse la modalidad en la que el parletre respondió al traumatismo de la lengua.

Por otra parte, el duelo, puede entenderse como otro de los nombres con que en la clínica se presenta aquello que hace agujero. Con ese real, con la muerte, con las pérdidas, con el trauma, con el sexo, con lo femenino, con eso, cada quien debe arreglárselas.

La temática del duelo no es soslayable al desarrollo de una cura, en tanto las coordenadas de la historia de un sujeto están atravesadas por pérdidas, de diferente tenor y magnitud las que en ocasiones, así lo testimonia la clínica, tiene efectos subjetivos devastadores.

En el recorrido de un análisis se tratará de atravesar un duelo, fundamental en la estructura, el de la castración. Cada uno de los duelos que integran la historia del ser hablante, sea por el objeto que ya no está, por un cuerpo que ya no es, por las pérdidas acaecidas, por la muerte de seres queridos..., cada uno de esos duelos reeditará algo de la castración. Cada nueva pérdida reactualizará algo del objeto irremediablemente perdido conminando al sujeto a poner en marcha sus recursos simbólicos y por qué no, su creatividad; en definitiva, se trata de inventar.

El trabajo de duelo según Freud, o la subjetivación de la pérdida acorde a la propuesta lacaniana, no siempre transcurre por caminos exentos de obstáculos.

Pues bien, ¿por qué realizar una indagación poniendo en diálogo al trauma y al duelo? En principio, porque el encuentro con la muerte y con lo traumático es una cita ineludible en los análisis personales. La experiencia clínica atestigua sobre una gama de matices que rebaten la idea del duelo como un trabajo pautado y ordenado, de tal modo que pueda pensarse como único.

Lejos de ello, cada pérdida confronta al sujeto a la dimensión de acontecimiento y a la encrucijada subjetiva respecto de qué lugar y qué inscripción ese sujeto podrá otorgarle en su psiquismo.

Todo duelo transita con una cuota mayor o menor de padecimiento.

Freud define al duelo como la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, un ideal, la patria, la libertad. Se trata de un agujero en lo real que moviliza el orden simbólico. Produce un cimbronazo en la estructura donde si la falta es el soporte de la castración, ella pierde su localización y

el sujeto es reenviado al lugar de la privación. Y desde ese lugar, el sujeto frecuentemente se muestra.

Cuando el duelo se ve obstaculizado, atascado o detenido suelen presentarse fenómenos que son del orden de una escenificación o mostración -enfermedades, impulsiones, actuaciones- como intento fallido de inscribir lo traumático de la pérdida.

Los discursos enraizados en el dolor, delatan una imposibilidad de efectuación del duelo, del ritual de la pérdida, del trauma y de la insuficiencia de la palabra. A partir de esta posición de complicación subjetiva se da cuenta de la incursión del no-lugar del duelo al producirse una pérdida particular que le implique al sujeto enfrentarse tanto con la muerte del otro como a la de sí mismo.

Asimismo, para explorar los diferentes rostros del duelo en su vinculación con lo real traumático, se abordará un Testimonio de Pase de Oscar Ventura, “Variedades de la incerteza”, que tuvo lugar en la EOL, en agosto de 2019.

Por otra parte, se apelará al entrecruzamiento con lo colectivo, adentrándonos en los efectos - aún siempre actuales - de la época más oscura que atravesó la Argentina: el Terrorismo de Estado. El golpe de estado acaecido en 1976 se valió de políticas represivas masivas, signadas por lo siniestro y clandestino de las metodologías llevadas a cabo: la desaparición de personas fue la metodología princeps.

La práctica del terror implementada por la Junta Militar tuvo consecuencias no sólo en los afectados directamente (sobrevivientes, familiares, etc.), sino en el conjunto de la sociedad; aún hoy retornan de forma repetida modalidades sintomáticas, o persisten bajo una mascarada silenciosa.

¿Cómo pensar el trabajo de duelo o la subjetivación de la pérdida en familiares de desaparecidos?

Es entonces que se vuelve necesario reexaminar el duelo anudado a las esferas de lo público, lo privado y lo íntimo.

La articulación entre trauma y duelo no es tan clara en la obra freudiana, y no abundan los estudios que los integren problematizando los impasses en la subjetivación de los duelos.

Es Lacan, quien, con su invención, *troumatisme*, hace entrar la figura del agujero en el trauma. Dicho término, ¿no evoca acaso la dimensión de la contingencia y un excedente intramitable?. ¿Se trata del mismo estatuto?

En síntesis, esta investigación se centrará en indagar las variaciones del duelo en su anclaje con el trauma. Se hipotetiza que la clásica bifurcación entre duelos normales y patológicos resulta insuficiente para conceptualizar aquellas respuestas subjetivas enclavadas en el perpetuo dolor, no pudiéndose despegar del acontecimiento traumático.

Todo ello será revisado a la luz de una época que se alza negativamente contra el dolor, empujando al sujeto a la felicidad, que modela y determina las formas contemporáneas de expresión del malestar.

CAPÍTULO I: EL TRAUMA EN LA CIVILIZACIÓN

I.1. El trauma y la guerra

La guerra ha tenido un lugar central en las investigaciones sobre el trauma y sus efectos en la subjetividad. Tanto Freud como Lacan han recogido sus enseñanzas. Inicialmente, la patología traumática se constituye como un campo exclusivo de los hospitales militares; las primeras descripciones científicas se remontan a las enseñanzas dejadas por la guerra civil norteamericana. Caracterizado por síntomas somáticos, dolor pectoral, palpitaciones, vértigo, se lo llamó “corazón de soldado”. La función del rol del médico psiquiatra se define por las enseñanzas dejadas por las sucesivas guerras. Éstas contribuyeron a una mayor información de fenómenos como estados confusionales, excitaciones histéricas, irritabilidad, retraimiento e inestabilidad.

La Primera Guerra mundial posibilitó la elaboración de principios teóricos y clínicos que explican el origen psicógeno de los trastornos en el psicoanálisis. En septiembre de 1918, en Budapest, se llevó a cabo el Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Psicoanálisis, al que asistieron representantes de los gobiernos de Austria, Alemania y Hungría. Las razones, como señala P. Gay (1989; 423) eran eminentemente prácticas: «la creciente apreciación del papel desempeñado por las neurosis de guerra en los cálculos militares». El centro de interés de los debates lo concita la guerra, que llevaba ya cuatro años, y el psicoanálisis alcanzaba un lugar en las disciplinas médicas de la época. Para ese entonces, la neurosis de guerra se encontraba diferenciada de la histeria y de las neurosis traumáticas en períodos de paz.

La reproducción de la escena traumática encuentra en los sueños repetitivos un núcleo constante, con un despertar acompañado de angustia. Asimismo se presentan imágenes y recuerdos de carácter recurrente e involuntario (flashbacks) que dominan la vida del sujeto expuesto al trauma, como intento de dominar las secuelas del traumatismo, siendo imposible desprenderse del mismo.

En “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, Freud condena rotundamente la guerra, sus medios y sus fines, y nos habla de una decepción. Expresa la dificultad de erradicación de la guerra “mientras los pueblos vivieran en tan distintas condiciones de existencia, en tanto que la valoración de la vida individual difiera tanto

de unos a otros y los odios que los separan representaran fuerzas anímicas instintivas tan poderosas” (1915; 2101, 2102). También se ocupa del Poder y dirige sus críticas contra los Estados y sus gobiernos haciéndolos responsables de la situación. Denuncia su doble moral, o moral hipócrita en dos direcciones: la primera entre el Estado y el individuo; la segunda, la dirige a los enemigos con los que utiliza “la mentira a sabiendas y el engaño consciente”, en pos de “su codicia y su ansia de poderío”, (Ibídem,2104).

Aún no habiendo desarrollado su tercer dualismo pulsional, Freud es taxativo en afirmar que la esencia inherente al hombre no es la bondad sino sus mociones pulsionales. “No hay un exterminio del mal” (Ibídem, 2105). Destaca que estas mociones pulsionales no son en sí ni buenas ni malas; se clasifican así según su relación con las necesidades y exigencias de la comunidad humana. Por ejemplo, puede hablarse de mociones pulsionales egoístas y crueles cuando contradicen los intereses culturales.

Es la renuncia pulsional la que permite acceder a la cultura.

En la guerra, las tendencias pulsionales se presentan desreguladas y se vislumbra su carácter ambivalente que trae aparejado inconvenientes para la preservación de la comunidad.

En ¿El Por qué la guerra? (1932) sostiene que “todo lo que promueve el desarrollo de la cultura, trabaja contra la guerra”, pero advierte luego que la civilización no alcanza para frenarla. Si bien la pulsión de muerte introducida en 1920 en “Mas allá del Principio del Placer” no es consecuencia exclusiva de los efectos de la guerra en la civilización, sí obedece a algunos interrogantes: ¿por qué recordar de manera compulsiva, con pesadillas repetitivas, una situación harto desagradable?

En 1947, Lacan, en “La psiquiatría inglesa y la guerra” realiza un desarrollo interesante que permite vislumbrar lo que más tarde formaliza en un análisis de discurso y en torno a lo real del goce.

Presenta dos versiones opuestas respecto de la Segunda Guerra Mundial: la francesa y la inglesa. A la primera versión le endilga el “modo de irrealidad”, comparándolo con la neurosis, ejemplificado en “no quiero saber nada”; e incluso en colaboración activa con el delirio paranoico, en el que se apoyó el nazismo, y que la historia confirma. En cuanto a los ingleses, y en especial a la tarea de psiquiatras y psicoanalistas que han trabajado junto a los combatientes, les prodiga una “relación con lo real más verídica”, propio de la ideología utilitarista. No implica adaptación, sino un modo de uso, saber hacer ahí con eso.

Lacan señala que la manera en que los neuróticos se defienden de la angustia es un destino que se transmite a lo largo de las generaciones.

El síndrome del superviviente reservado en principio a quienes se han salvado de los campos de concentración y de las bombas arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki, se extendieron a la segunda y tercera generación.

La guerra conlleva la destrucción del organismo humano. No hay guerra si no acontece la batalla entre los cuerpos. Incluso se ha pensado que alejando a éstos últimos del campo de lucha, no habría efectos en la subjetividad. Ilusión que cae al escuchar a los pilotos que manejan los drones. No hay guerra sin discurso; cuando el significante amo no comanda el discurso, las guerras son las que organizan el “comercio interhumano”.

El trauma es singular, distinto para cada quien, aunque se comparta un hecho colectivo traumático.

I.2. Concepciones del trauma en algunos autores posfreudianos

Respecto de otras perspectivas teóricas en referencia al trauma se hará referencia a los aportes de Bowlby, Ferenczi, y Winnicott quienes han contribuido a echar luz sobre este tema. Sus posicionamientos son disímiles pero alegan basarse en la lectura de la obra freudiana.

John Bowlby (1907-1990)

Para este autor el concepto de trauma alcanza un valor central sentando las bases de su conocida teoría del apego. Inicialmente, sus investigaciones se focalizaron en el estudio de las consecuencias psicológicas adversas que sufrían los niños a partir de la pérdida de la figura de apego principal.

Su trabajo con niños perturbados, con quienes encontró que podía comunicarse, y cuyas dificultades fueron vinculadas a una infancia disruptiva, con deprivaciones significativas tempranas, junto con su interés por el psicoanálisis, fueron hitos decisivos en su producción teórica.

La Sociedad que Bowlby integró en 1930 estaba conformada por una importante presencia de mujeres: Anna Freud, Melanie Klein, Susan Isaaks, Paula Heimann, entre otras. Asimismo, destacados teóricos del período de posguerra, como Bion, Klein, Winnicott y Bowlby se mostraban preocupados por el rol de la madre.

John Bowlby luchó por encontrar un lugar en la Sociedad Psicoanalítica bregando por el status científico del psicoanálisis y el papel fundamental del ambiente en la producción de la neurosis.

Comenzó su formación como analista de niños con Melanie Klein como supervisora pero prontamente difiere con ella, al considerar que ésta no prestaba suficiente atención al papel que juega el ambiente en las causas de perturbación.

Bowlby se propuso construir una teoría científica basada en la comprobación empírica. Las situaciones traumáticas más contempladas en sus primeros estudios se vinculaban a la separación o pérdida de la figura materna: evacuaciones por la guerra, abandono por parte de las figuras parentales, separaciones por hospitalización de los hijos o de padres, ruptura de la unidad familiar, muerte de la figura de apego.

Son variadas las consecuencias que encontraba como resultado de la pérdida de la figura de apego, e incluyen todas las formas clínicas de la psicopatología, desde cuadros depresivos leves, enfermedades psicosomáticas, depresiones severas, desorganización psicótica de la personalidad, psicopatías, trastornos del carácter.

Esta idea, fisicalista del trauma de apego, se conjugará paulatinamente con un aspecto más funcional del vínculo, su calidad psicológica. No sólo es central la presencia y cercanía física de la figura de apego sino lo que él llama sensibilidad del lazo de la madre al niño. Por sensibilidad entiende la capacidad de la madre de comprender, empatizar, los estados emocionales del hijo y responder en consecuencia.

Cualquier perturbación importante de esos dos factores – disponibilidad física de la figura de apego y la calidad de la respuesta empática de la misma – constituye una situación traumática.

Es importante destacar que de acuerdo a sus investigaciones sostendrá que las fallas o carencias ambientales no impactan sobre un organismo pasivo, sino que son experimentadas y significadas por los sujetos.

Entonces, otro de los vectores importantes del vínculo de apego será la internalización que el niño hace de las características del vínculo con su figura de apego: “modelo operativo del vínculo de apego”.

El autor británico concibe el modelo intrapsíquico del vínculo con la madre al modo de la teoría de las relaciones objetales, pero con alguna diferencia relacionada con las hipótesis sobre el origen y contenido de esos modelos de relación en el mundo interno.

Para Bowlby, los modelos operativos del vínculo de apego, son una representación fidedigna de las cualidades reales del vínculo madre-hijo.

No acuerda con las teorías psicoanalíticas que entienden que las fantasías sobre las relaciones objetales son el resultado de procesos endógenos intrapsíquicos, desvinculados de los sucesos de la relación con las figuras de apego reales.

La concepción del trauma en Bowlby es concebida como una interacción dinámica interdependiente entre tres factores determinantes: el trauma externo, la calidad de apego en los modelos del mundo interno y la disponibilidad de figuras de apego que puedan contribuir en la elaboración del trauma en el momento en que éste ocurra.

De esos factores dependerá la gravedad y posibilidades de elaboración de una situación traumática.

Finalmente, se destaca que si bien los modelos internos sobre el vínculo de apego se plasman en la temprana infancia y tienden a perdurar, para este autor la trilogía de factores mencionados es válida a lo largo de toda la vida.

Sandor Ferenczi (1873-1933)

El trabajo de Ferenczi como oficial médico en el Ejército Austro-Húngaro durante la Primera Guerra Mundial sirvió como base para su primer estudio sistemático del trauma psicológico. Hacia el final de su vida llegó a convencerse de que el trauma era una causa importante de muchas patologías neuróticas y de la personalidad. El trauma es un orientador en el desarrollo de la cura. En su Diario Clínico sitúa que la escena primaria es traumática en lo Real: el coito entre los padres es visto por el niño como sádico, porque en realidad es un acto violento. No es efecto de interpretación sino de una constatación en la realidad.

Luego de abandonar su técnica activa, alrededor de 1927/28, observa que en pacientes que actualmente algunas teorías clasifican como patologías narcisistas, el encuadre analítico en sí mismo puede devenir traumático si desconoce los traumas reales acaecidos en la vida del paciente (La confusión de las lenguas, 1932). En este sentido, sostiene que una considerable parte de los fracasos terapéuticos obedecían a este desconocimiento, repitiendo la desmentida impuesta por el adulto sobre la situación traumática. En cambio, si el analista acompañaba al paciente en una regresión profunda en la sesión, se reactivaban regresivamente diferentes aspectos del trauma. Así, podían desencadenarse procesos elaborativos que en su momento habían sido paralizados por los efectos mismos del trauma. Ferenczi señala que esta reproducción del trauma “es en sí misma ineficaz desde el punto de vista terapéutico” pero constituye un paso decisivo para poder ser pensable. Se requiere, entonces, de otro

capaz de alojar psíquicamente este estado de irrepresentabilidad y colaborar en su transformación, sin forzar una distorsión o negación de los mismos.

Por otra parte, el autor, describe las consecuencias del trauma en el niño: “La enorme ansiedad paraliza al niño y lo vuelve física y psíquicamente indefenso”. Esto lo lleva a someterse como autómatas a la voluntad del agresor, adivinar sus deseos y gratificarlos; se identifica con el agresor, lo introyecta, éste desaparece como parte de la realidad externa y se transforma en intrapsíquico. Lo intrapsíquico está luego sujeto, en un estado oniroides como es el trance traumático, al proceso primario, puede modificarse o cambiarse de acuerdo al principio de placer usando la alucinación positiva o negativa.

Asimismo, alude a la introyección del sentimiento de culpa del agresor. “Cuando se recupera del ataque se siente confuso, dividido, culpable e inocente a la vez, y su confianza en su percepción queda quebrantada”. Esto se vería reforzado por la desmentida impuesta por quienes detentan el poder de significar las experiencias, muchas veces el mismo abusador. Esto fuerza a la escisión -escisión narcisista del yo- fragmentación o atomización, pérdida del sentimiento de sí mismo, incapacidad de discriminar entre percepción y proyección.

“Los niños víctimas de la pasión del adulto (sexual y/o agresiva) o de su rechazo ponen en marcha un proceso de disociación, de fragmentación, que implica la amputación y expulsión hacia fuera de una parte de ellos mismos; el lugar vacante será ocupado por un implante desde el afuera” (1932, Diarios Clínicos).

Para este autor, la frecuencia de abuso sexual y/agresivo reales es notable, y señala que sólo podrían alcanzarse en el análisis a través del revivir (erlebnis), ya que la fragmentación impide pensarlo, y por ende, no hay acceso al discurso, juego o el soñar.

Otra línea de sus desarrollos teóricos (El niño no bienvenido y su instinto de muerte, 1929) está referida a que el trauma puede no consistir sólo en acciones y eventos, sino que puede originarse en la trama desiderativa parental, fundamentalmente en la no investidura. Describe a niños que “han percibido los signos conscientes o inconscientes de aversión o impaciencia por parte de los padres, y su impulso a vivir se ha visto dañado por ello... Más tarde, en la vida, ocasiones relativamente leves fueron entonces motivaciones suficientes para desear morir, aunque este deseo era resistido por un fuerte esfuerzo de voluntad. El pesimismo moral y filosófico, el

escepticismo y la desconfianza devinieron rasgos de carácter notorios de estos pacientes”. También describe en ellos una tendencia a enfermarse somáticamente.

Ferenczi considera al trauma como la imposición al sujeto por distintos medios de violencia de una realidad psíquica ajena, desconociendo sus propias necesidades, sentimientos y percepciones; la imposición de la desmentida por el Otro significativo constituye un elemento central en este desconocimiento. Por eso, subraya que si el analista desconoce la realidad del trauma, repite este ataque a la percepción del sujeto y lo re-traumatiza. Y asimismo, que la no investidura del sujeto puede ponerse en acto en la relación analítica.

Donald Winnicott (1896-1971)

Los desarrollos de Winnicott en referencia al trauma se vinculan con sus ideas acerca de la “línea de desarrollo” de la dependencia del niño con sus objetos ambientales iniciales.

Nociones como “devoción materna primaria”, “madre ambiente” y “madre suficientemente buena, dan cuenta del papel preponderante que desempeña la madre para este autor. Por devoción materna se entiende un estado en el que la mayoría de las madres logran una identificación profunda con sus bebés, lo cual permite atender a las necesidades de éstos casi de manera perfecta. La condición de devoción materna primaria desaparece a las pocas semanas de nacido el niño, dando lugar al curso normal de su desarrollo emocional. El concepto de madre ambiente subraya el rol materno en cuanto a encarnación del ambiente facilitador, que provee todos los elementos imprescindibles para la sobrevivencia y desarrollo del bebé. En cuanto a su clásica noción de madre suficientemente buena, apunta a aquella capaz de leer el gesto del bebé, respondiéndole de forma relativamente precisa y oportuna -sin permitir carencias ni amparar excesos- y que posteriormente fallará de manera gradual volviendo posible en el hijo que el odio se encauce como un sentimiento real y diferente del amor, puesto que cada falla ambiental leve hará que la agresión hacia el objeto cobre sentido. De esta forma, se alcanzaría la ambivalencia verdadera y se avanzaría en el desarrollo emocional.

Cuando ninguna de estas expresiones tiene lugar debidamente en el acoplamiento inicial entre los procesos de maduración del individuo y el ambiente, que se presume facilitador, irrumpe lo traumático como denuncia de que algo en dicha interrelación falló, precisamente desde lo ambiental. O sea, el trauma aparece ante la ausencia de

un objeto que encarne el ambiente de manera suficientemente eficiente, en cuanto a la atención de las necesidades más esenciales del bebé para cubrirlas de manera adecuada y oportuna. Así, el ambiente se impone al individuo en una etapa en la cual ni su psiquismo ni su organismo están adecuadamente preparados para asimilar, parafraseando a Freud, “el apremio de la vida”. El ambiente irrumpe dramáticamente en un tiempo en el que no fue invocado, en el tiempo en el que se espera que impere la ilusión de la omnipotencia, el tiempo de la continuidad del ser.

La ilusión de omnipotencia del bebé guarda estrecha relación con la creencia de que todo lo que es necesario para el desarrollo armonioso de la vida es provisto (creado) por el propio bebé. Los objetos que le son presentados y dados por el ambiente son creados por el bebé en la medida que en que aparecen en el tiempo justo en el que son requeridos, lo cual hace posible la continuidad existencial que el verdadero self inmaduro necesita, en tanto, el ambiente es vivenciado como una prolongación natural del narcisismo de este ser, en el cual encuentra todo lo que puede llegar a necesitar.

Si todo marcha bien, el bebé tiene la ilusión de que ambos constituyen una única unidad.

En esta perspectiva hay un aspecto normal del trauma pues la madre está siempre ‘traumatizando’ en un marco de ajuste y habilidades para percibir la capacidad que tiene su hijo de emplear nuevos mecanismos mentales. Pero, sin embargo, no lo protegen de lo que llama ‘traumas sutiles’ que pueden ser peores que los traumas severos padecidos por los adultos.

El desarrollo emocional temprano presenta tres niveles: -la dependencia absoluta, se trata de un estado de indefensión y vulnerabilidad absoluta en referencia al ambiente, necesitando la operación de un agente que opere desde el medio para satisfacer sus necesidades; - la dependencia relativa, dependencia progresivamente menor en relación al ambiente, aunque aún requiere del adulto para cubrir sus necesidades cada vez más complejas; y por último, hacia la independencia, aludiendo a que nunca se consigue autonomía absoluta frente al influjo del medio (Winnicott, 1988). En relación al trauma,

el período de dependencia absoluta, es el que guarda relación más directa con dicho concepto.

Si las fallas ambientales -durante la trayectoria que parte de la dependencia absoluta del objeto maternante, hacia la relativa independencia-, resultan groseras y

continuadas, por ausencia, intrusión o abuso, devendrán en interrupción del desarrollo, provocando una ruptura de la continuidad existencial (y llevando, como una consecuencia posible, a la adaptación mental forzada, origen del falso self).

La interferencia en la continuidad del ser va en detrimento de un desarrollo emocional y social normal, atentando contra el despliegue del verdadero self. Esta falla por parte del ambiente en el proceso de adaptación activa al individuo, generaría una reacción por parte de éste, lo que se traduce en el desarrollo del self falso, el cual recubre y preserva al ser verdadero. El medio se hace notar rompiendo la ilusión de omnipotencia del bebé, a través de una intervención perturbadora o de la falta de un cuidado esencial para él, lo que implica una abrupta irrupción del principio de realidad en un momento en el que no se espera que el individuo esté completamente preparado para ello.

Si estas fallas, potencialmente traumáticas, acontecen durante los momentos más tempranos de la constitución del sujeto, no serán registradas como experiencia, sino que permanecerán “catalogadas” o “congeladas”, a la espera de un encuentro que haga posible su aparición y edición.

La posibilidad de que el desarrollo normal continúe su curso estará de ahora en más, supeditada al descongelamiento del trauma, el cual queda incrustado bajo el falso self. Sólo el hecho de que alguien en representación del ambiente mantenga viva la esperanza, podrá volver posible un trabajo sobre el terreno descrito (Nemirovsky, 2005).

Finalmente, es importante destacar el papel fundamental que para este autor cumple la familia como protección frente al trauma. Su función es otorgar al niño el soporte necesario para amortiguar los efectos de la actividad traumática (Winnicott, 1965).

Esta tarea puede compararse con la noción de yo auxiliar que cumple la madre en relación al hijo en el comienzo de su vida.

Winnicott afirma que la angustia derivada del trauma se vincula con un temor a que el ambiente vuelva a fallar, tal como acaeciera en el período en que el individuo atraviesa la dependencia absoluta. Cierta desvanecencia en el ajuste entre madre e hijo, y en el sostén que aquella debe brindarle a su hijo, genera en este último, una creciente desconfianza que en el presente puede parecer inmotivada o desmedida.

De acuerdo a las coordenadas establecidas por el autor, pueden distinguirse el trauma benigno (o analítico) que es aquel al que el terapeuta somete a su paciente con sus

yerros en el proceso analítico, y el “trauma maligno”, entendido como aquel evento capaz de hacer sufrir al paciente serias perturbaciones en su desarrollo.

También implícitamente se desliza la oposición entre “trauma leve” y “trauma severo”, y se incluye una mención a los “traumas sexuales” frente a “traumas” de otras índoles.

Por último Winnicott (1965) formula precisiones importantes en relación a los momentos en los que ocurre el trauma, debido que a su juicio, no son equiparables un trauma durante la etapa de la dependencia absoluta, y un trauma en el período de la dependencia relativa, o en la fase más avanzada del desarrollo emocional, es decir, hacia la independencia.

Asimismo, admite un aspecto normal del trauma, ya que en el marco del proceso de adaptación activa del ambiente a los procesos de maduración del

individuo, tienen lugar una serie de acontecimientos que podrían llegar a ser traumáticos, pero que en definitiva no lo son gracias a la capacidad de la madre en un primer momento –y de la familia, después- de identificar si el niño está en condiciones de poder tolerarlos con los recursos que cuenta, o no.

I.3. ¿Cómo situar al trauma en los albores del siglo XXI?

Numerosos autores coinciden en sostener que la subjetividad de la época se encuentra tallada por la incertidumbre y la intolerancia, la caída de grandes ideales, la no creencia en el Otro ni en las instituciones, con excesos, exclusión y segregaciones.

En su artículo El revés del trauma, Éric Laurent (2002) afirma: “...sabemos del mundo después del 11 de septiembre de 2001, que nos llevará, sin ninguna duda, por nuestra desgracia, a intervenir después de un trauma u otro. Freud nos había dejado el siglo XX con “el malestar en la civilización”. ¿Quizás el siglo XXI nos lleve a hablar más bien de la “civilización y su trauma”?

Las concepciones acerca del trauma no son exclusivas del campo psicoanalítico. Recordemos que surgen aproximadamente, y contemporáneamente al nacimiento del psicoanálisis, en Europa, durante la Primera Guerra Mundial. Justamente en ese contexto, la neurosis traumática tendrá la posibilidad de ser planteada, como así también su tratamiento.

Actualmente, las reflexiones acerca de dicho concepto se encuentran presentes en una diversidad de campos y escenarios; incluso abundan en los medios masivos de comunicación.

Desde diferentes lecturas y discursos –médico, jurídico, psicológico, el de la salud mental- se suele ligar lo traumático a aquello que se presenta como atroz, como estragante, que genera un efecto devastador sobre la víctima. Siguiendo esta línea, puede suponerse una relación biunívoca entre el traumatismo y los efectos generados en los sujetos. Incluso podríamos pensar en tratamientos standards para aquellos “traumatizados”: niños abusados, personas con secuelas producto de accidentes, etc. En tanto se trata de un sujeto “víctima” de un trauma no cabe la posibilidad de interrogar su participación en la causación del trauma y, por ende, su participación en el mismo.

En otro de sus artículos, “Hijos del trauma”, Laurent (2004) describe cómo la palabra trauma se dirá cada vez más, en todas las lenguas: stress, producto de la extensión de la noción de síndrome post traumático, incluida en el DSM IV. He ahí su tesis: el trauma se ha generalizado. Ello se articula con la noción de individuo y con algo disruptivo. De esta forma, se desvirtúa el sentido freudiano del término. Laurent plantea que se trata de un fenómeno que busca una nueva descripción en el plano científico, especialmente en la psiquiatría, que se "encuentra en la interfaz entre la descripción científica del mundo y lo que lo excede". La psiquiatría intenta describir de manera científica no sólo el trauma sino aquello que excede ese intento explicativo; describe más de lo que logra explicar. "La ciencia, en tanto que descripción programada de cada uno de nosotros -desde la programación genética hasta la programación del entorno, pasando por el cálculo cada vez más preciso de los riesgos posibles-, hace existir una causalidad programada. Y es a medida que esta causalidad toma consistencia que surge el escándalo del trauma" (Laurent, 2004; 24). “Tenemos entonces una programación, y lo que escapa a dicha programación, el trauma. Es esto, efectivamente, lo que va a propiciar una ideología del perjuicio y su correlato, la asistencia.” (García, 2004; 58). Resulta interesante interrogar cómo en la modernidad buena parte de la sociedad construye y propicia la apelación a un Otro que proveería una reparación hacia el traumatizado, forjando la figura del perjudicado.

Siguiendo con este desarrollo, Paul-Laurent Assoun, plantea que la noción de trauma es correlativa al deber de la salud, por lo que entonces habrá un perjudicado.

“Lo que la práctica clínica muestra y encuentra en lo cotidiano de la enfermedad es este avance de un cierto sentimiento de perjuicio, configurado en el malestar de sus formas sociales singulares. Esta referencia a los “perjuicios” en su materialidad organiza una posición subjetiva que podemos denominar perjudicial: oímos que el sujeto organiza su habla y su acción alrededor de esta convicción de un perjuicio cuya eventual reparación exige -con formas más virulentas o de modos más discretos- pero que, sobre todo, organiza su estilo de vida (inconsciente) y su estar-en-el-mundo y la relación con los demás. Un sujeto que tiene de qué quejarse, por supuesto, pero que no sabe cuál es el tema del objeto de su queja. Aquí interviene la posición del inconsciente, en el nexo entre la clínica y lo social” (Assoun, 2001;6).

El autor propone tres formas del trauma social moderno: la exclusión, la precariedad y el deterioro; tres formas del desamparo primario freudiano, que cobran sentido en tanto el aparato social hace del bienestar físico, mental y social un deber: salud para todos. Siempre se podrá demandar al Estado por lo que falta o aquello que se perdió. La cuestión de lo social desde la lógica freudiana de lo colectivo aparece, según Assoun, en la economía del perjuicio, volviendo al neurótico testigo del síntoma social.

El discurso social trata al síntoma por la vía de la psicoterapia, fabricando entidades apropiadas para situar el malestar: depresión, estrés, perturbaciones cognitivas y comportamentales, entre otras.

De esta manera, Assoun lee el DSM como un instrumento psiquiátrico de lo social y se remite a Marx, quien en su obra *El Capital* sostiene: "existe el sujeto de la fuerza de trabajo, el Otro o *El Capital* y entre ambos, el objeto: la plusvalía" (Assoun, 2001;228). El perjuicio tiene, entonces, una economía de goce que es la producción de esa economía. En este caso vamos a ver que el Estado tiene la plusvalía, pero, ¿de qué manera? Continúa Assoun: "Ahora bien, aquí nos encontramos en el centro de nuestros propósitos- el perjuicio de los individuos perjudicados se usa para producir el goce social. A estos “individuos se les pide que pongan sus perjuicios en el mazo de la seguridad social" (Ibídem; 232). De esta manera, mediante esta operación, pasan a ser parte de una maquinaria infernal, en la cual, dice Assoun, se les pide que amontonen sus faltas, "de manera que ese montón de faltas se unan y sostengan como un plus de gozar, creando un grupo" (Ibídem; 232). El traumatismo es considerado igual para todos desconociendo la particularidad del hecho, de las características circunstanciales y de la singularidad del sujeto.

A continuación, describe esta “estrategia inaugural de la modernidad en el poder”, llamándola, irónicamente, "cooperativa de los perjudicados" y "compañía de seguros traumática". El perjuicio genera la creación de vínculos. Detalla una serie de preguntas y soluciones que, a su parecer, dan cuenta de esa operación. Por ejemplo: “¿Qué hacer con un síntoma o una discapacidad? Solución: crear una asociación. ¿Qué hacer con el trauma? Solución: ayudar a la víctima. ¿Qué hacer con la anomia – sexual (homosexualidad)? Solución: una subcultura (gay).

Y nos recuerda que Freud sostuvo que la muerte es lo único que “no sirve para nada”, no había previsto su institución como cuidado paliativo en el que el Otro social no abandona al sujeto hasta que haya dado el último suspiro. El perjuicio refuerza el tejido asociativo, ella lo crea. El biopoder acompaña al sujeto, desde el nacimiento hasta la muerte." (Ibídem;233). Assoun concluye describiendo de qué manera se monta una maquinaria que crea verdaderos efectos publicitarios.

Queda claro entonces que “si uno promueve la identificación de una persona a un significante que connota perjuicio, lo correlativo, a ese tratamiento colectivo de la salud, es el campo jurídico. (García, 2005; 90).

Desde una perspectiva victimológica jurídica, la victimización es todo acontecimiento en el que una persona o un grupo de personas utilizando la fuerza, o sin el uso de la misma, transgrede las leyes de una sociedad dañando a otra, (a la víctima) física, psíquica y socialmente, provocando consecuencias traumáticas. Como se puede observar en esta concepción jurídica, pero, también desde el juicio del sentido común, se entiende a la victimización como un proceso traumático en sí mismo, es decir que toda persona en el momento de ser violentada es traumatizada de idéntica forma. El traumatismo es igual para todos dejándose de lado la particularidad del hecho, de las características circunstanciales y de la singularidad del sujeto.

En el discurso jurídico, el sujeto aparece perdiendo su condición subjetiva en relación al hecho convirtiéndose en un objeto, al servicio de un Otro que puede someterlo, subordinarlo, humillarlo e incluso matarlo. Ante un hecho violento el estado y las instituciones jurídicas dan una respuesta que puede provocar alivio en el sujeto, pero sin responsabilidad subjetiva.

Podríamos preguntarnos entonces si los signos de la época producen más traumatizados en tanto las causas y las crisis sociales se presentan más crudamente, con mayor vehemencia, o bien, si los recursos con los que cuentan los sujetos son más débiles.

Algunos de los efectos del malestar de la época son ciertos eventos provenientes del afuera - catástrofes naturales (donde inicialmente el Otro no parece incidir ni formar parte de ellos), o bien, guerras, terrorismos, torturas, muertes, ataques sexuales (en las que aparece implicada de diferentes formas la voluntad de goce del Otro)-. En principio, parecería difícil poder imputar una parte de responsabilidad al sujeto quien, contrariamente surge padeciendo sus efectos.

Los profundos y vertiginosos cambios a nivel económico, social y político empujan a un modo de vida caracterizada por la inmediatez, los sobresaltos, angustias, incertidumbres, hasta el extremo de la exclusión y de la ausencia de toda forma de alojamiento y de establecimiento de lazos.

Guy Briole, en la conferencia dictada por en la ELP Barcelona, (24/04/2015), sitúa que, si bien la “crisis” no es un concepto psicoanalítico, no por ello debiera dejar de interesarle al psicoanálisis. En este campo, “la crisis es ante todo, crisis de lo simbólico y, en consecuencia, manifestación de lo real, de un real desordenado, sin ley. Ello plantea la proximidad de la crisis y del trauma”. Por consiguiente, tanto en la crisis como en el traumatismo, el sujeto identifica una causa exterior a él: en el primer caso desplazada sobre un determinado modelo social, en el segundo, sobre el acontecimiento. Ninguno de los casos invalida la dimensión de sujeto responsable.

El siglo XXI conmina a los analistas a pensar qué efectos traumáticos y qué nuevas formaciones de síntomas habrá de batallar el sujeto.

Si bien lo real toma nuevas formas, siguiendo las teorizaciones lacanianas, a diferencia de otros tiempos, los discursos que regulan los lazos sociales no alcanzan a tramitar ese real.

El discurso implementado por los colectivos y sus formas de satisfacción permitida, sus ideales, prohibiciones, semblantes, interponía una barrera protectora entre los sujetos y lo real.

Lacan habla del sueño generalizado, lo cual implica que, gracias a las construcciones simbólicas del discurso, contamos con una envoltura protectora que nos protege de un encuentro fatídico.

En nuestra época, el Otro no logra proteger de los sucesos potencialmente traumáticos. El traumatismo no se impone cuando el discurso puede hacer existir al Otro; puede haber dolor, sufrimiento, espanto, pero se da sentido a todo esto vía la voluntad del Otro: Dios, el destino, el zar, la maldad de algunos. Cuando sobreviene un real al cual el sujeto no logra asignarle una significación, aparece el traumatismo.

“Pero el sujeto moderno, podemos decir utilizando la expresión de Lacan, es un sujeto *non duperie*, un sujeto no engañado del discurso, que no cree más en los semblantes que permiten dar sentido a lo real. Y es por eso que hoy, me parece, los sujetos se han vuelto más traumatizables que antes”. (Soler, [1998], 2007, 144).

I.4. Universal, Particular, Singular

Examinaremos sucintamente la tensión entre las categorías universal, particular y singular, las cuales resultan claves para el campo psicoanalítico. En principio, para explorar estas categorías es insoslayable considerarlas en el terreno de la filosofía y la ciencia.

La definición clásica de lo universal en la filosofía escolástica da cuenta de aquello que se predica como común a todos y de cada uno (de los individuos de una totalidad bien sea ésta de ámbito absoluto, como por ejemplo el ser, o de ámbito más reducido como el hombre, el animal, etc).

A diferencia de lo general, lo universal se refiere a una cosa muy precisa y definida que no puede faltar de ninguna manera en todos y cada uno de los individuos en la totalidad expresada por el concepto.

Como problema, ha preocupado a la Metafísica y en especial a una parte de ella: la ontología -estudio o tratado del ser y la realidad-. La cuestión era determinar qué clase de seres, de entidades, son los universales, qué realidad tienen, cuál es su forma peculiar de existencia. Por eso, se afirma que es un problema fundamentalmente ontológico, pero ha tenido y tiene importantes consecuencias para la lógica, la teoría del conocimiento y la teología (como es el caso de la filosofía escolástica).

Los orígenes de este problema pueden rastrearse en Platón, en su Teoría de las Ideas, aunque es en la Edad Media donde tuvo una mayor fuerza y vigencia. Platón habla de dos mundos: el mundo de las cosas y el mundo de las ideas. La existencia de éste es previa y anterior, de tal manera que aquel existe gracias a éste; las cosas (lo particular), es reflejo de las ideas (lo universal). La idea de belleza, de bien, de justicia, de hombre, de animal, existe como tal en ese mundo de ideas; los individuos, los seres particulares realizan estas ideas, son copias imperfectas de ellas. La existencia de aquellas es condición metafísica para que estas puedan existir. Esta forma de concebir la realidad es la base y el origen del llamado **realismo exagerado**, una de las soluciones adoptadas para el problema de los universales. La razón de llamarlo así es clara: se debe a que según esta posición los universales

existen realmente incluso con una realidad mayor que las entidades concretas, puesto que éstas son copias imperfectas de aquélla. De hecho, Platón afirmaba que el mundo de las cosas era falso, mientras que el mundo ideal es verdadero.

Aristóteles introduce un nuevo concepto de realidad. Critica la concepción platónica de las ideas afirmando que el verdadero ser, la auténtica existencia, se encuentra no en lo universal, sino en lo individual. El ser concreto, las cosas, son los auténticos seres reales. Según él, lo universal forma parte inmanente de los seres, constituye la esencia (aquello que hace que la cosa concreta sea lo que es) y es captable por el entendimiento. Es decir, se recurre a lo general para entender lo particular; esto lo captan los sentidos, aquello, a partir de los datos de los sentidos, lo capta el entendimiento: captar el universal es la posibilidad y tarea propia del entendimiento como resultado de un proceso cognoscitivo, la abstracción. Este es el origen y la base de otra corriente de solución: **realismo moderado**: los universales existen, pero no separados de los individuos, sino en cuanto formas configuradoras del ser de las cosas (formas substanciales); tienen pues su fundamento en las cosas, existen en las cosas como inmanentes a ellas, aunque no identificados con cada una, sino con la esencia común a todos los seres de la misma especie.

Esta solución será la adoptada por Santo Tomás, apoyándose en Aristóteles.

Existe un amplio acuerdo acerca de la tesis según la cual la ciencia tiene como razón de ser la producción de universales. En efecto, la investigación científica puede definirse como el proceso de construcción de universales que designan y permiten explicar lo que se reconoce como existente, y los que, cuando se sustentan como ciertamente tales, hacen parte, al igual que sus conceptos, de una teoría científica. Así, cuando emerge un caso que se aparta de los universales conocidos; es decir, cuando surge algo que es propiamente singular, la ciencia se inquieta e interroga por el hecho, y tratará, a través de la investigación y del desarrollo teórico concomitante, o bien de incluirlo dentro de uno de los universales conocidos, o de construir uno nuevo, a partir del singular en cuestión, para engrosar de esta manera su *corpus* teórico, es decir el *corpus* de universales definidos.

Con una posición alternativa al planteo de la tradición filosófica occidental encontramos a Gilles Deleuze. Como Platón y Pitágoras y otros filósofos importantes antes que él, Deleuze consideraba a las matemáticas de importancia fundamental para el desarrollo de la filosofía. La presencia de las matemáticas en su obra es múltiple y compleja.

Un concepto fundamental es el de punto singular o singularidad, en tanto tiene un papel destacado en *Lógica del Sentido* y en *Diferencia y Repetición*. Se trata de una noción de origen matemático que aparece con los inicios de la teoría de las funciones.

Para Deleuze, Leibniz fue el primero en introducir en filosofía la teoría de las singularidades, si bien el concepto existe desde siempre en el vocabulario de la lógica clásica. Singular se dice siempre en relación y en oposición a universal. Pero de acuerdo al pensamiento de Deleuze esto no agota necesariamente una noción, pues un concepto es siempre polívoco, siendo entonces que la matemática hace su contribución.

Para Deleuze sólo puede aprehenderse el concepto de singularidad a través de un mínimo de dispositivos matemáticos. Los matemáticos no oponen lo singular al universal sino a lo regular. En matemática, singular es lo que sale de la regla.

Según Deleuze, “[u]na singularidad es el punto de partida de una serie que se prolonga sobre todos los puntos ordinarios del sistema, hasta la proximidad de otra singularidad; esta genera otra serie que unas veces converge, otras divergen de la primera” (*Diferencia y Repetición*, p. 411).

“La singularidad forma parte de otra dimensión diferente de la designación, de la manifestación o de la significación. La singularidad es esencialmente pre-individual, no personal, a-conceptual. Es completamente indiferente a lo individual y a lo colectivo, a lo personal y a lo impersonal, a lo particular y a lo general; y a sus oposiciones. Es neutra. En cambio, no es «ordinaria»: el punto singular se opone a lo ordinario”. (Deleuze, 1969;44).

Todo ello adquiere relevancia pues no sólo toda multiplicidad – es decir, todas las cosas- están compuestas por puntos singulares y por puntos ordinarios, sino que el punto de inflexión o singularidad tiene una relación directa con el concepto de acontecimiento. Al igual que la singularidad, el acontecimiento es el punto donde algo pasa, donde algo cambia.

Jacques-Alain Miller ha explicitado que el concepto de lo singular ya está presente -en general, en forma implícita- en el psicoanálisis desde Freud. A través del mismo se ordenan múltiples asuntos teóricos y se hacen delimitaciones necesarias en cuanto hace a la naturaleza de la teoría y de la práctica analíticas.

En ese sentido es posible plantear que el psicoanálisis, como teoría y como práctica, es una disciplina de lo singular. Quizás es el único saber constituido y la única práctica inspirada en la ciencia, cuyo objetivo explícito es el establecimiento de lo

singular (del sujeto), y en tanto tal parece ser el último bastión en Occidente, salvo la literatura y el arte, en el que se privilegia lo singular, aún más que lo universal y lo particular.

Lo propiamente humano es, por su naturaleza, irrepetible.

Tanto en el plano epistemológico como en el plano del funcionamiento social, en cualquiera de sus dimensiones, la aspiración contemporánea al “todos”, bajo sus diferentes formas (por ejemplo, bajo la forma del “para todos” de los ideales modernos) es primario, y con ello se estrechan hoy los márgenes para el discurrir de lo singular. Cabe, no obstante, notar que este es, en última instancia, irreductible.

Si bien el psicoanálisis no desconoce ni el valor teórico ni la importancia práctica de los universales y de lo particular, en especial de aquellos que fundan su teoría y su práctica, su propósito -hecho destacado en especial en la orientación lacaniana- es esencialmente el poder establecer aquello singular que define a cada sujeto, uno por uno, ya que es eso lo que lo define como tal. Desde esa perspectiva, le asigna a lo universal, no el valor de ser su propósito, sino el de ser un medio para acceder a lo singular. Así, por ejemplo, en psicoanálisis clasificar a un sujeto en una categoría clínica y tratarlo desde allí (por ejemplo, como histérico, u otro, tal como se hace en medicina) no constituye sino una circunstancia para acceder a su singularidad, para lo cual podrá tener un interés u otro el diagnóstico, sin que ello determine ni el objetivo de su intervención, ni muchas de las formas de la misma. Es por tal razón que el psicoanálisis es una práctica sin estándares, pero no sin principios.

En ese sentido, el psicoanálisis carece del estatuto de ciencia, y no podría aspirar a serlo según lo señalado, a pesar de que en su trabajo se oriente por diversos principios de la ciencia. Es por ello que sus métodos de investigación son ajenos a cualquier forma de borramiento de la singularidad, como lo son, por ejemplo, los procedimientos estadísticos, o por qué el psicoanálisis llama la atención, en la medida de sus medios, de los riesgos que tienen para la humanidad los empeños actuales de homogenización, de “globalización”, esto es, en última instancia, de desconocimiento de espacios definidos para lo singular. Y si lo singular se resiste a desaparecer en el plano de los individuos, ello es válido igualmente para las empresas colectivas de homogenización; y mientras más esfuerzos se hagan por conseguirla, más vivacidad tendrá para reaparecer, de una u otra forma. Es esta la razón de fondo para la radicalización, por ejemplo, de los racismos y de otras maneras de luchar contra la homogenización, bajo formas inaceptables sin duda, pero con las que se reclama

también un lugar para la diferencia, y exaltar así alguna primacía de las singularidades.

Esto último permite, por lo demás, notar al menos dos hechos relevantes, los que no deberían ser pasados por alto: ni la singularidad es sinónimo del bien o de lo positivo, ni la defensa de la singularidad quiere decir promoción del individualismo.

Siguiendo la lógica de lo precisado, en psicoanálisis lo singular es, cabe insistir en ello, aquello que define lo más propio e íntimo de cada sujeto. En ese mismo sentido se presenta el concepto en Heidegger, quien le concibe como “lo único”, para el caso, de cada ser humano. O con Lacan, quien lo piensa como “la diferencia absoluta” que cada sujeto tiene con relación a los demás, y ser por consiguiente aquello que es posible esperar de una experiencia psicoanalítica para aquel que decida someterse a la misma.

CAPÍTULO II: EL TRAUMA EN LOS DESARROLLOS DE FREUD Y LACAN

II. 1. El trauma desde la perspectiva freudiana

II. 1.a). Los primeros desarrollos freudianos sobre el trauma (1888–1905)

Desde diferentes lecturas y discursos –médico, jurídico, psicológico, el de la salud mental- se suele ligar lo traumático a aquello que se presenta como atroz, como estragante, que genera un efecto devastador sobre la víctima. Siguiendo esta línea, puede suponerse una relación biunívoca entre el traumatismo y los efectos generados en los sujetos. Incluso podríamos pensar en tratamientos standards para aquellos “traumatizados”: por ejemplo, niños/as expuestos a situaciones de violencia, personas con secuelas producto de accidentes, etc. En tanto se trata de un sujeto víctima de un trauma no cabe la posibilidad de interrogar su participación en la causación del trauma y por ende, su participación en el mismo.

Desde el psicoanálisis puede afirmarse que a veces el traumatismo –escena de seducción, locura sexual o mortífera de los padres durante la infancia, una grave enfermedad o bien una catástrofe natural- ha sido elaborado por el sujeto sin ayuda especializada. Inversamente, un acontecimiento ínfimo, revitalizado por lo pulsional y reformulado por la fantasía, se vuelve desencadenante de los síntomas de la neurosis. Su estatuto podrá determinarse considerando el Uno por Uno.

El trauma es un concepto que puede ser tempranamente ubicado en la obra de Freud.

En línea generales, en la teoría del trauma, pueden ubicarse dos momentos: - Uno, que toma como base sustancialmente a los desarrollos de la histeria, - Otro, cuya finalidad es responder a los efectos de la guerra de los años '14.

En el Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas (1888) Freud afirma que la lesión de las parálisis histéricas es completamente diferente de la anatomía. Intenta demostrar que hay síntoma en el cuerpo sin lesión orgánica. “Con Janet, afirmamos que en las parálisis histéricas, como en las anestias, es la concepción vulgar, popular de los órganos y del cuerpo en general la que entra en juego”. (Freud, 1888, 20).

El síntoma queda asociado al conflicto de concepción. “...la concepción del brazo queda imposibilitada de entrar en asociación con las demás ideas que constituyen el yo, del cual el cuerpo del individuo forma parte importante. La lesión sería, pues, la abolición de la accesibilidad asociativa de la concepción del brazo. El brazo se comporta como si no existiese para el juego de las asociaciones” (Ibidem, 20). Freud plantea aquí una disrupción de la cadena de ideas y otra cadena distinta que no entra en asociación con la anterior. Este conflicto de concepción nos indica el inicio de -con Lacan- una dimensión significativa del síntoma, que en 1895, Freud llamará relación simbólica.

Comienza entonces a sostener una relación simbólica del síntoma como alteración asociativa de ideas, que influye en las funciones corporales, y que en su escrito de 1888 el síntoma corresponde a un juego de asociaciones interrumpido agregando dos cuestiones sustanciales: el valor afectivo y el trauma.

Si la concepción del brazo tiene un gran valor afectivo se tornará inaccesible para las asociaciones del yo consciente, “el brazo quedará paralizado en proporción a la persistencia del valor afectivo o de su disminución por medios psíquicos apropiados” (Ibidem, 20). Ahora bien, ¿de qué medios se trata?. El brazo quedará libre en cuanto dicho valor afectivo se haga desaparecer. “Hay que liberar la concepción del brazo que

permanece en “afinidad asociativa” e integrada en una asociación subconsciente con el recuerdo del trauma. Este recuerdo traumático es considerado la causa que produjo la parálisis. El más o el menos del trauma, dependerá entonces, del más o el menos del valor afectivo del órgano o su función. Lo que se corresponde con la premisa de la disociación histérica. De esta forma, puede evidenciarse que muy tempranamente Freud acentúa el recuerdo del suceso traumático y no el trauma real.

En “El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos” (1893) deslinda el trauma mecánico del psíquico, y ubica el factor eficaz del segundo. Conflicto y trauma se vislumbran como indispensables en la etiología del síntoma.

Freud afirma una firme conexión causal entre el trauma y la génesis del síntoma. Y como ya se mencionara destaca lo que denomina relación simbólica entre el fenómeno patológico y la motivación. Los síntomas histéricos desaparecen inmediatamente en cuanto se consigue “despertar con toda claridad el recuerdo del proceso provocador, y con él el afecto concomitante (...) dando expresión verbal al afecto” (Freud, 1893;43).

En estos tiempos, se apoya en la clasificación de neurosis traumática siendo el trauma psíquico la verdadera causa de enfermedad. Describe como trauma psíquico “cualquier afecto que provoque los afectos penosos del miedo, la angustia, la vergüenza o el dolor psíquico...” (Ibídem;43.).

En el Proyecto de una Psicología para Neurólogos el trauma puede leerse ligado con ciertas cantidades de excitación endógena que por el apremio de la vida requieren de una acción específica a fin de mantener la homeostasis del aparato.

“El organismo humano es, en un principio, incapaz de llevar a cabo esta acción específica, realizándola por medio de la asistencia ajena” (Freud, S.1895 [1950], 229).

Con dicho auxilio, puede cumplirse, por medio de dispositivos reflejos, la función necesaria para la eliminación del estímulo endógeno. Este proceso representa “la vivencia de satisfacción, que tiene las más decisivas consecuencias para el desarrollo funcional del individuo” (Freud, Op.Cit, 230).

De aquí podemos deducir que “toda impresión que el sistema nervioso tiene dificultad en resolver por medio del pensamiento asociativo o de la reacción motriz se convierte en un trauma psíquico” (Freud, 1895, 53).

Freud puso de manifiesto que la reducción a cero de la cantidad de tensión no se alcanza, por tanto, siempre resta una cantidad que es la que causa un trabajo para el aparato psíquico. Es precisamente aquí donde se anuda el trauma psíquico.

Asimismo, y contrariamente a una concepción biologicista se encargó de demostrar a través de ejemplos clínicos que existe una relación simbólica del síntoma como alteración asociativa de ideas, que incide en las funciones corporales.

Como ya lo planteara en “Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1888-93) el concepto de síntoma corresponde a un juego de asociaciones interrumpido. A esto Freud le suma dos cuestiones importantes: el valor afectivo y el trauma.

La intensidad del trauma estará relacionada con el mayor o menor valor afectivo del órgano en cuestión, o bien, de su función.

Describe como trauma psíquico cualquier afecto que provoque miedo, angustia, vergüenza o el dolor psíquico.

La dimensión del tiempo y el efecto retroactivo toma su lugar en tanto Freud se interroga respecto a que recuerdos tan pretéritos puedan seguir conservando su intensidad y no haber sucumbido al desgaste. La pérdida o debilitamiento del afecto de un recuerdo dependerá de que el sujeto reaccione o no enérgicamente al suceso estimulante. El individuo sano encuentra en la descarga por reacción al único medio dentro del mecanismo psíquico normal. La intensidad de tales recuerdos corresponderá a los traumas insuficientemente descargados por reacción. De esta manera, ya leemos anticipadamente lo que más tarde llamará corriente libidinal.

Por este entonces, la disociación de la conciencia es la primera concepción del aparato psíquico. Las representaciones nacidas de los estados hipnoides serán excluidas del comercio asociativo con el resto de las asociaciones, pero que pueden asociarse entre sí formando una segunda conciencia.

La curación acontecerá si se logra anular la eficacia de la representación no descargada por reacción, dando salida por medio de la expresión verbal al afecto estancado.

Concibe el ataque histérico como el retorno de un recuerdo, de una vivencia que provocó un trauma psíquico. El montante de afecto privado de una descarga adecuada causará los ataques histéricos. La cura advendrá por rememoración. Al lograr atraer tal recuerdo totalmente a la conciencia normal, cesará su capacidad de producir ataques.

La sexualidad ya cobra su importancia en la etiología de los síntomas, advirtiéndose la dificultad de su aparición en el relato de sus pacientes.

Freud relaciona la representación intolerable con una vivencia de origen sexual. La representación inconciliable es apartada voluntariamente, pero involuntariamente la conciencia se escinde. ¿No puede advertirse aquí la participación del sujeto?

Dicha representación deviene patógena recién después de haber sido apartada. O sea, la representación no es patógena en sí misma. Una representación es inconciliable cuando entra en nexo lógico o asociativo con una vivencia de origen sexual. Los síntomas histéricos se producen al ser reanimadas las vivencias de origen sexual como recuerdos, con efecto retardado. Produciendo incluso mayor desprendimiento de afecto que en ocasión de haber sido vivenciadas.

La histeria vivencia como traumas experiencias que acontecen en el propio cuerpo tanto como impresiones visuales o comunicaciones oídas.

Remitiéndonos al caso Emma vemos que ésta padece de angustia al salir sola a la calle. Angustia que se instala luego de haber ido a una tienda. Al entrar a ella, luego de observar a los dependientes que se están riendo, huye espantada volviendo a su casa. Es a partir de ese momento que no quiere salir sola a la calle.

En relación a lo ocurrido Emma dirá que supone que los dependientes se reían de sus vestidos. Posteriormente puede recordar otra escena sucedida con anterioridad. Cuando tenía alrededor de nueve años, al haber ido a comprar golosinas a la pastelería, el pastelero le pellizca los genitales por encima de su vestido, escena que se acompaña de una fuerte risotada. La conexión entre las dos escenas que produce efecto traumático, aparece en forma consciente a través de los vestidos y, en forma inconsciente, al conectarse la risa de los dependientes con la risotada del pastelero que ella no recordaba al comienzo. La risotada cobra entonces valor pulsional. Si bien Freud, aún no tiene conceptualizada la pulsión, en relación a lo que desarrollará posteriormente, se advierte que esto se relaciona con lo pulsional.

El trauma se constituye en dos tiempos y la risa cobra valor pulsional. El encuentro con el goce sexual que irrumpe es contingente y azaroso. El trauma está causado por la ausencia de un saber que pueda metabolizarlo.

Podemos ubicar un momento electivo cuando Emma retorna al lugar. El segundo encuentro es repetición y el sujeto se arma de una respuesta como modo de tratamiento del trauma.

En el caso de Cecilia M. el trauma aparece referido a representaciones, no a vivencias sexuales o escenas de seducción. Entre todos los síntomas conversivos que padece esa paciente puede destacarse el referido al dolor padecido en su pie derecho. El mismo está en relación a un recuerdo de su estancia en un hotel de cura y a su temor a ser presentada a otros enfermos. Teme no entrar con el pie derecho, y a partir de ahí se instala el dolor en su talón. Los síntomas conversivos se producen por un nexo

lingüístico. Con Lacan podríamos afirmar que Freud valoriza el lenguaje como metáfora. El trauma es la representación patógena.

A partir de ello, comienza a recortarse la articulación entre trauma y pulsión.

Entre los síntomas y los hechos acaecidos, dado los obstáculos con los que se va encontrando en la clínica, Freud ubica a la fantasía.

En la histeria, las fantasías ofician de cobertura, de velo, a la práctica autoerótica infantil. De tal modo que los acontecimientos ocurridos y su relación con la realidad quedan sujetos a las coordenadas simbólicas. Lo traumático entonces es anudado a la pulsión cobrando primacía el factor constitucional. Claramente en “Tres Ensayos para una Teoría sexual” la constitución sexual se apoya en la pulsión, que siempre es parcial. Lo traumático queda del lado de lo constitucional y la fantasía se erige como la defensa frente a la propia práctica sexual.

Sin embargo, “no hay una elección entre trauma y fantasía.” “La cuestión está ligada a la contingencia de un encuentro” ... “Lo traumático del acontecimiento está ligado a la sorpresa de que eso ocurra”. (García, 2005;7).

En el trauma anida una mezcla de sorpresa y extrañeza. Es algo extraño que no finaliza de explicarse y que se infiltra en el corazón del ser. Presenta entonces una comunidad topológica con lo éxtimo: lo familiar que se vuelve extraño, desarrollado por Freud como lo siniestro.

Lo sexual hace su presentación desde una familiaridad que inquieta. El trauma no aparece entonces como algo extraño que se enquistaba sino algo familiar que se vuelve extraño en el encuentro con un acontecimiento exterior. Es por eso que no es posible ligar al trauma con lo exterior y separarlo de la fantasía.

Para Freud, la sorpresa de ese encuentro, entre una fantasía y un acontecimiento externo, al anudarse, produciría un trauma.

Podríamos pensar entonces lo traumático como la intromisión en el cuerpo de un goce intolerable. ¿Puede hablarse a esta altura de una toma de posición del sujeto respecto a su modo de gozar, o más bien el ser hablante es tomado por el goce?.

II.1 b). El giro a partir de 1920

Una nueva formulación del aparato psíquico será introducida en Más allá del Principio del Placer. Se avizora la caída del imperio del principio del placer, se trata de reconocer una tendencia del aparato más original y pulsional, que implica la irrupción desde el

interior del aparato psíquico de estímulos pulsionales no ligados a representaciones, a los que denominaré pulsión de muerte, que no representan placer en el orden de la consciencia y tampoco del inconsciente. Ya no se trata sólo de lo reprimido.

La segunda tónica constituye entonces la respuesta freudiana a una dimensión clínica respecto de la cual la primera le resultaba insuficiente.

Ciertos fenómenos lo interrogan y conmueven sus postulaciones: la compulsión de destino, el eterno retorno de lo idéntico; la compulsión de repetición en transferencia de situaciones que nunca depararon placer alguno; la imposibilidad de apartarse del recuerdo traumático, los sueños que repetían con “renovado terror” los soldados que volvían del frente, y el juego del niño que con su carretel escenifica la partida de su madre tanto más que su regreso precipitan la conceptualización de la *widerholungszwang* – compulsión de repetición.

Recordemos que para Freud la compulsión de repetición no se asemeja a la reproducción de un acontecimiento pasado, sino a aquello que alude a la insistencia de un más allá de las representaciones. Se trata de lo que Lacan define como insistencia significativa y que recorta lo real en tanto que no cesa de no inscribirse en lo simbólico.

Considerando el punto enigmático de una representación que se presenta vana y teniendo en cuenta la repetición de los sueños de los traumatizados por la guerra, Freud vuelve a detenerse en el trauma.

Consecuentemente, su preocupación puede ubicarse a partir de aquí en torno a aquello que hace de cobertura al trauma. La noción de inconsciente se articula íntimamente a la “compulsión a la repetición”, presentificando la pulsión de muerte.

En el capítulo IV de “Más allá del principio del Placer” (1920, 2520) explica el funcionamiento del aparato psíquico a partir de un dispositivo protector contra las excitaciones. Preserva así el interior que recubre permitiendo que el curso psíquico prosiga en la serie de sensaciones de placer y displacer. “Aquellas excitaciones procedentes del exterior que poseen suficiente energía para atravesar la protección son las denominadas traumáticas” (Ibidem, 2521). El principio del placer queda fuera de juego. La tarea fundamental- “no siendo ya evitable la inundación del aparato anímico por grandes masas de excitación”, será la de ligar estímulos.

La función de ligadura y la trama representacional cobran así valor de protección y también de sostenimiento de la escena en la que vive el sujeto.

Freud afirma que los estímulos que llegan a perforar la protección provienen esencialmente del interior y no desde el exterior del aparato, esa fuerza pulsional que

caracterizará como no ligada dando ocasión a perturbaciones económicas que pueden equipararse a las neurosis traumáticas.

Nos revela así una concepción novedosa: en el interior del aparato anímico existen estímulos interiores no ligados, que se conservan por fuera de toda ligadura y del entramado representacional que conforma la escena en la que cada quien se reconoce. A este interior/exterior Lacan lo denominó extimidad (Lacan, 1959-1960, p.171).

“El origen del concepto de extimidad está en Freud en ese interior externo, trauma a la altura de “Más allá del principio del placer”. Ante esta irrupción el sujeto no puede responder como habitualmente lo hace. Es una suspensión de los recursos habituales del sujeto” (Delgado, 2005, p. 297).

El trauma, la pulsión de muerte, el masoquismo erógeno primario y el oscuro núcleo de nuestro ser son las figuras en las que Freud avizó ese paradójico interior/exterior.

De acuerdo a lo que venimos situando, al introducir la pulsión de muerte “el trauma ya no va a ser un acontecimiento exterior a la estructura sino interno a la estructura misma...”. “El concepto de trauma ya no va a referir a ningún episodio, a ningún acontecimiento sino que trauma va a referir directamente a la exigencia pulsional, a la pulsión de muerte. Lo que va a venir a ocupar el lugar del trauma como inasimilable y como aquello que pone a su vez a trabajar al aparato psíquico es el trauma como interno a la estructura, la pulsión de muerte” (Delgado, 2011 Angustia y Trauma; 2).

Las neurosis traumáticas le permitieron a Freud hacer ese viraje. Ahora bien: ¿qué sucede cuando una situación inesperable, inmanejable irrumpe sin que podamos preparar la angustia ante el peligro?

El trauma como perturbación económica y la angustia como estado de expectativa frente al peligro, avizoran a partir de 1920 cambios sustanciales. Freud es contundente: la angustia no puede producir una neurosis traumática. “...la disposición a la angustia representa, con la sobrecarga de los sistemas receptores, la última línea de defensa de la protección contra las excitaciones” (1920, 2522).

La angustia entonces, tiene una función protectora, preparatoria para el peligro y contra el terror, y su característico factor sorpresa.

El apronte angustiado vale como una contrainversión, esto es, el incremento de las cargas de energía con el fin de lograr un entorno más apto para recibir y ligar nuevos incrementos energéticos. La presencia o ausencia de la angustia será fundamental en la producción de las neurosis traumáticas, ya que representa “la última línea de defensa de la protección contra las excitaciones” (1920, 2522). De igual modo, ese rol protector lo

ocupan las heridas físicas, que funcionan también como un factor de redistribución de la libido reclamando una sobreinversión narcisista del órgano.

Siguiendo los desarrollos de Inhibición, síntoma y angustia y la conferencia “La angustia y la vida pulsional”, puede afirmarse que la angustia antecede a la represión y a los síntomas, en razón de su conexión con la castración.

La angustia, como angustia señal, vinculada a su función anticipatoria, alude a una reproducción amenguada de sensaciones de displacer que corresponden al inicio de la situación temida. Este mismo desprendimiento pone en marcha el automatismo del principio de placer-displacer que lleva a cabo la represión (Freud, 1933/2001). Por esta vía, la angustia queda en el orden de los procesos ligados.

¿Qué es finalmente aquello que se nombra como peligroso?

El peligro en juego es el aumento de la tensión a tal punto que se vuelve intramitable psíquicamente. Freud llama “factor traumático” a un estado de esa clase frente a los que fracasa la tarea del principio del placer. (Freud, 1933/2001, p.87).

Este factor traumático puede interpretarse a la luz del desamparo, del desvalimiento en que el infans adviene al mundo.

La angustia entonces puede ser no sólo una señal protectora sino ella misma una respuesta involuntaria frente al peligro que en cada nueva ocasión evocará el desvalimiento constitutivo, Hilflosigkeit. A la angustia en este orden la llamará angustia automática y también angustia traumática (Freud, 1926/2001). El desvalimiento liga así en el origen trauma y angustia.

En síntesis: el trauma es una excitación sin palabras, es inasimilable en la maquinaria del principio del placer. El sueño traduce eso imposible de asimilar en un intento de ligarlo a una representación simbólica. Se recorta así una dimensión psíquica heterogénea a la lógica que comanda el retorno de lo reprimido.

El trauma entonces es la irrupción de energía no ligada, siendo su fuente la pulsión. Ya no se trata de que la pulsión se pueda satisfacer sustitutivamente. Hay algo que se pierde. Hay un resto no ligable, que no termina de inscribirse; nunca puede transformarse completamente la cantidad en pura cualidad. Es ese resto el que obliga al aparato a continuar su trabajo. La repetición no consigue su objetivo, fracasa al no lograr ligar toda la energía obligando a repetir constantemente. La repetición muestra su lado monótono y para nada pacificador. Es entonces, repetición de un fracaso, del fracaso de un cierto intento.

Es en Análisis Terminable e Interminable donde Freud da cuenta de que la etiología de todas las perturbaciones neuróticas es mixta, habla de pulsiones hiperintensas por el efecto de traumas prematuros tempranos. Ubicamos del lado constitucional a las pulsiones y a los traumas tempranos del lado de los factores accidentales. El trauma es lo que queda por fuera de la serie de representaciones, pero a su vez está determinado por ellas. Los referentes que Freud va describiendo en la clínica son el beneficio primario del síntoma, la reacción terapéutica negativa, la necesidad de castigo.

Si en Más allá del Principio del Placer el trauma es la irrupción de energía no ligada en Análisis Terminable e Interminable ubica aquello que no se termina de reabsorber.

Al final de la obra freudiana el trauma aparece vinculado a lo irreductible en un final de análisis, más allá del complejo de castración; “un fragmento de agresión libre es el término fundamental para dar cuenta de lo irreductible pulsional en un análisis (...) lo que queda como no ligado por el representante psíquico” (Delgado, 2005, 296).

Y es en los desarrollos planteados en el Moisés y el Monoteísmo donde establece la conexión entre trauma y pulsión al ubicar que los traumas son vivencias en el cuerpo propio o bien percepciones sensoriales, las más de las veces de lo visto y oído.

Las dos condiciones etiológicas –el factor accidental y el constitucional- pueden reunirse en una sola concepción; ya que importa lo que se defina como traumático.

La intensidad pulsional no es ajena a la relación que ha tenido lugar entre el sujeto y el otro. Si los traumas son vivencias en el cuerpo propio, las más de las veces restos de lo visto y oído, ello conduce a otorgarle valor traumático al encuentro con los otros primordiales, encuentro que a su vez incidirá en la intensidad pulsional.

II. II. El trauma en la enseñanza de Lacan.

II. II a). Los primeros desarrollos sobre el trauma.

Jacques Lacan realiza un giro teórico importante al comienzo de su enseñanza, bajo el propósito de su retorno a Freud. Introduce y revaloriza el orden simbólico en la experiencia analítica, situando el análisis como una experiencia sostenida por la palabra y definiendo el inconsciente como estructurado como un lenguaje. Estos postulados tendrán consecuencias importantes en relación a la noción de trauma. Al respecto, Lacan (1953) excluye de entrada cualquier aproximación de causalidad directa en su definición. Esto implica que, por ejemplo, no podría afirmarse que un hecho o evento causa un trauma o una sintomatología. Al contrario, no existen los eventos en estado

“bruto”, sólo existen los eventos de lenguaje, pues el orden de la realidad de los seres hablantes está regulado y ordenado en el registro simbólico.

El lenguaje es, per se, traumático y no terapéutico, contrariamente a la creencia popular que insta a hablar cuando algún suceso nos ha conmovido o nos ha impactado sobremanera; sabemos que no todo puede ser dicho siendo entonces el lenguaje incapaz de nombrar lo que no tiene nombre.

“...no se trata para Freud ni de memoria biológica, ni de su mistificación intuicionista, ni de la paramnesia del síntoma, sino de su rememoración, es decir de historia... Seamos categóricos, no se trata en la anamnesia psicoanalítica de realidad, sino de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como las constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes” (1953; 246).

El trauma será articulado a medio camino entre el “evento bruto”, que corresponde a ciertas contingencias de la historia de un sujeto- y que por lo tanto no puede nombrarse a priori- y la sobre-determinación inconsciente, es decir, toda la estructura significativa que determina la subjetividad y da el soporte al discurso.

El trauma para Lacan (1953) sólo es concebible a nivel discursivo, haciendo pasar la contingencia del evento a la necesidad lógica, punto de partida de toda palabra, que instala el orden de la verdad, incluso bajo la forma de una mentira, como lo testimonia Freud con la “proton-pseudos” histórica. De este modo, el punto original de la palabra, punto que la funda, insiste en el discurso de manera inconsciente, indicando un orden de realidad discursiva que determina el funcionamiento psíquico.

Por otra parte, se puede señalar que el trauma o los eventos traumáticos quedan inscritos de una manera particular en la estructura psíquica, como elementos fijos y aislados imaginariamente. Este sentido, si se considera que el avance en la cura se realiza de manera dialéctica, es decir, por el paso de lo imaginario- que hace resistencia al avance del proceso analítico- al plano simbólico, a través de la palabra en el análisis, debemos situar lo traumático en el registro de la inercia o la fijación imaginaria, que, en esta época, corresponde a la configuración del cuerpo, siguiendo las elaboraciones del estadio del espejo (Lacan, 1951).

Entonces, si bien existen estos elementos “fijados” en la estructura psíquica, como lo son los traumas y los fantasmas de los pacientes, ellos no han pasado por la dialéctica de la palabra, generando resistencias e inercia en el discurso.

Lacan trabajará el estatuto que tienen los acontecimientos y su vínculo con el Principio del Placer y el Principio de Realidad, cuya concepción es pensada en una relación de dependencia dialéctica. En el Seminario I “Los escritos técnicos de Freud”, en el capítulo XV “El núcleo de la represión” (1953b) a propósito del comentario del caso “El Hombre de los Lobos” y en torno a la represión, Lacan retoma las teorizaciones de Freud en relación a la teoría del traumatismo. Liga la represión, en el caso del hombre de los lobos, “a una experiencia traumática: el espectáculo de la copulación entre los padres a posición a tergo. El paciente nunca pudo evocar directamente esta escena, recordarla, ella es reconstruida por Freud” (1953b, 280). Y señala que el valor traumático no aparecerá después de la observación, sino en los años posteriores junto a la aparición de un sueño de angustia, manifestación del valor traumático de lo que llama la efracción imaginaria; “se trata... de una Prägung – este término tiene resonancias de acuñación..., la Prägung del acontecimiento traumático” (Ibídem,280), que se situará en un inconsciente no reprimido.

Lacan indica que la Prägung pertenece al registro imaginario, es decir no ha sido integrada al mundo simbólico del sujeto, que aún no ha alcanzado la verbalización. Para Freud, dirá Lacan, el sujeto se realiza en tanto que los acontecimientos de su vida son integrados en significaciones simbólicas. La Prägung también es integrada en forma de símbolo. Luego, cuando surge retroactivamente- nachträglich-, adquiere en lo imaginario el valor de trauma. El trauma, interviene a posteriori, y ya no será integrado por el sujeto, pero si constituirá el primer núcleo de los síntomas, constitución de la represión.

En el citado capítulo, en conversación con O. Mannoni, Lacan indica que “La integración en la historia implica evidentemente el olvido de todo un universo de sombras que no llegan a la existencia simbólica... Toda entrada del ser en su morada de palabras supone un margen de olvido” (1953b, Pág. 284).

Por lo tanto, en un primer momento el trauma se puede considerar bajo dos modalidades: 1) imaginariamente se sostiene como un elemento que no pasa por el discurso y que, por lo tanto, queda aislado siendo excluido de la dialéctica de la palabra; 2) en el plano simbólico, como articulación necesaria que funda el discurso del ser hablante, que insiste como una necesidad lógica del discurso. En principio, se podría señalar la antinomia de estas dos concepciones, sin embargo, ambas muestran el carácter “resistente” del trauma. En el sentido psicoanalítico, el trauma sería lo que se opone, por su fijación y repetición, a la dialéctica de la palabra.

Esta perspectiva será reelaborada, introduciendo las distinciones correspondientes al deseo (Lacan, 1957) y al goce (Lacan, 1960- 1962). De este modo, el traumatismo será situado en relación a los primeros encuentros con el Otro del deseo y a la configuración del fantasma, como matriz primera de la producción de subjetividad en el análisis, la cual a su vez regula el goce a través del establecimiento de los límites del deseo.

En relación a la perspectiva sobre el deseo, se puede señalar que el trauma se sitúa en el encuentro con el Otro, particularmente con el deseo del Otro.

Este planteamiento puede ubicarse en dos citas presentes en el Seminario V Las formaciones del inconsciente (1957-58): el análisis sobre la posición subjetiva de André Gide y la otra respecto al deseo en la neurosis.

Sobre la posición subjetiva de Gide, Lacan mostrará como la incidencia del deseo del Otro instaura una “primera vez” que quedará plasmada, bajo la forma del Ideal del yo, constituyéndose en una marca imborrable, pero a la vez en una solución al enigma del deseo del Otro en su subjetividad. Esta marca determinará su posición sexual y su relación con el Otro.

Lacan introducirá la problemática a partir de tres tiempos lógicos, que si bien siguen una correspondencia cronológica, toman su importancia por la configuración de una estructura. El primer momento corresponde a la indeterminación subjetiva, ante lo cual destaca el tipo de relación que Gide tenía con su madre, ella siempre lo ubicó en un lugar indeterminado en su deseo. Luego, se sitúa un segundo momento, un intento de seducción por parte de su tía, ante el cual el pequeño Gide huye despavorido, para Lacan, queda introducida la primera vez, un deseo sin mediación, que localiza al sujeto como “un niño deseado”. Está “primera vez” o primera incidencia del deseo del Otro será ratificada en un tercer momento, en un encuentro años después, donde la posición inicial de Gide quedará fijada. Él entra en la casa de su tía, viéndola junto a otro hombre en una actitud amorosa, en ese momento el decide ir rápidamente al encuentro de su prima, quien se encuentra en el segundo piso de la casa, llorando, en ese momento Gide decide dedicarse a ella, indicando el punto en donde comienza su amor por ella.

Lacan resolverá el problema del trauma como la inscripción de un deseo sin mediación, es decir, un deseo que deja su marca en el sujeto y que fija su posición subjetiva, ser “un niño deseado” (1957-58; 267). Así, entre su posición subjetiva se jugará por la afirmación y negación de esta frase, buscará cuidar y amar a niños que no fueron deseados, y en el mismo acto, huirá de esta posición, al posicionarse como el cuidador de estos niños.

La segunda referencia corresponde al fantasma traumático en la neurosis. Lacan señala que en este tipo de fantasma se trata siempre de la introducción del sujeto a la vida “significante”, por lo tanto, este tipo de fantasmas se articulan con los mitos fundacionales de la subjetividad. De este modo, lo que se produce es un distanciamiento entre el cuerpo y la subjetividad, en donde el sujeto sufre el horror ante la experimentación de su propio cuerpo, alienándose al Otro.

Así, el deseo se articula al Otro, tomando su deseo, pero a la vez siempre quedará algo que no entra en esta dialéctica del deseo, que es el núcleo del deseo que, si bien se articula, no logra ser articulado por el paciente. Aquí la solución de Lacan pasará por la introducción, a nivel de la subjetividad, de la falta en el Otro.

En las dos referencias señaladas, el deseo se instala en la vida subjetiva sobre un momento inaugural, como una primera inscripción, que a la vez será la fuente de la inercia que caracteriza el funcionamiento del inconsciente. En ambos casos, se instala una solución al enigma del deseo del Otro, que permite dar una inscripción a lo traumático, por una parte la solución por el Ideal del yo y por la otra, el significante de la falta del Otro.

Estos planteamientos, llevarán a Lacan (1959-60) a situar la problemática del goce, en donde el trauma volverá a sufrir una modificación al interior de la teoría. En su seminario sobre la Ética del Psicoanálisis se introducirá la cuestión de los límites de lo simbólico en la estructura subjetiva. Si bien, en las dos citas anteriores se observa que la cuestión está presente, la novedad de este seminario será la introducción de la noción de goce, la cual emerge por el forzamiento y la transgresión de los planos simbólicos e imaginarios. Por lo tanto, el goce se producirá como un “fuera de sentido” de la experiencia subjetiva.

Considerando la conceptualización del goce, se produce un nuevo marco que permite orientarnos en relación al trauma, donde la referencia a la transgresión y al límite estarán en el centro.

En el Seminario X “La angustia” Lacan propone que la experiencia de los seres humanos se sucede en el marco de una escena. Habitamos el mundo en el interior de aquella, o sea, valiéndonos de la articulación de elementos simbólicos e imaginarios. Por lo tanto, la realidad puede ser entendida como el armado de un guión : tal como acontece en el teatro, las cadenas significantes crean sentidos y personajes, conformando un campo de relaciones posibles entre los elementos presentes. “La escena es la dimensión de la historia. La historia tiene siempre un carácter de puesta en

escena”. (Lacan, 1962-63, p. 43-44). La escena es al mismo tiempo ficción y nuestro mundo. Las historias pueden ser siempre otras, y, asimismo, pueden ser vividas como un destino al que parecemos conducidos una y otra vez, o como el arribo a un lugar que siempre es el mismo. La escena que habitamos está sostenida por dos series de elementos heterogéneos que, al mismo tiempo, marcan los límites de la misma. Por un lado, los elementos simbólicos que permiten leer las acciones, los acontecimientos, las relaciones. Instituyen las primeras marcas a partir de las cuales se ordenan los significantes y los significados de la escena. Y por otra parte, un elemento real; la constitución de la escena determina el campo de relaciones posibles y al mismo tiempo la producción de aquello que, en dicho marco, resulta imposible.

A partir de este desarrollo, puede decirse que lo real para Lacan, no es la realidad, la cual tiene estatuto de escena, pero tampoco es lo dado, lo previo a lo simbólico. Lo real es el punto imposible para un universo simbólico, es el elemento que no puede ser representado, es indecible, pero no en sí mismo sino respecto a la escena con la que se relaciona. Cuando ésta se constituye, cuando comienza a haber historia, ese elemento queda irremediabilmente perdido.

Consecuentemente, Lacan propondrá un nombre para este elemento imposible: el objeto *a*; objeto que escapa tanto a la imagen especular como a la red de significantes. Elemento que señala “el límite del mundo ilusorio del reconocimiento, el que llamo la escena” (Ibidem, p.121) pero que no puede concebirse sin vincularlo con dicha escena. Se trata de una ajenidad interior, una íntima extrañeza.

Estos desarrollos permiten colegir la lectura lacaniana de la noción de trauma. Lo traumático ocurriría en el momento en que “los accidentes de la escena” (Ibidem, p.56) o algún orden de azar que no se deduce de la historia, que no resulta previsible dentro del marco regulado por la articulación significativa, hace aparecer algo en el lugar de esa falta que ordena la escena. En ese tiempo, se presentifica la angustia como correlato de esa presencia extraña, ominosa. “Cuando algo surge ahí, lo que ocurre, si puedo expresarme así, es que la falta viene a faltar” (Lacan, 1962-63, p. 52).

Independientemente de su duración, se trata siempre de un instante, un punto de discontinuidad en la trama de la historia. Podría hablarse de “encuentro con lo real” (Lacan, 1964. p.62), encuentro siempre fallido ya que, en la medida en que es posible reanudar la historia, eso vuelve a faltar. Por ende, en sentido estricto, no podemos encontrarnos con el trauma allí donde habitamos el mundo. Entre trauma e historia, entre elemento y sistema, no hay más que exclusión recíproca.

El elemento que deviene traumático escapa al orden de la representación. Pensado desde la lógica modal, es lo imposible para un sistema simbólico.

“El trauma (...) no es tanto lo que ocurrió y que podemos recordar más o menos, sino aquello que no podemos dejar de repetir sin recordar, aquello que –según Lacan- “no cesa de no escribirse”. Y es ahí donde el concepto freudiano de repetición toma todo su valor, en la experiencia traumática” (Bassols, 2014).

II. II b- Últimas concepciones sobre el trauma en la enseñanza de Lacan.

A partir de su seminario “Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis” (1964) se introduce un nuevo paradigma en relación al inconsciente. Lacan rectifica lo sostenido en su primera enseñanza. No se trata ya de un universo simbólico que gobierna, del discurso del Otro vinculado a la deuda simbólica, al campo del lenguaje, sino que ahora separa la causa de la ley -de la determinación significante-. En el orden de la causa hay algo que no anda, que cojea, y en su lugar aparece lo no realizado, nociones cercanas al ombligo del sueño propuesto por Freud.

El inconsciente ya no se sitúa del lado del sujeto alienado a su historia, del sujeto de la diacronía sino del lado de la discontinuidad, de aquello que aparece con carácter evanescente en las formaciones del inconsciente. “Lo que importa no es que el inconsciente determine la neurosis (...) es que el inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis empalma con un real: real que puede muy bien, por su parte, no estar determinado” (Ibídem;30).

Lacan se interesará en diferenciar inconsciente y sujeto del inconsciente, planteando la suposición de un sujeto. “Hay que situar el inconsciente en la dimensión de una diacronía -en el plano de un ser, pero en la medida en que éste puede recaer, sobre todo, es decir, en el plano del sujeto de la enunciación (...) se trata siempre del sujeto en tanto que indeterminado” (Ibídem;34).

Lacan ubica la hiancia del inconsciente como pre-ontológica, no es ser ni no-ser, es del orden de lo no-realizado. El inconsciente no tiene un carácter óntico sino ético, no es tanto un ser sino más bien un querer ser.

Este desplazamiento estará íntimamente ligado a dos de los principios de la causalidad en Aristóteles: “tyché” y “automaton”. Lacan se referirá al “automaton” en términos de funcionamiento o a la causalidad a nivel inconsciente como la articulación de las redes de significantes, es decir, a lo que ya ha elaborado como el inconsciente estructurado como un lenguaje. Así, en este nivel de funcionamiento, la ley del deseo regulará las

asociaciones entre los significantes, tomando su orientación, a partir de la incidencia del complejo de Edipo.

En cambio, con la noción de “tyché”, pondrá de manifiesto la dimensión de la repetición, pero ya no en el registro simbólico, sino en la dimensión de lo real. “Lo real está más allá del *automaton*, del retorno, del regreso, de la insistencia de los signos, a que nos somete el principio del placer. Lo real es eso que yace siempre tras el *automatón*” (...) (Ibídem;62).

En la experiencia subjetiva, esto corresponde a lo que escapa a la articulación significativa, repitiéndose de un modo “acéfalo”, es decir, sin necesariamente la implicación de un sujeto. Esta experiencia aparece bajo la forma del encuentro, de mal encuentro o desencuentro con lo real. El autor lo ejemplifica a partir de sus comentarios sobre el “ombligo del sueño” o la experiencia subjetiva entre el sueño y la vigilia. En ambos casos el sujeto se ve confrontado a lo que “es” antes de que aparezca como representado o como conciencia, pura experiencia de lo “acéfalo”.

Lo traumático entra en la serie de experiencias de desencuentro con lo real.

“La función de la *tyche*, de lo real como encuentro -el encuentro en tanto que es, esencialmente, el encuentro fallido – se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma (...) la del trauma” (Ibídem;63).

El trauma se ubica como la experiencia de un recuerdo inmemorial, que se instala como viniendo de un más allá de la representación. Como se ha señalado, en este registro el sujeto ya no se percibe como unidad o como conciencia, sino como movilizado de manera “acéfala”.

Es en este nivel que Lacan situará el funcionamiento pulsional, es decir, la articulación entre el significante y el cuerpo.

El “reverso de la representación”, será el orden pulsional, que el autor llevará hasta su extremo, siguiendo a Freud, al señalar que la pulsión no tiene objeto que la satisfaga y que sólo busca la repetición de su circuito para obtener su satisfacción, es decir, ella es un montaje. Sin embargo, este modo de funcionamiento conduce a una consecuencia inesperada, a nivel de la pulsión, la experiencia subjetiva estará marcada por la decepción, es decir, no hay ninguna satisfacción para la pulsión que sea definitiva.

A nivel pulsional, la experiencia de la repetición estará marcada por la decepción, es decir, que hay un elemento en la subjetividad que se repetirá indefinidamente sin lograr una solución, en términos de articulación significativa o de objeto de satisfacción.

Es de esta manera, que Lacan introducirá la relación del sujeto con su cuerpo, nuevamente por la vía del trauma, al señalar que la experiencia de goce, a nivel pulsional, siempre aparece como “demasiado” o “demasiado poco”, un goce que no encuentra su justa medida, haciendo alusión a las escenas traumáticas que describen los sujetos obsesivos o histéricos respectivamente.

De esta forma, se produce un punto de viraje que marcará las concepciones más características de su última enseñanza: la articulación del goce del cuerpo con el significante.

Puede verse que, en la perspectiva precedente, el autor trabaja la articulación de lo traumático en base a inscripciones, pero que no necesariamente hacen articulación entre significantes, y que, por otra parte, apuntan a un elemento que es del orden de lo imposible, en el sentido de lo imposible a la articulación y a la inscripción a nivel de la estructura discursiva.

El esfuerzo de Lacan no se detendrá e irá a buscar nuevas perspectivas que permitan articular lo que es del orden del discurso y el cuerpo. De este modo, entre ambos órdenes se debe comprender el traumatismo.

En su seminario De un Otro al otro (Lacan, 1968-69), la articulación discursiva será llevada hasta sus límites, el Otro se volverá inconsistente, no podrá garantizar la verdad del discurso, abriendo la puerta para que todo ejercicio del saber se construya sobre el fracaso del significante. Este fracaso corresponde a la imposibilidad de gobernar el goce del cuerpo, el cual aparece en el orden de lo inconmensurable. Así, el traumatismo testimoniará de este fracaso, dando paso a lo que denomina «saber desfalleciente» (Lacan, 1968, 249-50).

El trauma es el encuentro con un goce sexual, sin ese saber sobre la sexualidad. En la escena traumática, el cuerpo no metaforiza, no logra metabolizar el goce. “(...) el cuerpo se percibe separado del goce. Aquí se encarna la función del Otro. Es este cuerpo en la medida en que se lo percibe separado del goce” (Ibíd., 1969; 249).

Lo traumático es la ausencia de saber y el enigma en el que esa ausencia deja al sujeto dado que no hay respuesta. El cuerpo, como construcción simbólica, no integra el todo del goce. Es por ello que el sujeto deberá construir su propia respuesta bajo la forma del síntoma.

Entonces, del lado del cuerpo, el goce se desdobra. En un nivel, éste se integra al discurso bajo la forma del objeto a o plus-de-gozar, pura producción y pérdida producida al interior del discurso, que testimonia el 'borramiento' y vaciamiento del

goce del cuerpo por la acción del significante. En oposición, encontramos el goce del cuerpo, que se opone a la articulación discursiva, siendo lo más real en la experiencia analítica, es decir, un goce inconmensurable que no pasará nunca al orden significante. Es de este modo que Lacan introducirá el traumatismo como la repetición de una huella que moviliza los afectos del cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo y sus afectos determinarán las producciones discursivas en un análisis.

Pero las antinomias y las articulaciones entre el cuerpo y el discurso no se cerrarán con esta perspectiva.

Es en el Seminario 17 (1969-70) donde Lacan ahonda en la formalización de los discursos, entendiendo al discurso como una forma de lazo. Pero será producto de las charlas en Sainte Anne y en el Seminario 19 - Oú Pire- donde pueden hallarse los primeros indicios de una concepción de lo simbólico que no se articula como discurso (Iuale, 2018;18).

En 1971 Lacan introduce un nuevo término en su teoría: lalangue, uno de sus neologismos. La inscribirá del lado de la lógica mientras mantendrá su fórmula del inconsciente estructurado como un lenguaje.

La conceptualización de lalangue implicará una modificación del registro de lo simbólico, ya que introduce una vertiente real del significante.

Lalengua, entonces, se presenta como enjambre significante, no haciendo cadena.

“Si dije que el lenguaje es aquello como lo cual el inconsciente está estructurado, es de seguro porque el lenguaje, en primer lugar no existe. El lenguaje es lo que se procura saber respecto de la función de lalangua”. (...) “El inconsciente es testimonio de un saber en tanto que en gran parte escapa al ser que habla. Este ser permite dar cuenta de hasta dónde llegan los efectos de lalangua por el hecho de que presenta toda suerte de afectos que permanecen enigmáticos” (Lacan, 1972-73; 167).

Como puede colegirse, Lacan lleva lalangue más allá del lenguaje; el lenguaje no existe como Todo completo de sentido. La lengua aspira a ser unívoca, pero lalangue aporta la dimensión del equívoco, tiene el alcance de barrar, tachar, destituir el código (el Otro) como universal y como portador de sentido.

“El lenguaje sin duda está hecho de lalangua. Es una elucubración de saber sobre lalangua. Pero el inconsciente es un saber, una habilidad, un savoir-faire con lalangua. Y lo que se sabe hacer con lalangua rebasa con mucho aquello de que puede darse cuenta en nombre del lenguaje” (Lacan, 1972-73. p.167).

El significante en lo real produce una desregulación en el cuerpo, inyectando un goce que hace que el viviente como tal se pierda. Goce de lalengua; mientras que el lenguaje permite un tratamiento posible de ese goce que trastoca la relación del viviente con el mundo. Al goce palabrero, lo llama goce fálico, ubicado fuera del cuerpo. El inconsciente estructurado como un lenguaje será el intento -siempre un tanto fallido- de capturar aquello que se escapa, el sin-sentido.

Entonces, para Lacan, lalengua implica la afectación irremediable del viviente, punto traumático al que nadie escapa y con cuyos efectos habrá que valérselas. Ese encuentro con un real traumático, deja huellas. Y esas huellas tienen que ser leídas/borradas para que se produzca el sujeto del inconsciente.

No hay otro trauma más que aquel que nos humaniza.

En el Seminario 21, subraya el valor que tiene lalengua para el viviente, al indicar que es crucial que haya en principio, un “sujeto hablado” (Lacan 1973, 41). Y agregará: “El niño debe aprender algo para que el nudo se haga” (Lacan, 1973.p. 41).

En las Conferencias de Estados Unidos será más preciso al señalar que “desde el origen, hay una relación con “lalengua” (lalangue) que merece ser llamada, a justo título maternal, porque es por la madre que el niño- si puedo decirlo- la recibe. Él no la aprende” (Lacan, 1975, p.26).

No es por tanto lalengua lo que se aprende sino que ésta se impone al sujeto presentándose como un imperativo que parasita al viviente (Lacan, 1977, 39).

Entonces, para que el nudo se constituya no es lalengua lo que se aprende, ella por el contrario se impone al sujeto y constituye la traza del modo en que fue hablado por el otro de los primeros cuidados. El infans padece “la obscenidad que toda lengua entraña”, la cual se presenta al modo de un imperativo que parasita al viviente (Lacan 1977, 62).

El ser hablante ha padecido una lengua entre otras, y el lenguaje viene a operar como estructura de ficción que permite metabolizar el goce que lalengua conlleva, aunque deja un resto, un resto imposible de tramitar.

En síntesis, si lalengua produce la afectación irremediable del viviente, he ahí el punto traumático al cual nadie puede escapar y con cuyos efectos habrá que saber hacer.

El inconsciente se relaciona a un cierto saber hacer con el trauma de lalengua.

Finalmente, en el Seminario 27 “Disolución” Lacan se referirá nuevamente al trauma desde la perspectiva del malentendido. Allí leemos: “Trauma, no hay otro, el hombre nace malentendido...el cuerpo no hace aparición en lo real sino como malentendido.

Seamos aquí radicales: vuestro cuerpo es el fruto de un linaje, y buena parte de vuestras desgracias se deben a que ya nadaba éste en el malentendido tanto como podía. (...) Eso es lo que les transmitió “dándoles vida”, como dicen. Eso heredan. Y eso explica vuestro mal estar en su pellejo, cuando es el caso. El malentendido ya es de antes. En tanto que ya antes del hermoso legado, forman parte o más bien, dan parte del farfullar de vuestros ascendientes.

No se necesita que farfullen ustedes. Desde antes, lo que los sostiene por concepto de inconsciente, o sea, del malentendido, echa raíces allí.

No hay otro trauma de nacimiento que nacer como deseado. Deseado, o no -de lo mismo,

da igual, ya que es por el serhabla.

El serhabla en cuestión se reparte, por lo general, en dos hablantes. Dos hablantes que no hablan la misma lengua. Dos que no se escuchan hablar. Dos que no se entienden, sin más. Dos que se conjuran para la reproducción, pero de un malentendido cabal, que vuestro cuerpo hará pasar con la dicha reproducción. (Lacan, 1980, inédito).

¿Qué consecuencias pueden extraerse de esta enseñanza? ¿Cómo puede pensarse el enlace entre el trauma originario para todo hablante ser y lo que para cada uno se ubica como trauma, como lo traumático?

En “Lacan con Joyce”, Jacques -Alain Miller articula el trauma y lalengua: “El verdadero núcleo traumático es la relación con lalengua” (Miller, 1997; 21). El encuentro con lalengua, como traumatismo inherente al animal humano tendrá consecuencias que en primera instancia se jugarán a nivel del cuerpo. Miller precisará que el problema del hombre es como tramitar ese goce que invade el cuerpo, fragmentándolo (Ibidem, 1977,32); es necesario borrarlo a fin de conseguir un efecto apaciguador.

En primer lugar, se esclarece así que hay un malentendido en los orígenes de cada ser hablante más allá de las contingencias con las que cada cual tendrá que vérselas. El ser farfullados por nuestros antecesores, es el malentendido fundamental de donde extraerá su material el inconsciente. Somos fruto del malentendido entre dos que no hablan la misma lengua. Y el cuerpo es efecto de ello. No hay otro trauma entonces, que el que nos humaniza en términos de contingencia deseante, aun cuando hayamos sido deseados o no.

“...nos encontramos en Lacan con dos niveles para entender el malentendido que lo traumatiza a él y que, según él, traumatiza al ser que habla. Uno es el malentendido

semántico, introducido por la relación del significante con el significado, una relación que nunca es fija, que siempre es contingente, como dirá Lacan. Y el otro nivel es el malentendido entre los sexos que terminará por formular con su famosa frase “*No hay relación sexual*”. No hay nada en el ser hablante que diga cuál es la relación entre los sexos, que conduzca a un sexo hacia el otro sexo, que haga compatibles y recíprocos los goces entre los sexos”. (Bassols, 2015;).

Se destaca entonces la incidencia en la constitución del sujeto y en los modos de subjetivar el cuerpo en cuanto a este ser farfullados.

Una contingencia determinada podrá inscribirse como traumática estableciendo un antes y un después; en tanto no se trata del suceso en sí sino de las implicancias que el mismo ha tenido para cada hablanteser.

En otros términos, puede entenderse lo traumático como una dimensión traumática en el siguiente sentido: un evento determinado o un accidente puede alcanzar estatuto traumático o no para el sujeto, dependiendo de las coordenadas de su historia. Mientras que la dimensión del trauma implicará que ese evento / accidente podrá adquirir estatuto traumático o no, de acuerdo a como sean las coordenadas significantes de ese sujeto y de sus posiciones de goce (Delgado, 2005; 302).

A modo de cierre de este capítulo:

Se ha situado que el trauma alude tanto a lo real de la estructura, de aquello incurable, como así también a los encuentros de índole traumática, contingentes, que se presentan en la vida del sujeto y que se articulan con el trauma estructural enfrentándolo con un imposible o inconciliable, difícil de tramitar.

“El nudo del acontecimiento traumático, no remite a un accidente, pero la posibilidad misma del accidente contingente (...) que deja huellas de afecto, (...) descubre la incidencia de la lengua en el ser hablante y, con más precisión en el cuerpo” (Miller, 1980).

Se considera sustancial subrayar las dos dimensiones o vertientes del trauma: una, la ya situada, la del acontecimiento, lo contingente, la *tyché*; y la otra, estructural, el trauma como agujero, *troumatisme*, la no relación sexual, un universal del fracaso, del para todos. Se trata del trauma universal y constituyente para todo ser hablante. Posteriormente, advendrán las marcas y las huellas para cada quien - lo singular.

No hay trauma sin participación subjetiva; no alcanza entonces con el golpe de lo real, en su diversidad de configuraciones, sino que se requiere del tratamiento que a ello puede darle el sujeto.

La clínica permite constatar que en el inconsciente el neurótico encuentra siempre la misma cosa. Y que en el trauma pueden diferenciarse dos componentes: el golpe de lo real, en todas sus configuraciones y las consecuencias o secuelas, que son siempre singulares.

Tal como sitúa Phillipe La Sagna (2014) “En la perspectiva freudiana, el acontecimiento es contingente, y es la sexualidad en tanto tal la que es verdaderamente traumática. El trauma aparece como el anudamiento de dos reales: el acontecimiento traumático de un lado y, del otro, la incidencia de la sexualidad en el fantasma. Eso refuerza el malentendido del trauma”.

Cada «trauma » nos confronta con el sin sentido radical del goce, donde la función del Otro deviene inexistente. Así todo traumatismo de la lengua estará conectado a un evento del cuerpo, es decir, el encuentro entre la función significante y el goce del cuerpo, momento mítico de la fundación de una subjetividad, gracias al encuentro del significante con el cuerpo, que crea espacios para la articulación, la inscripción y lo imposible.

CAPÍTULO III. EL DUELO

III. 1- Breves consideraciones históricas acerca del duelo

Antes del psicoanálisis el duelo era un tema que incumbía a los poetas, artistas y literatos. La culpa, muy vinculada a este tema, ocupó a la religión, la moral, la ética, interesando a filósofos y teólogos.

En definitiva, la muerte y el duelo, son temas que forman parte de la vida; los diferentes posicionamientos ante la finitud y sus variantes según la época, constituyen los interrogantes centrales por las que todo ser humano transita, - incluidos también los niños-

Por ende, los duelos y los deudos son núcleos siempre presentes en nuestra práctica. Constatamos entonces que los muertos nos habitan y esos vínculos pueden llegar a ser muy mortificantes.

La manera de morir y el lugar otorgado al duelo no ha sido igual a lo largo de la historia.

Podemos comenzar situando que no siempre la muerte ha acontecido en un ámbito institucional y con los cuidados médicos necesarios. Hasta el SXVIII se nacía y moría en la casa; a partir de mediados del SXX morir donde uno ha nacido y vivido no empieza a ser bien considerado. Entre otras cosas, la medicina es la encargada de aliviar el sufrimiento y por qué no también intentar salvar -con distintos costos- la vida del semejante.

El historiador Phillipe Ariès, en “La muerte en Occidente”, realiza un recorrido histórico respecto de las actitudes que el hombre ha tenido para con la muerte, desde los primeros siglos de la era cristiana hasta la actualidad, dando cuenta de cómo se ha ido transformando sus formas, sus creencias y rituales. (Smud, 2016).

¿Cómo enfrenta el hombre su propia muerte y como maniobra cuando sus seres queridos ya no están?.

Según la clasificación de Ariès, existió un primer período denominado la muerte amaestrada, en la que el hombre tuvo a ésta bajo su dominio. Se trata de la sumisión consciente al destino colectivo al que los hombres se rendían mediante una íntima convicción: la muerte acecha. Todos están seguros del momento en que la muerte los ronda y por eso organizan, sin patetismo excesivo, todo lo que debe hacerse hasta el instante de la defunción e, incluso, después. La muerte se aguarda en la cama, transitando la enfermedad, bajo una ceremonia organizada y pública, y es afrontada con sencillez.

Este período duró alrededor de mil años; a partir de ese momento, se produce una mutación, un cambio: se agregan dosis de dramatismo. Se empieza a ver la muerte no ya

como algo colectivo, sino como algo personal; por eso este período, esta actitud frente a la muerte, Ariès lo llama “la muerte personal”.

¿Por qué sucede esto?. El autor descubre que hay modificaciones entre otras, a nivel de la Iglesia, y en particular, de los franciscanos. Se pasa así del destino colectivo al individual. Dicho cambio se observa en la iconografía de la época y en las pinturas que se ocupaban del Apocalipsis; momento en el que todos serían juzgados pasando así a la idea de Juicio Final. Las acciones son juzgadas según la jurisprudencia divina cuya autoridad es inapelable. No hay destino colectivo: unos van para un lado - el cielo- y otros para el otro -el infierno- según la evaluación de sus acciones, según sean éstas buenas o malas. Si se sale airoso, se tiene prometida la inmortalidad; caso contrario sólo resta pensar en el sufrimiento más fenomenal. No resulta raro que en esta etapa la muerte estuviera ligada con la angustia, con la incertidumbre, con la duda, con la súplica, con la oración, con la soledad.

Según Ariès, la muerte se recorta como un acontecimiento individual, elevándose al estatuto de un acto y entonces el hombre deberá dar cuenta de lo realizado en su vida. Con la muerte propia, la existencia individual adquiere importancia, se torna dramática y con un contenido emocional que antes se desconocía. Esta carga de dramatización sería atribuible al alcance y amplitud que adquiere la autoconciencia. Aumenta así la angustia ante la muerte y aparece un nuevo rito como un intento de domarla. Se ocultan los cadáveres con máscaras mortuorias y las sepulturas comienzan a individualizarse.

En el esquema planteado por Ariès, la cronología de los hechos históricos desde finales de la Edad Media corre paralelamente a la ampliación de la autoconciencia ya mencionada, ofreciendo nuevos rasgos del vínculo del hombre occidental con la muerte. El desvelo se extiende a los otros. Se empieza a admitir que la muerte que uno experimenta es primariamente la ajena, y en particular la de aquellos a los que uno estima.

El nacimiento de la familia moderna como plexo sentimental y también de socialización, determina que la muerte aparezca como un acontecimiento que genera aflicción, dolor; la muerte resulta intolerable porque quebranta los lazos.

Si antes la muerte venía a significar lo adecuado al estado natural del hombre, ahora comienza a vislumbrarse la posibilidad de que sea algo absolutamente irracional.

Probablemente, el sinsentido de la muerte, explicaría en parte el dramatismo grandilocuente comparándolo con actitudes anteriormente vigentes.

Asimismo, el romanticismo enlaza en sus producciones una marcada complacencia con los temas mortuorios.

Se modifica también la actitud de los allegados con respecto al moribundo. El duelo, que tenía una función social de resistencia compartida a la pena, ahora adquiere un despliegue ostentoso, una emotividad que se desata reflejando cierta intolerancia inédita relacionada a tener que superar el dolor de una pérdida. Es por eso que la muerte que preocupa no es la propia sino la ajena.

El culto a los muertos y a las tumbas, las visitas a los cementerios son algunas de las transformaciones generadas a la luz del siglo XIX.

Aries da cuenta de una transformación importante en el s XX, entre 1930-50. Se trata de una modificación en el escenario, en el espacio de la muerte, que contribuyó a menguar la solemnidad de la muerte: el espacio para morir no es ya la casa propia sino el hospital. Se representa así la lucha por la vida en la que los médicos, protagonistas fundamentales, determinarán cuándo y cómo el paciente deba dejarse ir a través de la interrupción de la asistencia. El autor otorga a esto un significado simbólico: al moribundo se lo priva de una posibilidad de decisión que los hombres gozaban bajo la creencia de que el momento de la muerte era de su exclusiva responsabilidad.

Asimismo, el hospital moderno intenta diferir la descarga emotiva que genera en los allegados mediante la ocultación de la verdad al enfermo (que tranquiliza a aquellos), la prolongación no siempre deliberada de la agonía y el traslado del cadáver al tanatorio (lugar donde se conserva el cuerpo hasta su inhumación o incineración).

Respecto del duelo, han desaparecido los signos ostentosos y prolongados con los que se manifestaba una pérdida en el SXIX, sino incluso los brazaletes negros de mediados del SXX. No sólo se prohíbe la muerte sino también toda manifestación de la misma.

Fue el sociólogo británico Geoffrey Gorer quien pone al descubierto esta interdicción sobre la muerte, conectándola con la desaparición de la prohibición victoriana sobre las manifestaciones del sexo.

Aries agrega que del mismo modo que la interdicción del sexo tuvo secuelas patológicas -muy bien situadas por Freud- la prohibición contemporánea de la muerte incorpora también su catálogo de perversiones.

La muerte se ha convertido así en el gran tabú de la segunda mitad del S XX sustituyendo al sexo. En este sentido, el duelo, que había sido representado a través de la manifestación pública de dolor, hoy está prohibido. Tomando los estudios del sociólogo británico Geoffrey Gorer puede afirmarse que esto no implica una

indiferencia hacia los muertos, sino que la nueva convención social estipula la ocultación de la pena. De ninguna manera esto implica un desprecio o indiferencia hacia los muertos, sino que continúa provocando una pena desmedida, sólo que la nueva convención social estipula de manera rigurosa la ocultación de la pena.

La muerte, con todos sus gestos adyacentes, se ha convertido en el gran tabú de la segunda mitad del SXX sustituyendo al sexo. En este sentido, la totalidad de la sociedad reproduce la dinámica de un hospital moderno ante el hecho de la muerte, generándose un doble sentimiento: por un lado, la colaboración del enfermo con en el equipo médico tiende a simular una superación del trance y, así, a no contemplar más que en el último momento la posibilidad de la muerte; por otra parte, el allegado que sobrevive ha de simular una continuidad de la regularidad de la vida que no le permite una manifestación de su aflicción, impidiéndole el duelo.

III.2- Freud y los duelos

Puede ubicarse en la concepción freudiana del duelo diferentes perspectivas y argumentaciones que a veces resultan paradójales.

Es conocida su trilogía de 1915: Duelo y Melancolía, Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte y Lo percedero.

En un contexto signado por la muerte y el horror producto de la Primera Guerra Mundial,

todo sistema lingüístico y social que demarcara la muerte fue, indudablemente, perdiendo valor.

Seguramente, Freud escuchara en su consultorio, allá por 1914, testimoniar sobre duelos que acontecían en soledad, sin rituales y muchas veces sin cadáveres, personas arrasadas por la angustia, psicosis alucinatoria, reproches obsesivos, entre otros padecimientos.

Establece así el pasaje de lo que denominó duelo normal, sostenido -hasta allí- por el Otro social- a otro duelo categorizado como patológico; ese duelo obstaculizado, obsesivo, melancólico – en soledad- sin la presencia de rituales que ayuden a simbolizar la muerte, al muerto.

Lo Percedero tiene el valor de recordarnos la escasez del tiempo, decía Freud en el texto que tituló con ese calificativo relativo a la finita duración de las cosas. Mientras que su amigo, un joven poeta, se entristecía al observar que toda la belleza de la naturaleza estaba condenada a desaparecer, contrariamente Freud, veía en esa escasez del tiempo un motivo para exaltar con mayor ahínco la grandiosidad de la belleza de la

vida misma. El límite que impone la finitud, a pesar de lo insoportable que pueda llegar a parecer ante los ojos del neurótico, es lo que imprime sentido a nuestra existencia. “Las limitadas posibilidades de gozarlo lo tornan más precioso. (Freud, 1915 (1916), 2118). Y enfatiza que la creencia de que aquello que no dura carece de valor, se debe al trabajo de duelo. Es decir, que el afecto doloroso que se despierta al perder algo querido, empaña la apreciación de la belleza.

Paralelamente, en este mismo texto, Freud comenta que tiempo después de su visita al campo, empezó la Primera Guerra Mundial, por lo que invaluable obras artísticas y culturales fueron destruidas, mostrando así su fragilidad y transitoriedad. Algunos contemporáneos opinaban que los bienes perdidos carecían de valor por ser perecederos. Contrariamente, Freud pensaba que esta sensación se debía a que se encontraban en período de duelo. Que el amor a la patria y a los allegados que el fin de la guerra despertó, no eran más que muestras del mismo.

En “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, se lamenta sobre el “cambio de actitud espiritual ante la muerte” y el desprecio hacia la vida humana resultado de diversas dinámicas, entre ellas el avance de las ciencias duras y la tecnología que inventan armamentos hasta ahora impensables, y la postura de las ciencias sociales (la antropología o la psicología) al servicio de la guerra, la exclusión y la justificación de la muerte. El mundo, antes amplio, culto, sede de intercambios científicos, culturales, éticos, legales, se ha transformado en un lugar amenazador, inseguro y anómico.

Duelo y Melancolía, constituye uno de sus trabajos prínceps en el que enuncia su teoría del duelo, esclarece los límites entre éste y la melancolía, o sea, entre la reacción normal del hombre frente a la pérdida de un ser amado, de un ideal o de un proyecto, y la reacción patológica, desmedida o incluso delirante frente a dicha pérdida.

No obstante, si nos remontamos a 1895, en sus primeros manuscritos y en la correspondencia con Fliess podemos encontrar los primeros esbozos de su interés por poner en relación al duelo con la melancolía.

El duelo es definido en 1915 como una reacción normal, la reacción ante la pérdida que trae en lo anímico una profunda desazón, cancelación por el interés en el mundo exterior, pérdida de la capacidad de amar e inhibición de toda productividad.

Según Freud, el duelo consiste en un trabajo psíquico destinado a aceptar y a admitir la pérdida, ya que, aunque desaparecido en la realidad, el objeto sigue existiendo a nivel psíquico. Por lo tanto, se vuelve necesario quitar toda la libido de sus enlaces con él,

tarea que encuentra una fuerte resistencia. El retiro de la libido no se producirá inmediatamente ni de un solo golpe, sino que se realizará paulatinamente, y con gran gasto de energía de investidura y de tiempo.

Se necesita cierto tiempo para ejecutar “detalle por detalle” la orden que surge del examen de realidad; el principio de realidad es el encargado de mostrar al sujeto que el objeto está perdido y que entonces será preciso retirar la libido de ese objeto. Mediante una serie de luchas particulares que requieren de una gran inversión de tiempo y energía, el trabajo de duelo implicará deshacer, disolver cada recuerdo a través del cual la libido estaba ligada al objeto. El trabajo de duelo consiste entonces en una labor de desapego de las marcas distintivas en virtud de las cuales el objeto -ahora perdido- estaba integrado a la subjetividad. Freud nos recuerda que esos rasgos conferidos al objeto de amor son privilegios narcisistas. Una vez concluido ese largo y doloroso trabajo, el objeto podrá ser sustituido, la movilidad completa de la libido recuperada, y el yo quedará de nuevo libre y desinhibido.

Tempranamente, en el Manuscrito G. Freud comienza a delimitar y diferenciar entre duelo y melancolía poniendo énfasis en la condición del objeto que se pierde: mientras en el duelo se trata de la añoranza de algo perdido, “en la melancolía probablemente se trate de alguna pérdida: una pérdida en la vida instintual del propio sujeto”. “La melancolía consistiría en el duelo por la pérdida de la libido” (1895; 3504)

En el Manuscrito N (1897) circunscribe los motivos inconscientes de las frecuentes enfermedades durante el duelo. Afirma: “Una de las manifestaciones del duelo consiste en autoacusarse de su muerte (lo que denominamos melancolía) o en castigarse de manera histérica, afectándose con los mismos estados que ellos sufrían, de acuerdo con el principio de la expiación” (1897; 3573). Y en un intento de demarcar la cuestión estructural del duelo aborda los deseos parricidas de manera inconsciente: impulsos hostiles contra los seres queridos muertos salen a la luz en ideas obsesivas o conversión histérica como autocastigo, como producto de una culpa desconocida.

Puede observarse aquí como Freud no desculpabiliza al deudo en su padecer, sino que atendiendo al prefijo auto nos encontramos en la causalidad inconsciente de aquello que aparentemente ocurre casualmente.

En Tótem y Tabú establece relaciones entre las autoacusaciones, temor a los muertos, temor a la retaliación, y temor al demonio con el anhelo de muerte del prójimo, inherente a la ambivalencia de sentimientos de todo deudo hacia el objeto perdido. Asimismo, asigna al duelo una función: “El duelo tiene que desempeñar una misión

psíquica definida que consiste en desligar de los muertos los recuerdos y esperanzas de los supervivientes. Obtenido este resultado se atenúa el dolor, y con él el remordimiento y los reproches...” (pág. 1789).

Volviendo a Duelo y Melancolía es allí donde Freud establece una diferencia precisa entre ellos. El duelo es definido como “una reacción a la pérdida de un ser amado o de una abstracción equivalente: la patria, la libertad, el ideal, etc. Bajo estas mismas influencias surge en algunas personas, a las que, por lo mismo, atribuimos una predisposición morbosa, la melancolía en lugar del duelo” (1917;2091).

Melancolía y duelo comparten algunos caracteres: la cesación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y la disminución del amor propio, o sea, un empobrecimiento de su yo. Esta última característica está ausente en el duelo.

La diferencia central entre duelo y melancolía se vincula al destino de la libido y la sustitución del objeto. La labor del duelo consistirá en el la sustracción de libido del objeto perdido y sus enlaces, dejando libre al yo a fin de investir nuevos objetos. En el caso de la melancolía, la sombra del objeto cae sobre el yo, desde donde el yo será juzgado como el objeto abandonado. Desde esta identificación, el yo se empobrece, recibe los reproches que se dirigían al objeto, siendo dificultosa la posibilidad de alcanzar un sustituto. Este tipo de identificación detiene el proceso de duelo pues el objeto no termina de perderse.

El quite libidinal, necesario para que el trabajo de duelo pueda ponerse en marcha se dificulta. Freud refiere que el hombre no abandona gustoso una posición libidinal, aunque le haya encontrado o se avizore ya una sustitución.

Dicha renuencia es asociada a un extrañamiento de la realidad y una retención del objeto por medio de una psicosis alucinatoria de deseo permitiendo así interrogarnos sobre la presencia de alucinaciones en las neurosis.

Y si bien sitúa que lo normal es el acatamiento a la realidad, tarea que, ya hemos dicho, demanda tiempo y energía de carga, en muchas ocasiones acontece que la persona se aferra al objeto, negándose a perderlo, deteniéndose así el trabajo de duelo. Puede problematizarse entonces dicha dualidad -normal-patológico- si nos remitimos a lo que la clínica nos enseña respecto de los obstáculos que detienen y dificultan dicho trabajo. Tema que se abordará en el capítulo siguiente.

Freud realiza una pregunta sustancial, ¿qué de sí mismo pierde el sujeto en la pérdida acontecida? Y es que algo en la subjetividad del deudo queda desgarrado,

fragmentado, roto. De allí la importancia del trabajo de duelo, el cual se verá impedido en la melancolía.

El duelo, entonces, es respuesta al estrago que produce la muerte de aquel que amamos y que a nivel anímico se caracteriza por una desazón profundamente dolida, la cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar y la inhibición de toda productividad. El angostamiento del lazo de la libido con las cosas del mundo, la inhibición, es para Freud el resultado del golpe que produce la muerte, ligado a lo traumático, sumado a que el deudo se encuentra ante una operación en la que, por una parte, sobreinvierte cada uno de los recuerdos que lo anudaban al muerto a fin de poder des-sujetarse de él. Esta operación, por demás dolorosa, desafecta al sujeto de su entrono que se ha vuelto pobre y vacío.

Las vicisitudes del duelo, nunca precisas, siempre enigmáticas y paradójales, reactivan la ambivalencia estructural y los anhelos parricidas, en tanto se ama y se odia al muerto culpándolo del abandono.

El duelo convoca a relatos pormenorizados y quejas monocordes para así, en una vuelta, y otra, varias vueltas quizá, lograr despegarse de él. Estas quejas provienen de una diversa raíz inconsciente, nos explica Freud. Y especifica que esas quejas son querellas referidas al extinto. En el duelo, van enhebrando el orden de las palabras lo que no puede capturarse totalmente porque no se sabe: la culpa por el anhelo parricida. En Más allá del Principio del Placer plantea el eterno retorno de lo igual en referencia a lo que anteriormente situaba como castigo histérico o autoacusaciones y autorreproches, temor a los muertos, a la retaliación, al demonio.

El eterno retorno de lo igual puede leerse vinculado al trauma, a la pulsión de muerte a la vez que descubre la fuerza demoníaca del superyó como heredero del Edipo y del silencio del ello. El superyó, presente también en las neurosis, participa de los fracasos del duelo, dinamitando el trabajo del inconsciente. Freud va separando lo vinculado con la palabra y con la repetición significativa, de la repetición como coacción, como eterno retorno de lo igual, como padecimiento y castigo.

La culpa inconsciente permite el enlace a la palabra a diferencia de la coacción compulsiva (ligada a los silencios del ello y al superyó, que Freud articula a la culpa de sangre) al padecimiento, al castigo, no sólo en la melancolía, sino en los fracasos de la operación de duelo, que siempre dejará un resto incontorneable (Gerez de Ambertín, 2005).

En Inhibición, Síntoma y Angustia, Freud describe la angustia ante el desamparo a la que precipita la ausencia de un ser querido relacionándola con el duelo. Allí se pregunta, cuándo la separación del objeto provoca duelo, cuando angustia y cuándo dolor. Enlaza tanto la angustia como el dolor al desamparo y a un incremento en lo pulsional; por otra parte, vincula la angustia con el movimiento y el duelo con la palabra. No obstante, produce un entrecruzamiento entre angustia y duelo, en tanto el duelo no es posible sin pathos.

El encuentro con la muerte anuda trauma, angustia e indefensión.

Ahora bien, ¿esta tarea, el trabajo de duelo, tiene fin?

Nueve años después de la muerte de su hija Sofhie, Freud escribe una carta a su amigo y colega Ludwing Binswanger, en la que pone de manifiesto lo difícil de la superación de la pérdida. “Trabajo todo lo que puedo, y estoy agradecido por lo que tengo. Pero la pérdida de un hijo parece ser una lesión grave. Lo que se conoce como duelo probablemente durará mucho tiempo”. Y concluye: “Sabemos que el dolor agudo que sentimos después de una pérdida seguirá su curso, pero también permanecerá inconsolable y nunca encontraremos un sustituto. No importa lo que suceda, no importa lo que hagamos, el dolor siempre está ahí. Y así es como debería ser. Es la única forma de perpetuar un amor que no queremos abandonar” (Correspondencia 1873-1939; 421-422).

Puede leerse que la muerte de un hijo no es para Freud, una muerte “normal”, es decir aquella/s que acompañan normalmente la vida en una determinada cultura.

Hay en esa carta y en otros testimonios acerca de otras muertes acaecidas en los tiempos de su enfermedad y operación, que ya Freud -sin decirlo claramente en el texto de 1915- tal vez anunciado en sus otros textos, nunca puede rellenarse el hueco dejado por la pérdida.

III. 3- Con Lacan

Si bien no hay en su obra un trabajo en el que aborde estrictamente la temática del duelo, Jacques Lacan dedicó siete clases de su Seminario 6 “El deseo y su interpretación” -1959- al duelo en Hamlet y otras en el Seminario La Angustia (1962-63), además de distintos aportes que pueden hallarse en sus escritos.

En el Seminario 6 sitúa al duelo en referencia al falo y a la operación de la privación.

“...no puede sino sorprendernos el hecho de que por el sesgo del duelo veamos entrar en juego al objeto...Nos dicen que, si el duelo tiene lugar, se debe a una introyección del objeto perdido. Pero para que éste sea introyectado, tal vez haya un prerrequisito, a

saber, que esté constituido en calidad de objeto” (1959; 318). Entonces nos habla del duelo por un objeto en su condición fálica para el sujeto. En la clase del 22/04 Duelo y Deseo se interroga acerca de la incorporación del objeto perdido y de la especificidad del trabajo del duelo. “Por no estar articulada como es debido, la cuestión permanece en una vaguedad que explica la detención de toda especulación en la vía abierta por Freud acerca del duelo y de la melancolía” (1959, 371).

Se trata en el duelo de una pérdida verdadera, intolerable para el ser humano y que provoca un agujero en lo real. La dimensión intolerable, en sentido estricto, que se presenta a la experiencia humana no es la experiencia de nuestra propia muerte sino la de la muerte de otro, cuando es para nosotros un ser esencial. Semejante pérdida constituye una *Verwerfung*, un agujero, pero en lo real” (Ibidem, 371).

La pérdida presente en el duelo, conlleva un agujero en lo real, que reclama al campo significativo suturar esa falta. “Sólo podemos pagar ese significativo con nuestra carne y nuestra sangre. Es esencialmente el falo bajo el velo” (Ibidem, 371).

Lacan nos habla del agujero en lo real que es la privación. La muerte precipita una rotura en lo real que guarda con la psicosis una relación invertida.

No hay significativo capaz de nombrar la indefensión a la que es arrojado el deudo.

Y es por ello que prioriza los ritos funerarios como intentos simbólicos de saber hacer con la pérdida.

“Si, para con el muerto, aquel que acaba de desaparecer, no se han llevado a cabo los denominados ritos, surgen pues apariciones singulares (...) la aparición en primer plano de la tragedia Hamlet, de esa imagen que puede sobrecoger el alma de todos y de cada uno, a saber, el *ghost*, el fantasma” (Op.Cit, 372).

El significativo faltante solo se paga con un sacrificio, ritualizado o no. Se paga con el falo o se paga con la vida, como en Hamlet, a cuyo alrededor las muertes se suceden en cascada.

Al igual que Freud, Lacan liga el odio y la culpa al ofrecimiento sacrificial.

Tomando a Hamlet como ejemplo, dirá que la recomposición de la subjetividad en el duelo no es unívoca ni lineal.

En el Seminario 7 retoma a Freud al afirmar que “el trabajo del duelo se aplica a un objeto incorporado, a un objeto al cual, por una u otra razón, uno no le desea demasiado el bien. Ese ser amado al que damos tanta importancia en nuestro duelo, no solo lo alabamos, aunque más no fuese a causa de esa porquería que nos hizo al dejarnos.

Entonces, si incorporamos al padre para ser tan malvados con nosotros mismos, es quizá porque tenemos muchos reproches que hacerle a ese padre” (Lacan, 1959-60, p. 377).

Así, al igual que Freud, liga el odio a la culpa y al ofrecimiento sacrificial.

En el Seminario La Angustia afirma: “No estamos de duelo sino por alguien de quien podemos decirnos yo era su falta. Estamos de duelo por personas a quienes hemos tratado bien o mal y frente a las cuales no sabíamos que cumplíamos esa función de estar en el lugar de su falta. Lo que damos en el amor es, esencialmente, lo que no tenemos y, cuando lo que no tenemos vuelve a nosotros, hay por cierto regresión y al mismo tiempo revelación de en qué cosa hemos faltado a la persona para representar su falta”. “Sólo estamos de duelo por alguien de quien podemos decirnos Yo era su falta” (Lacan, 1963, p.155). Es decir que sólo es posible hacer el duelo por aquel cuya falta fuimos y cuyo deseo causamos.

O sea, no estamos de duelo por cualquier objeto ausente, sino por aquellos que eran soporte de la falta, de la castración en el sujeto, y por lo tanto, definían su lugar en el mundo.

Más adelante explica: Freud nos hace observar que el sujeto del duelo se enfrenta a una tarea que sería la de consumir una segunda vez la pérdida del objeto amado provocada por el accidente del destino. Y Dios sabe cuánto insiste con razón sobre el aspecto detallado, minucioso de todo lo que se ha vivido del vínculo con el objeto amado (362).

Resumiendo lo planteado hasta aquí puede destacarse que el duelo por la muerte de alguien esencial para el sujeto produce un agujero en lo real; la pérdida del ser querido está redoblada por un desamparo absoluto- Hilsflosigkeit-. Esa muerte vuelve al otro impotente para brindar respuestas.

Si la pérdida de aquel cuya falta fuimos produce un agujero en lo real, rompe la trama significativa, la escena fantasmática trastabilla, y el yo era su falta / el yo era su causa, se desploma. Para el deudo su causa es una causa perdida.

En el Seminario 10 Lacan articula el acting y el duelo. Revisa su cuadro establecido en torno al trípode freudiano de Inhibición, síntoma y angustia. “Lo que pondremos en el lugar del acting out es la función del duelo, ya que voy a proponerles [...] que reconozcan [...] en él una estructura fundamental de la constitución del deseo” (1964; 360).

Precisa así el riesgo del pasaje al acto ante la ruptura del marco fantasmático y la posible identificación con el objeto. Trance inevitable en la elaboración del duelo que

habrá que atravesar, no sin angustia, hacia la puerta de la subjetivación de la pérdida como falta en la estructura.

CAPÍTULO IV – DIÁLOGOS ENTRE TRAUMA Y DUELO

Este capítulo tiene como propósito articular los desarrollos plasmados en torno al trauma y al duelo. Si bien se trata de dos dimensiones distintas del agujero: el trauma es un agujero en lo simbólico, no cesa de no escribirse; el duelo es planteado como agujero en lo real -cesa de no escribirse-, el cruce entre trauma y duelo puede comenzar a vislumbrarse en aquellas pérdidas que muchas veces cobran el valor de traumáticas como en los duelos detenidos, o congelados que conllevan, en ocasiones y ante determinadas contingencias un arrasamiento subjetivo.

IV. 1- El trauma, lo real y el duelo

En la clase del 19/02/1974 del Seminario 21 Lacan sostiene que el trauma es *troumatisme* - neologismo conformado por *trou* (agujero) y *traumatisme* (traumatismo) -. (...) “todos sabemos porque todos inventamos un truco para llenar un agujero [*trou*] en lo Real. Allí donde no hay relación sexual, eso produce “traumatismo” [*troumatisme*]. Uno inventa. Uno inventa lo que puede, por supuesto. (Lacan, 1974, p. 102).

De tal forma, el autor ubica en ese agujero el sin sentido, el fuera del sentido del trauma, y a su vez al sin sentido que habita a todo ser hablante. Agujero con el que cada uno se ha encontrado y ha bordeado a su manera, apelando a sus propios recursos elaborativos a fin de dar una respuesta singular.

Ahora bien, ¿qué es lo Real?. “es una pregunta que no hay que formularse. En tanto ésta conviene a quien busca una verdad, mientras que lo real, tal como se presenta en la experiencia analítica, no se ajusta a este procedimiento” (Miller, 2008, p.9). Miller señala que la búsqueda de la verdad es la ilusión con la cual llega un analizante, la búsqueda de una verdad acerca del ser; pero esto cae en las redes del sentido. Pero en tanto, así lo ha enseñado Lacan, el psicoanálisis se orienta por lo real, (...) se trata menos que el analizante encuentre lo real, sino que lo real, más bien, lo alcanza a él (Miller, op.cit, p.16-17).

Lo real, entonces, se presenta escapando a toda significación, aquello que no es posible decir, que no se puede nombrar.

Al ser hablante le falta ese saber en lo real sobre el goce sexual. No cuenta con esa respuesta automática que sí tienen los animales por la vía del instinto. Por ello, debe encontrar respuestas particulares, con mayor o menor arte, para poner en juego el goce sexual. No hay relación sexual, no hay relación natural, calculada por la naturaleza, de lo que debe ser la relación entre los seres sexuados. El encuentro con ese goce sexual sin ese saber sobre el sexo es uno de los nombres del trauma.

El trauma es que no haya un objeto que sea ese para la pulsión; será por la vía del fantasma que podrá relacionarse al objeto. Es traumática la ausencia de saber sobre el sexo y el enigma en que esa ausencia deja al sujeto en tanto no hay respuesta. Cada uno debe buscarla.

Con ese real, la muerte, una pérdida, el trauma, el sexo, lo femenino, con eso cada quien debe arreglárselas.

Plasmado el trauma como aquello que hace agujero, sobre este modelo podría situarse al duelo, en tanto una pérdida también puede officar como un agujero en la vida de una persona, puede cavar un hoyo, al menos por un cierto tiempo. Puede hablarse de un encuentro con lo real bajo la forma de una pérdida, la cual confronta a la persona con un agujero que provoca la desestabilización de la homeostasis de la vida psíquica.

Acontecida una pérdida significativa para el sujeto, - y tal como Freud lo indica en *Duelo y Melancolía* una pérdida puede implicar a un “ser amado, o una abstracción equivalente: la patria la libertad, el ideal, etc.” (Freud, [1915] (1917), p, 2091) habrá que emprender el camino de elaboración de una ruptura, de un desequilibrio, que horada la vida del sujeto.

En las situaciones de duelo por la muerte de seres queridos el ser hablante es acechado por lo traumático; ante ese golpe, de lo real, la trama significativa que sostiene su escena del mundo y a su propia subjetividad, se desmarra. El entramado significativo rompe su encadenamiento, y el sujeto en duelo queda vaciado de significantes para enfrentar el agujero de la embestida traumática.

Así como puede establecerse un nivel de responsabilidad subjetiva en el trauma, en tanto el golpe de lo real es puro real, pero las secuelas son del sujeto (Soler, 2001; 151-52), en el duelo se requiere no sólo de una temporalidad sino de recursos simbólicos que pueden o no estar disponibles para su tramitación.

Ante aquello que cobra valor traumático para cada sujeto -por lo que no debemos olvidar la dimensión singular- el tiempo se detiene al no haber significativo posible para nombrarlo. Poder poner en palabras, nombrar eso que hace agujero y que horada la existencia del parletre, permite convertir lo traumático en recuerdo y evitar su fijación como puro real.

“Un sujeto en duelo sufre siempre un colapso traumático y queda expuesto a lo real. Su trama significativa se rompe y no hay inmediatas respuestas desde lo imaginario-simbólico, por eso un sujeto en duelo se queda muchas veces no sólo sin palabras, queda vacío. Y es importante trabajar en torno a esto la función subjetivante en el duelo”. (Elmiger, 2010, p. 19).

El duelo, agujero en lo real perturba el orden simbólico. Conmoción que conlleva una recomposición significativa en la estructura y posibilita, más que la sustitución del objeto la función del duelo que propicia otro posicionamiento del sujeto en relación al deseo.

No hay norma para la elaboración de ese agujero que presentifica la muerte de un ser querido. Ante la muerte el hombre está solo, y de alguna manera evoca, reverbera a la muerte propia.

En su texto “Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca”, Allouch plantea sus proposiciones acerca del duelo sobre la base de una férrea oposición a la noción de trabajo de duelo desarrollada por Freud. A la misma le contraponen la noción de acto, desarrollada por Lacan. Y le reprocha al creador del psicoanálisis haber reducido el duelo a un trabajo, en tanto existe un abismo entre trabajo y subjetivación de una pérdida.

“Que el duelo sea llevado a su estatuto de acto. El psicoanálisis tiende a reducir el duelo a un trabajo, pero hay un abismo entre trabajo y subjetivación de una pérdida. El acto es capaz de efectuar en el sujeto una pérdida sin compensación alguna, una pérdida a secas”. (Allouch, 2011, p.9).

Ante la ausencia de un rito, su actual salvajismo tiene como contrapartida que la muerte empuje al acto. Luego, esgrime que la consumación de ese acto implica un sacrificio.

“El deudo, efectúa su pérdida suplementándola con lo que llamaremos “un pequeño trozo de sí”; éste es el objeto propiamente dicho de ese sacrificio de duelo. Ese pequeño trozo ni de ti ni de mí, de sí; y por consiguiente, de ti y de mí pero en tanto que tú y yo siguen siendo, en sí, indistintos. (Ibídem, p. 10).

Puede leerse entonces que se necesita de una decisión del sujeto, un acto, que Allouch entiende a partir de su propia experiencia – la muerte de una hija- como una cesión sacrificial.

Ahora bien, ¿qué es “ese trozo de sí”, “ni de mí ni de ti”? Puede colegirse que, al ubicarse en el campo del deseo, cuyos tropiezos la clínica del duelo presenta, se halla articulado al objeto que lo causa, y que Lacan lee en la obra de Freud con el nombre de falo.

La función del falo, asoma entonces en medio del sufrimiento del duelo; de ahí que la erótica forme parte del título que Allouch dio a su ensayo.

Una de las consideraciones que este autor critica fuertemente en Freud se centra en el proceso normal del duelo que concluiría con la restitución ad integrum del objeto perdido.

Sin embargo, esta apreciación puede ser problematizada cuando tiempo después de la muerte de su hija, en la ya mencionada carta a Binswanger, sitúa la imposibilidad de hallar un sustituto.

Allí indica que algo puede ocupar enteramente el lugar de la pérdida, permaneciendo, no obstante, completamente distinto. Lo que se pone en juego es la posición libidinal del sujeto; la liberación de la fijación y la reinvestidura de un nuevo objeto.

Hay entonces algo incurable en la pérdida; de este modo se pone en cuestión el entendimiento del duelo como un proceso acabado.

El término subjetivación es usado por Lacan al referirse al otorgar significancia, a representar a nivel discursivo alguna verdad. En el tema que nos ocupa se vincularía a otorgar efecto de significación a una pérdida.

La subjetivación sólo puede lograrse por la apelación al significante, “para que algo se signifique es necesario que sea traducible en el lugar del Otro” (Lacan, 1961, p. clase 5 de abril). O sea, es necesario encontrar un lugar traducible en el Otro.

A diferencia de Freud para quien el duelo se transita en la intimidad, tanto Lacan como Allouch enfatizan la importancia de la dimensión ritualista de la muerte.

El duelo no puede acontecer solo en la intimidad, sino que requiere de un acto público. E incluso Allouch postula que frente a la ausencia de rituales sociales, la publicación de una obra puede constituirse como un camino para realizar el acto del duelo.

En esta misma línea, en su artículo La subjetivación del duelo en Freud y Lacan, María Elena Elmiger, se ocupa de desarrollar la siguiente hipótesis: la articulación de las esferas de lo público, lo privado y lo íntimo resultan imprescindibles para la función

subjetivante de los duelos. “(...) los discursos sociales, políticos, religiosos que refieren en cada tiempo a la muerte de las personas queridas – lo público. Los modos, las costumbres, estilos de duelar en la vida privada de cada época – lo privado – y la inscripción inconsciente de los mismos – lo íntimo”. (2010, p. 16).

En síntesis, la importancia de los ritos funerarios radica en que intentan nombrar algo, acto simbólico imprescindible para que lo que murió en lo real, muera en lo simbólico.

Contrariamente, nos encontramos transitando una época en la que la muerte pasa rápido, como inadvertida, reduciéndose al máximo las ceremonias vinculadas a la despedida del difunto, esta actitud renegatoria es propiciada por la subjetividad actual y colabora para que la pérdida no se inscriba como tal. época que Allouch llama “muerte a secas”, sin rito. Los duelos detenidos pueden ser su consecuencia lógica.

Llegamos entonces a circunscribir dos posiciones: por un lado, el duelo y el trabajo psíquico a realizar y por el otro, el duelo como acto, como función. Pero acaso, ¿es que pueden oponerse tan tajantemente?

La clínica atestigua a menudo sobre el encuentro con consultantes que llegan invadidos por altos montos de angustia, provocados por pérdidas que les toca o les ha tocado enfrentar. Inhibiciones, pasajes al acto o actings-out, acciones violentas contra sí mismos o contra otros, constituyen fenómenos que revelan muchas veces dificultades en el reconocimiento y subjetivación de los duelos.

A partir del recorrido realizado y de la literatura consultada podemos preguntarnos si no es necesario superar la dicotomía entre duelos normales y patológicos. No puede encontrarse ni en Freud ni en Lacan una correlación entre duelos “normales” y subjetivación, por un lado, y duelo “patológico” y desubjetivación por el otro.

“Un duelo subjetivado deja como saldo mayor pacificación de la subjetividad y los duelos desubjetivados dejan como saldo mayor pathos, más sufrimiento”. (Elmiger, op.cit. p.17).

Hemos planteado que Freud y Lacan sostienen que la muerte -paradigma de la pérdida- confronta al deudo con un agujero que puede perder sus barreras protectoras y chupar al deudo.

Las posibles formas de contornear dicho agujero y su concomitante angustia devienen la función del duelo.

Es entonces que basándose en ese encuentro con la angustia que Lacan plantea el acting-out como una de las respuestas más frecuentes a las pérdidas. La angustia deberá transmutar en dolor y así habrá algún camino posible para el duelo.

“Transformando la angustia en dolor (que ya es un borde) el duelo permitirá al sujeto encontrar una significación sobre su lugar en la relación con el objeto perdido, anudando lo público, lo privado y lo íntimo”. (Elmiger, Op. Cit; 10-11).

Todo duelo pone a prueba un duelo originario: la constitución del sujeto respecto del Otro y la pérdida de objeto que esa operación involucra. Duelo original que instaura las condiciones de posibilidad del sujeto de tramitar pérdidas futuras y relanzar la vía del deseo.

IV. 2 - De experiencias traumáticas, duelos congelados y melancolizados.

Se ha definido al trauma como un agujero en lo simbólico y a la pérdida del objeto como un agujero en lo real.

El trauma llama al sentido, en tanto se presenta como lo inasimilable, como lo indecible. Por su parte, hay pérdidas que pueden dejar al sujeto confrontado a un agujero traumático, y para cuyo tratamiento no siempre se encuentra muñido de recursos. Todo discurso se detiene ante el agujero real que supone la muerte. Vacío que se rehúsa a ser colmado; no hay palabras que logren cercarlo; real inaccesible.

Es relevante volver a situar que desde el psicoanálisis – freudiano y lacaniano- no es posible pensar en un trauma generalizado.

Si bien no puede desconocerse lo horrible de ciertos hechos colectivos que una sociedad pueda transitar – una guerra, una pandemia, la segregación o los delitos de lesa humanidad- , será siempre un acontecimiento en particular el que quede signado en su valor de traumático.

A partir de Más allá del principio del Placer lo traumático se vincula a la posición de desvalimiento del sujeto, en tanto éste queda sin recursos debido al ingreso en el aparato psíquico de grandes cantidades de excitación que rompen la protección antiestímulo. Falta la preparación que daría el pronte angustioso. El concepto de dolor estará, más que nunca, íntimamente vinculado con lo traumático. Y ahora lo traumático ya no será algo que dependa de un hecho contingente, sino que la sexualidad misma es traumática. Es decir, lo traumático es inherente al empuje pulsional.

Sin embargo, el concepto de trauma no aparece en Duelo y Melancolía. Esto ha sido señalado por Jean Allouch, quien se pregunta por qué Freud, a diferencia de Ferenczi, no pensó el duelo como un trauma. Seguidamente, se refiere a una carta que Ferenczi le escribe a Freud en 1912, pocos días después de la muerte de un hermano suyo, en la que expresa: "Querido señor profesor... Abreaccioné el duelo de mi hermano,

completamente, durante la evolución de su enfermedad, rica en esperanzas frustradas". (1995, p. 123).

Allouch plantea que si Ferenczi utiliza la palabra abreacción para referirse a la tramitación del duelo es porque está pensando a éste como un trauma, ya que en esa época conocía perfectamente los trabajos de Freud sobre el método catártico y la relación que éste establecía entre los conceptos de trauma y abreacción.

“Se hubiese podido situar así la temporalidad del duelo gracias a la del *après-coup* (consustancial a la noción de trauma), mientras que en la versión freudiana del duelo persiste la mayor vaguedad sobre el tiempo del duelo. También se hubiera podido circunscribir mejor de lo que se hizo la incidencia del erotismo en el duelo (...) se hubiera podido estudiar el duelo más en función de la libido de objeto, un poco menos en función de la libido narcisista (Ibídem. P. 124).

Acto seguido, sitúa que, en la elaboración de la segunda tópica, el trauma vuelve a intervenir de una manera decisiva como se lo conoce en la doctrina y pueda explicitarse otra relación con la muerte, trágica.

Leyendo entonces a *Duelo y Melancolía* con el giro dado en la obra freudiana a partir de 1920, surge la posibilidad de establecer una articulación entre trauma y duelo.

El efecto traumático que una pérdida produce, comporta para el sujeto la conmoción del universo simbólico y la realidad fantasmática.

La clínica psicoanalítica atestigua sobre una gama de variaciones en las respuestas del sujeto al duelo, por lo que no es posible sostener un duelo en términos de normalidad.

¿Cómo medir los tiempos de un sujeto a fin de poder establecer cuándo un duelo es normal y uno patológico? Dicha gama de matices rebate la idea del duelo como un trabajo pautado y ordenado, de tal modo que pueda pensarse como único.

Lejos de ello, cada pérdida confronta al sujeto a la dimensión de acontecimiento y a la encrucijada subjetiva respecto de qué lugar y qué inscripción ese sujeto podrá otorgarle en su psiquismo.

Todo duelo transita con una cuota mayor o menor de sufrimiento, de padecimiento. Tanto en el duelo normal como en el patológico circula el *pathos* (πάθος), vocablo griego que puede tomar distintas acepciones: sufrimiento, padecimiento, pasión. Utilizado por Lacan como la contracara del *logos*, la palabra). ¿Cabría pensar entonces, en un duelo sin *pathos*?

Y si bien esa operación termina, hay un resto incurable.

“Aunque sabemos que después de una pérdida así, el estado agudo de pena va aminorándose gradualmente, también nos damos cuenta de que continuaremos inconsolables y de que nunca encontraremos con qué rellenar adecuadamente el hueco, pues aún en el caso de que llegara a cubrirse totalmente, se habría convertido en algo distinto. Así debe ser. Es el único modo de perpetuar los amores a los que no deseamos renunciar” (Freud, Epistolario 1873-1931, 431).

Ese “algo distinto” hace que nuestros muertos se inscriban en nuestra matriz identificatoria, en los rasgos de carácter, en los silencios del ello, en nuestros síntomas, en las marcas del fantasma, y en el desfase de nuestro goce” (Gerez Ambertín, 2008, p. 112).

Hay un punto incurable en el duelo, en tanto que la falta no es sustituible, punto real imposible. En ese agujero real no pasible de ser colmado se aloja la dignidad misma del sujeto en duelo.

De igual modo, en un análisis no hay conclusión sin restos, no nos curamos del lenguaje, ni del masoquismo primordial, los fragmentos de agresión libre que son ineliminables.

“Un fragmento de agresión libre es el término fundamental del texto Análisis terminable e interminable para dar cuenta de lo irreductible pulsional en un análisis, más allá del Complejo de Castración. Fragmento de agresión libre, es la irrupción pulsional, lo que queda como no ligado por el representante psíquico” (Delgado, 2011; 2).

IV. 3- La Melancolía: el duelo imposible

Suele afirmarse que cuando Freud escribe Duelo y Melancolía lo hace para interrogar más a esta última que al duelo. A partir de compararla con un afecto normal – el duelo– plasma analogías y diferencias entre los aspectos estructurales y clínicos de ambos.

Para dar cuenta de la melancolía Freud eleva a primer plano las relaciones con el objeto de amor;

La melancolía se desencadena por una pérdida, pero con una particularidad: el sujeto no sabe qué perdió allí, abriendo así el camino a la imposibilidad de perder.

En su texto prínceps, caracteriza psíquicamente a la melancolía por un estado anímico profundamente doloroso, el cese del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de todas las funciones y la merma del amor propio.

“Esta última se traduce en reproches y acusaciones, de que el paciente se hace objeto a sí mismo, y puede llegar incluso a una delirante espera de castigo. (...) el duelo muestra

también estos caracteres, a excepción de uno solo; la perturbación del amor propio. (Freud, 1915 [1917] p. 2091-92).

Agrega que, en el duelo, el mundo aparece desierto y empobrecido ante los ojos del sujeto, mientras que en la melancolía, eso le ocurre al yo. El melancólico describe su yo como indigno de toda estimación, y moralmente condenable. Existen los autorreproches y espera la repulsa y el castigo. A diferencia del “remordimiento normal”, en el caso del melancólico se observa el deseo de comunicar a todos sus propios defectos, “como si en ese rebajamiento hallara una satisfacción” (Ibídem, p. 2093). Para explicar estos autorreproches Freud alude al componente hostil que caracterizaba la relación previa del sujeto con la persona amada.

Las nociones de identificación y narcisismo son tomadas por Freud para elucidar la subjetividad melancólica. A la altura de este escrito ya cuenta con la teoría del narcisismo.

El melancólico fracasa en la efectuación del trabajo de duelo ante la pérdida de la persona amada y reacciona identificándose con el objeto perdido y así reconstruirlo en su yo. “La sombra del objeto cayó así sobre el yo” (Ibídem, p. 2095). Esto permite la disociación amor-odio: por un lado conserva el amor por el objeto abandonado y por el otro, el odio se ensaña con el objeto sustitutivo reconstruido en el yo.

Ubica a la melancolía en oposición con la paranoia. En esta última el narcisismo exalta e infla al yo, la identificación narcisista del melancólico, implica una herida permanente abierta para la pérdida libidinal y vacía al yo hasta llegar a su empobrecimiento.

“El hecho de que Freud utilice el trabajo normal del duelo para la comprensión de los procesos melancólicos ha conducido frecuentemente a afirmar que en estos ocurre un duelo patológico, y es necesario reconocer que algunas expresiones de Freud en este texto autorizan esa denominación. Sin embargo, lo correcto es entender que en la melancolía el sujeto se ve incapacitado para realizar el trabajo de duelo y obtener sus frutos que consisten en desligarse del objeto perdido, y que más bien evita el duelo con el recurso de reconstruir el objeto en el yo” (Mazzuca, 2006, p.7).

La imposibilidad de realizar el duelo es una peculiaridad también hallable en otras formas de psicosis.

Freud advierte que la melancolía se presenta en múltiples formas clínicas, cuya síntesis en una unidad no parece comprobada; algunas se relacionan con afecciones más somáticas que psicógenas; y precisa que su elaboración se vincula a casos en los que se reconoce la naturaleza psicógena de la enfermedad.

El duelo considerado como patológico constituye una modalidad que no corresponde al campo de la psicosis, aunque sí presenta rasgos parecidos a la melancolía.

“(…) el concepto de duelo patológico es aplicable de una manera pertinente al duelo que Freud describe en este texto para las neurosis obsesivas” (Ibídem, p. 7). (El subrayado es mío).

Freud destaca la severidad y el sadismo de los ataques del superyó en la neurosis obsesiva, que permiten ubicar “algunas analogías con los procesos melancólicos, pero sin que se cumplan los procesos narcisistas propios de la melancolía” (Ibídem, p. 7). En la neurosis obsesiva, entonces, aunque patológico, hay duelo.

Cabe subrayar que, las dos referencias centrales de Lacan respecto de la melancolía son el Seminario 10 y Televisión. En el Seminario 10, esgrime que el melancólico se identifica con el objeto *a*, en su función de resto, de desecho. “A menos que se distinga el objeto *a* del *i(a)*, no podemos concebir la diferencia radical entre manía y melancolía” (Lacan, 1962-1963, p.362). No obstante, no deja de señalar una cara megalómana en el melancólico, ubicándose en el peor lugar- de resto- del mundo.

En la melancolía habría una separación absoluta entre el *i* () y el *a*, pasando a primer plano el *a* sin los velos narcisistas. Esta formulación permite colegir en la melancolía tanto la reversión de la libido al yo como la identificación al resto, donde el *a* no queda velado, “enmascarado por el *i(a)* del narcisismo” (Lacan, 1962-1963, p.363). Por otro lado, puede entenderse la lógica del suicidio melancólico, ya que pasa “a través [...] de su propia imagen” para luego “[...] atacarla” y “[...] alcanzar dentro de ella el objeto *a* que lo trasciende” (Lacan, 1962-1963, p.363).

En cuanto a la otra referencia, -Televisión-, la melancolía (y más específicamente la manía) se define en función del rechazo del inconsciente. “No es un significante lo que reaparece en lo real, sino lo que es rechazado del lenguaje, o sea, el plus-de-vida que lo simbólico marca con una mortificación” (Laurent, 1987, p.119).

IV- 4- Duelos melancolizados

Desde una psiquiatría pragmática y cuantitativa se establece un continuo entre depresión y melancolía. Los avances de la farmacología y sus efectos tienen consecuencias sobre la nosografía y sobre la concepción de la enfermedad; en el caso de la melancolía reduciéndola a “los trastornos así llamados del humor” (Soler, (1989 [1991], p. 33). Las enseñanzas de Lacan permiten abordar los estados afectivos- el humor, la tristeza, entre

otros- como consecuencias de la posición del sujeto. Y si bien Freud, nombra a la depresión, ésta no constituye una noción psicoanalítica.

“Se califica por ejemplo a la tristeza de depresión, cuando se le da el alma por soporte, o la tensión psicológica del filósofo Pierre Janet. Pero no es un estado de alma, es simplemente una falla moral (...) un pecado, lo que quiere decir una cobardía moral, que no cae en última instancia más que del pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura” (Lacan, 1970, p. 107). Se lee entonces, la inadecuación del término depresión, en tanto desde el punto de vista diagnóstico, los estados afectivos no son discriminativos.

En Televisión, Lacan habla de la tristeza como un “pecado” o “cobardía moral”, oponiéndolo al saber inconsciente, como saber que no se sabe que se sabe. Contrapone así, la tristeza al “saber alegre” como virtud, ubicando a este saber en la ética del bien-decir, en la virtud de reconocerse en el inconsciente, esto es, en la estructura. También, la tristeza se opone a la valentía, a la “valentía de poder soportar el mundo”.

Es importante situar que la tristeza no se condice con una estructura subjetiva en particular.

La práctica analítica puede dar cuenta de que muchos sujetos llegan a la consulta imbuidos en una enorme tristeza, desvitalizados, apesadumbrados. Y que al comenzar a escucharlos, en muchas ocasiones, es dable ubicar la falta de un trabajo de duelo; duelos asintóticos o congelados.

Lacan precisa en el Seminario 10, que llevamos luto y sentimos los efectos de la devaluación del duelo en la medida en que el objeto por el cual llevamos luto era, sin que lo supiéramos, aquello que nosotros habíamos construido como el soporte de nuestra castración. Entonces, la castración vuelve a nosotros. Asimismo, se pregunta a qué se debe la identificación que encontramos en el principio del duelo. Ese a objeto de la identificación es objeto de amor, en la medida en que es aquello que hace al amante amable haciéndolo sujeto de la falta. Por ende, por ser lo que ya no se tiene, puede encontrárselo por vía regresiva bajo la forma de identificación.

Tal como fue explicitado en la enseñanza de Lacan es preciso distinguir con claridad el objeto a del $i(a)$ a fin de poder concebir lo que Freud diferencia radicalmente entre melancolía y duelo.

El objeto a está habitualmente detrás del $i(a)$ del narcisismo; y éste está allí para que el a quede oculto. “(...) en el duelo, en las neurosis, la incorporación del objeto perdido bajo la forma de la identificación nos hace infelices, y nos hace infelices porque ese

objeto que incorporamos no es sólo amable. Tal parece que frente a él no sólo tenemos autorreproches, también tenemos reproches y quizás el más fuerte, el reproche de los reproches, es que nos puso en este mundo para vivir y morir (Chorne, 2009).

Se puede pensar que en la melancolización no sólo se pone en juego el objeto que no termina de perderse y de la ambivalencia amor-odio, sino de aquello que el sujeto perdería si se inscribe la pérdida del objeto; esto es, su goce.

CAPÍTULO V – TRAUMA Y DUELO EN EL MALESTAR EN LA CULTURA

Partimos de la siguiente afirmación: los psicoanalistas no pueden prescindir de interrogarse acerca de los horrores de la humanidad.

Lacan (1988) decía que el psicoanálisis no puede hacer la vista gruesa, sino que tiene que mantener una posición ética ante fenómenos de esta magnitud.

Este capítulo se propone conectar las categorías de trauma y duelo a partir de dos acontecimientos límite que tuvieron lugar en el siglo XX y que han dejado profundas huellas en más de una generación: la Shoah y el Terrorismo de Estado en la Argentina.

¿Qué tratamiento ofertarle a lo traumático cuando las experiencias vividas han sido devastadoras para el sujeto? ¿Qué caminos puede tomar el duelo cuando la certeza de la muerte no es tal?

V. 1- La Shoah. ¿Qué hacer con lo indecible?

La llamada Solución Final de la cuestión judía, plan que se propuso la exterminación de los judíos en Europa, aconteció en la Segunda Guerra Mundial.

En principio, es interesante referirnos a precisiones terminológicas en referencia a cómo nominar al plan nazi de exterminio judío. Holocausto “significa literalmente “todo quemado”, deriva del griego *holos* que significa todo y el verbo *kausso* que quiere decir quemar” (Peusner, I, 2015; 137/138). Se utilizaba tradicionalmente en referencia a los rituales del mundo antiguo en los que se quemaba un animal como ofrenda a Dios y se ofrecía como sacrificio para obtener el perdón divino por los pecados cometidos por el

grupo que realizaba la ceremonia. Es en este sentido, que Irene Peusner explica que el término holocausto aplicado al asesinato de los judíos por los nazis es inapropiado y se interroga respecto de su actualidad. Propone como más apropiado el término Shoah que significa en hebreo, catástrofe, destrucción. La elección de la palabra hebrea se relaciona con que más allá de los millones de asesinados no judíos, el pueblo judío fue el único designado para su exterminio total.

Fue Claude Lanzmann quien, en 1986, produce un film en el que entrevista no sólo a víctimas, sino a victimarios y a espectadores-testigos indiferentes confrontándolos con verdades sorprendentes para ambos interlocutores; Lanzmann llama Shoah a esta película produciendo así “un acto de nominación” (Op. Cit; 138).

La teoría racial sostenida por el nazismo tomaba como base la existencia del concepto de raza en la especie humana proponiendo su jerarquización, en cuyo vértice superior se encontraba la raza aria.

Asimismo, la lengua alemana se vio intervenida a los fines del régimen. “Se empleaban técnicas lingüísticas cuyos efectos posibilitaban el alejamiento del sujeto en relación a su acto. (...)”, por ejemplo, “eufemismos como “solución final” – exterminios de los judíos- o términos importados de la “bacteriología médica” para designar a las víctimas” (Op. Cit; 142).

El lenguaje contribuyó a justificar el social-darwinismo y dotó a las políticas de una aparente objetividad. Así, el lenguaje perdió su creatividad para convertirse en un instrumento político del Reich.

En su texto “Nuevos nombres del trauma”, Bejla Rubin de Goldman se interroga acerca de los cambios discursivos acontecidos a partir de las experiencias vividas por quienes habitaron los campos de concentración, en tanto se trató del atravesamiento de un límite y un anudado diferente en la vida, determinando así nuevas formas de hacer lazo o no entre los sujetos.

Según Imre Kertész, algún día, no demasiado lejano, se tomará conciencia de que Auschwitz es el acontecimiento traumático de la civilización occidental, el inicio de una nueva era (2002, 26).

Conocemos la importancia dada al lenguaje y al poder de la palabra en el campo del psicoanálisis desde sus inicios, dando legalidad a la condición de sujeto.

¿Qué acontece cuando no hay palabras o cuándo éstas ya nada más pueden decir?

“No hay poesía después de Auschwitz” enunció Theodor Adorno, en 1949.

Tal vez, de alguna forma, Adorno nos transmite que aún para los poetas, quienes portan esa mágica capacidad de comprender lo humano y ponerlo en palabras, ante el horror presentificado en la crueldad más extrema, la palabra queda arrasada cuando se desconoce al semejante en tanto tal, cuando no se reconoce al Otro como sujeto del deseo y la palabra, degradándolo a un mero objeto de desecho. Nos encontramos en el límite de lo indecible.

Son los testimonios de los sobrevivientes los que reflejan un punto contrario a la posibilidad de explicación, de interpretación, sino que tocan lo imposible.

“Se piensa al holocausto como una nueva categoría de trauma que merece ser estudiada para entender las nuevas modalidades de una clínica cambiante y poder ubicar la función del Otro para aprehender sus efectos en la constitución del sujeto, efectos de discurso y así poder pensar desde dónde debe operar el analista como desecho real de este nuevo discurso (Rubin de Goldman, 2003; 73).

Los efectos devastadores que la Shoah ha tenido para la humanidad, se han inscrito de manera indeleble en la cultura y aluden a marcas del desamparo en los sobrevivientes y sus descendientes, marcas que evidencian efectos de lo traumático y lo disruptivo ominoso.

En su reciente libro “Las islas. Un aporte a la teoría del trauma” (2022) Marcelo Barros expresa que la noción de trauma es inseparable de la memoria y del testimonio. Éste último, señala, no se resigna al despliegue de información ni a la enumeración de datos y circunstancias. La memoria es de linaje de construcción activa y no de mera reproducción.

Hay sucesos que sólo podrán abordarse a través de un esfuerzo de poesía, por mínimo que sea.

Bruno Bettelheim, psicoanalista austriaco, que sufrió en carne propia la experiencia traumática como prisionero en Dachau y Buchenwald, acuñó el concepto de “experiencia extrema” para referirse a la desintegración de la personalidad que sufren los internados en el lager. Se trata de una situación límite para la cual no hemos sido preparados, cuando se quiebra un orden naturalizado del mundo y los individuos deben adaptarse a un contexto extraño, redefiniendo sus identidades y sus relaciones con otros individuos y grupos.

Para Bettelheim, la experiencia del sobreviviente está enmarcada por una doble temporalidad. En primer lugar, el trauma originario, el momento de la detención y el internamiento, cuando se destruye, totalmente, la vida social del individuo, privándolo

de sus apoyos, la familia, los amigos, el núcleo social, al tiempo que lo coloca en un régimen de terror y degradación extremo que incluye la constante amenaza de muerte.

En segundo lugar, los efectos de ese trauma perduran, no terminan al ser liberados del campo. A su regreso, el deportado, encuentra enormes dificultades para relatar su experiencia y ponerla en el pasado, imposibilidades que persisten de por vida. Pero, además, se siente culpable por haberse salvado, por regresar del horror mientras que la mayoría no pudo. De alguna manera percibe que la razón por la que ha sobrevivido tiene que ver con alguna traición cometida o por haber claudicado moralmente.

Primo Levi, quien, sin duda, ha explorado profundamente las raíces de la culpa, afirma que el primer contacto con la realidad concentracionaria dinamitó los lazos de comunidad y solidaridad, incluso, en el micro grupo de referencia (Loriga, 2018 p. 105), (Levi, p.94) En condiciones límite, el prisionero además de sufrir el abuso, puede verse en la obligación de participar en la violencia contra otros, es decir, se comporta de una manera que él mismo no podría aprobar en condiciones normales.

“La Shoah, como laboratorio perverso acerca de la condición humana, nos puede enseñar algo también aquí. Nada como Auschwitz debería servir para cernir, en primer lugar, ese espacio de horror, de terror sin nombre del que hablaba Bion, y, en segundo lugar, para ponderar el lenguaje como herramienta a través de la cual acercarse a ese horror” (Horestein, 2011; 40).

Primo Levi ha diferenciado a los hundidos de los salvados dentro de los campos de concentración. Al encontrarse con alguien extremadamente silencioso, lo obligaba a poner en palabras su sufrimiento; construyendo con el lenguaje un puente hacia la vida en oposición a la pulsión de muerte.

Levi produjo una vasta obra literaria mediante la cual pudo escapar del olvido y el silencio, al testimoniar la experiencia de casi un año como prisionero en Monowitz-Auschwitz.

Es que el horror no tiene palabras, es impronunciable; la tragedia deja sin palabras a sus víctimas y testigos, contrariamente, los perpetradores, los cómplices y los verdugos, pactan el silencio. Testimoniar de su experiencia, para Levi, era una obligación moral, para que no se olvide, para que no se repita.

Agamben dirá que “el testigo testimonia de ordinario a favor de la verdad y de la justicia, que son las que prestan a sus palabras consistencia y plenitud” (2005: 34).

Para este autor, la palabra testigo hace referencia “al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de

ofrecer un testimonio sobre él [...] el superviviente tiene la vocación de la memoria, no puede no recordar” (2005: 15, 26), pues como dice el mismo Levi, los recuerdos de Auschwitz son más vívidos y detallados que cualquier otra cosa sucedida antes o después; de ellos conserva una memoria visual y auditiva que no sabe explicar.

Pero ¿cómo decir lo indecible?

Para decir no sólo es necesario un sujeto que consienta su decir, sino que constituya a Otro -inconsciente- en quien confiar.

Distintas formas del decir – el arte, la escritura, la palabra testimonial- pueden constituir intentos de elaborar un duelo, de cernir lo traumático, haciendo así pasar, tal como lo sostiene Kertész, lo indecible de esa barbarie.

V. 2- Efectos del Terrorismo de Estado en la Argentina.

Abordaremos algunos de los efectos subjetivos producto de la más oscura y siniestra etapa ocurrida en la Argentina: el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional, dictadura cívico - militar que tuvo lugar entre el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 y la entrega del poder a un gobierno constitucional en 1983.

Temática que permite establecer, nuevamente, intersecciones entre el trauma y el duelo, los duelos detenidos o congelados, entre lo singular y lo colectivo.

Por aquellos tiempos, en concordancia con otros países de Latinoamérica, y con metodologías locales particulares se implementó un plan estratégico y sistemático, en vías de instaurar una doctrina político-militar continental, la nominada Seguridad Nacional.

En nuestro país, la dictadura del '76 se inscribe como el más feroz de los golpes de Estado acaecidos, en tanto plan sistemático de exterminio que se llevó a cabo con una maquinaria de represión ilegal y clandestina. “Se puso en marcha un aparato que transitó ese circuito mortífero en nombre del bien-para-todos- erigiéndose sus exponentes en los dueños de la vida y de la muerte, en esa captura monstruosa del Otro al que Jacques Lacan alude en el Seminario 11 como el “Dios Oscuro” (Careaga, 2011;57).

A través de la persecución política, el secuestro y la desaparición de personas, la apropiación de niñas y niños, la creación de Centros Clandestinos de Detención, Tortura y Exterminio, de exilios forzosos, lograron instalar el terror generalizado en toda la sociedad a la vez que engendró un mecanismo de disciplinamiento.

Estos delitos de lesa humanidad, en el marco de una política de violación sistemática a los Derechos Humanos han sido judicialmente calificados como genocidio (Rozanski, 2006).

El Terrorismo de Estado inscribió una dimensión traumática en el conjunto de la sociedad afectando de forma directa e indirecta a varias generaciones. Fracturó los vínculos sociales que impactaron en la cotidianeidad de cada uno/a, como así también aquello que hace comunidad: la solidaridad. Se incrementó el desamparo, la indefensión, la congelación y clausura de los afectos y se sirvió del individualismo como escondite.

Desde los aportes freudianos sabemos que la única posibilidad de olvido es el recuerdo, en tanto éste constituye la condición que permite al aparato psíquico delimitar, circunscribir un pasado. Contrariamente, el trauma tiende a repetirse, sin cesar, en un presente eterno e ilimitado.

Se considera primordial el lazo entre memoria y trauma al poder establecer un paralelismo entre las operaciones que realiza el aparato psíquico singular y una comunidad; para Freud no hay diferencias entre los mecanismos individuales y los colectivos.

En este sentido, puede colegirse que el recuerdo, la memoria y la elaboración del duelo son operaciones con las que cuenta una cultura para tramitar “los nuevos nombres del trauma” (Rubin de Goldman, 2003), el horror, el terror y lo traumático que insiste, cada vez, con efectos actuales en nuestra población, a nivel colectivo y singular.

“Ubicamos al Terrorismo de Estado de 1976 como trauma en la cultura argentina por su violencia, horror y por haber constituido un atentado real, simbólico e imaginario contra la subjetividad singular y colectiva. La metodología represiva empleada intentó no dejar rastros, borrar los nombres, la historia, la vida, apuntó a hacer desaparecer toda marca y recuerdo, atentó contra la memoria, esto es, la identidad” (Merlín, 2018).

Transcurridos 46 años de aquel fatídico 24 de marzo de 1976, y a poco de cumplir 40 años de retorno a la democracia, los discursos negacionistas e incluso de denostación por el sistema democrático, -también empuñados en la voz de ciertos políticos-, vuelven imperioso su inserción en la agenda pública como modo de promover la reflexión sobre esta posición.

Los procesos vividos en las décadas de los años 70 y 80 indudablemente han dejado secuelas que se extienden no sólo en el plano subjetivo, sino político, económico, social y cultural.

Para el psicoanálisis, la memoria no es un saber añadido, (...) es el espacio mismo de la subjetividad. Se trata de algo vivo, que abre la dimensión del saber a esas huellas que quedaron inscriptas, como determinación del sujeto, es una “verdad histórica” que ni el sujeto ni la comunidad pueden olvidar” (Lo Giúdice, 2015; 131).

Es por ello fundamental que, a diferencia de otros países, la Argentina haya llevado a cabo paulatinamente, con avances y contramarchas, en su retorno democrático, Políticas Públicas que condujeron a hacer efectivos el derecho a la verdad, la justicia, a la identidad y a la reparación, posibilitando la reconstrucción de la memoria e identidad colectiva.

Recordar para no repetir, Memoria para evitar el retorno de lo traumático.

En consecuencia, tal como dice Jorge Alemán (2021) hay que continuar inventando “nuevos artefactos culturales de distinto tipo para que se hagan cargo de la transmisión de las lógicas de emancipación”.

V. 3 - Los duelos interrumpidos y la función del testimoniar.

En la experiencia analítica el encuentro con el horror es inevitable. Entendiendo el horror como un nombre de lo Real, y lo Real, como muerte y goce, ambos se elevan al modo de interrogantes que todo analizante se hace en torno a la relación que puede establecer con ellos.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando el horror, lo siniestro se instala de manera constante en la realidad, en la vida de las personas, siendo justamente la vida la que queda amenazada? Cuando el Otro, en nombre de algún ideal de pureza -como en el exterminio perpetrado

por el nazismo- o, en nombre del poder se construye al otro como enemigo instalándose el terror colectivo a fin de imponer un modelo de exclusión neoliberal – Terrorismo de Estado en la Argentina.?

¿Qué lugar para la decisión le queda a quienes se encuentran con ese destino, designio, como implacable, cuando no hay horizonte para el después? En principio, no hay respuesta más que singular.

“Hay algo profundamente enmascarado en la crítica de la historia que hemos vivido- el drama del nazismo, que presenta las formas más monstruosas y supuestamente superadas del holocausto. (...) ningún sentido de la historia...es capaz de dar cuenta de este resurgimiento mediante el cual se evidencia que son muy pocos los sujetos que

pueden no sucumbir, en una captura monstruosa, ante la ofrenda de un objeto de sacrificio a los dioses oscuros” (Lacan, 1964; 282).

Los condenados -entre el sufrimiento de la espera, la esperanza de la salvación o el anhelo de una muerte pronta- seguramente han experimentado el desamparo más absoluto.

El nazismo marcó un antes y un después en la historia de la humanidad. “(...) significó una ruptura en la repetición de la civilización, que fue más allá del racismo ordinario siendo lo novedoso un llamado a la ciencia y a la burocracia para cumplir sus fines, (...) que junto a la desmentida permitió una matanza inédita” (Bachrach, Lichtensztajn; 2002).

¿Cómo encontrar un nuevo sentido a la vida? ¿Qué sucede con el trabajo del duelo cuando no hay evidencia de la pérdida, cuando la muerte del ser querido no es una certeza?

La falta de ceremonias, aquellas que otorgan sentido a la existencia humana es descrita por el escritor y ensayista austriaco Jean Améry, internado en Auschwitz: “Auschwitz no ofrecía lugar para pensar en la Muerte, era el acto mismo de morir, careciente de toda referencia estética, incapaz de narrarse en una épica” (en Milmaniene, 1996, 138).

La muerte pierde su referencia simbólica, se pasa de un estado a otro sin marcas significantes que delimiten los tiempos y jerarquicen la vida por sobre la muerte.

Walter Benjamin observó los cambios en el sujeto producto de la Primera Guerra Mundial; cómo la gente volvía enmudecida de los campos de batalla.

“Con el silencio se inaugura una nueva categoría traumática. Un dolor establecido por la falta de discurso, por ende, de no lazo” (Goldman, 2003, p.148).

El silencio retorna como síntoma, lo sepultado sin cancelación simbólica discursiva retorna una y otra vez “tal como lo evidencian los frecuentes desgarramientos subjetivos en los que se debaten impotentes los sobrevivientes” (Milmaniene, Op.Cit; 142).

La función del duelo está vinculada a un acto simbólico, de nominación que instaura un sentido.

En distintas publicaciones, Ana María Careaga da cuenta de la contradicción que les generaba a los familiares de desaparecidos, dar por muerte a su ser querido, adviniendo la pregunta sobre su posibilidad de vida y de regreso. Tal como lo sostenía Freud el amor permanente por el objeto no se puede resignar en la medida en que el mismo objeto no se puede resignar.

Una de las estrategias utilizadas por los genocidas en la Argentina fue hacer desaparecer los cadáveres, -en Alemania, incinerarlos-, “gozando de una siniestra impunidad” (Delgado,2011;1) aspirando así a borrar las huellas de los más aberrantes crímenes cometidos e instalando lo peor para el sobreviviente: su muerte no terminaba de morir.

“El duelo queda así suspendido, se torna un duelo latente esperando un cuerpo que sitúe un rito en torno a esa muerte que, grabada en una piedra, en una placa, en un acta, se inscriba al mismo tiempo en la cultura” (Careaga, 2015; 64).

La muerte como acontecimiento requiere que sea señalada por los discursos a fin de permitir su inscripción en la subjetividad. Cuando eso no ocurre, el deudo es arrojado al peor de los desamparos. Por lo cual, es imprescindible que el Otro opere reconociendo la muerte, para que ésta pueda ser subjetivada posibilitando el duelo.

El trabajo clínico de asistencia y acompañamiento a víctimas de Terrorismo de Estado en Argentina (1976-1983), a cargo del Centro de Asistencia a víctimas de violaciones de Derechos Humanos “Dr. F. Ulloa”, ha verificado que el “sujeto llega (...) en una posición a veces extrema de desamparo y desborde” (Dobón, 2015, p.89). Dicha vulnerabilidad subjetiva no puede ser valorada sin contemplar otra dimensión de esa vulnerabilidad, la que se vincula al “estado de vulnerabilidad político-social, histórica, etc., determinado por las coordenadas del Terror en cada sujeto” (Ibidem, p.89).

Sabemos a partir de las enseñanzas de Freud, que el humano, en tanto ser hablante anida en su constitución subjetiva un estado de indefensión y desamparo originario, que se reactualiza ante las distintas contingencias y pérdidas suscitadas a lo largo de la vida.

En las personas que han experimentado la indefensión ante el terror, dado lo extremo de la situación traumática, el estado de devastación es aún peor, se trata de la “vulnerabilidad o desamparo a la segunda potencia” (Dobón, op.cit, p. 94).

La indefensión radical puede ser leída “más allá de la dialéctica amparo-desamparo ante la ausencia o no de otro protector, en tanto toca un punto de real intramitable por esa vía” (Ibidem, p. 94), con efectos de arrasamiento subjetivo y/o anonadamiento, quedando así sujetos al terror, al dolor y a la impunidad.

Freud ha explicitado que los traumas psíquicos pueden ser tramitados por vía de reacción -mediante la palabra, la acción, el llanto-; o bien mediante el procedimiento asociativo del pensar.

“Por el contrario lo siniestro, lo unheimlich, pertenece al orden de lo terrorífico, lo horrendo, lo que despierta angustia y horror. (...) todo lo siniestro es traumático, pero no todo lo traumático es siniestro” (Rousseaux, Santa Cruz, 2001, p. 158).

Es ahí, en lo siniestro donde el horror se presentifica. Lo *unheimlich*, es imposible de mediatizar, en tanto no hay palabras para nombrarlo, resiste a la simbolización.

¿Cómo hacer entonces con eso -el horror, lo ominoso-, que no encuentra forma de ser puesto en palabras?

Los testimonios de quienes han sido víctimas de delitos de lesa humanidad “sostienen un relato que es actual”, pero a su vez, “lo que se vuelve a producir en cada episodio testimonial, provoca actos nuevos. No quizás, en términos de repetición de un relato, pero sí en términos del acto subjetivo que implica y provoca” (Rousseaux, 2015, p. 149).

La tarea de “acompañar” a aquel que ha decidido testimoniar tiene la estructura de un discurso, en tanto quien testifica “hace pasar a lo social” lo vivido en la clandestinidad. Asimismo, la restauración de un Otro regulador – que puede encarnarse en Políticas Públicas activas que promuevan el tratamiento de los Derechos Humanos- como así también la posibilidad de prestar testimonio en el ámbito de la Justicia, puede facilitar a familiares y a sobrevivientes algún rodeo posible al agujero que implica haber transitado por vivencias sumamente traumáticas.

“(…) el acceso a la palabra de las víctimas de delitos de lesa humanidad requiere no sólo de una política estatal sino de una política del síntoma” (Dobón, 2015, 91). Una de los requisitos que el dispositivo de acompañamiento consideró sustancial es alojar al afectado en el pasaje de dar testimonio a ser un sujeto en la construcción y posterior asentimiento de su decir “como diferentes estados del síntoma” (Op.Cit, 91).

El asentimiento subjetivo implica la producción metafórica del sujeto en tanto un significante sustituye a otro con un plus de significación, o sea, representar a nivel del discurso alguna verdad en tanto sujeto dividido, carente y deseante. Produciendo una distancia desde donde enuncia lo dicho en sus relatos, podrá tramitar los excedentes del horror, del dolor a fin de lograr deslizar su fijeza.

“Desconocer, entonces, las especificidades de esta escucha, tiene consecuencias directas en la clínica, en la lectura de los síntomas del sujeto que escuchamos y de ellos preconceptos de los cuales partimos, sino logramos hacer lugar a la especificidad de la que trata este tema” (AA. VV, 2018).

Otorgarle voz al horror requerirá de un proceso de construcción singular. El sujeto se constituye en el discurso a partir de un recorte que logra producir. La palabra testimonial abre las puertas a la sustracción de ser víctima recobrando y reafirmando su nombre propio.

El acto de testimoniar podrá erigirse entonces como un ritual jurídico, al operar como herramienta simbólica - en el campo de lo público- tendiente a la restauración del lazo con el Otro, aniquilado por la acción del Terrorismo de Estado.

CAPÍTULO VI – PRESENTACIÓN DE UN CASO

VI. 1- Testimonio EOL- Variedades de la Incerteza. Oscar Ventura. ¹

Hay un final de análisis. Freud encuentra un tope, Lacan abre una posibilidad.

A través de su invención, el pase, posibilita un acercamiento a preguntas que no dejan de estar presentes en la comunidad analítica: qué es un analista, qué produce un análisis, dos momentos cronológica y lógicamente diferentes en el tiempo.

Es distinto el momento en que el sujeto finaliza su análisis de aquel en el que decide tomar a su cargo esa tarea. Por otra parte, en la demanda de pase a la Escuela el analizante ya no se autoriza de su analista, sino que da cuenta a Otro, ya no anuda la pareja analizante-analista sino analista-Escuela.

¹ Se destaca en cursiva las palabras de Oscar Ventura extraídas de su Testimonio Escrito

Como todo relato, el del pase, se constituye como intento de transmitir algo de lo imposible de una experiencia atravesada de principio a fin. Se requiere de una posición tercera pues no es confesión sino más bien escritura poética.

Tomaremos ahora algunos recortes del testimonio de Oscar Ventura, presentado en la Escuela en 2019, en el marco de la finalización de su período como AE, texto – escritura aportada por el director de esta tesis.

Marca su entrada al dispositivo del Pase con una certeza: la de haber concluido, no había más que decir ni al Otro ni a sí mismo, y hay resonancia de esa certeza en su cuerpo “*el eco lo hizo temblar*”. El pase se inscribe para él como una decisión de ofrecerle a los restos, a “*lo que nunca iba a poder decir*” ese tratamiento, una apuesta; uno de los tantos modos de hacer con esos trozos de real.

Y presenta los puntos cruciales a los que ha arribado como piezas sueltas.

Es que “en un psicoanálisis, todo lo que leemos -veámoslo así- converge en algo ilegible que circunscribimos, que ceñimos, que aislamos. Para obtenerlo, para llegar a eso, sin duda, hay que trabajar duro, es necesario haber llevado la lectura al límite” (Miller, 2013).

Ventura comienza la serie de “*flashes, de flechas*” por el duelo y su elaboración., duelo no concluido. Y transmite que “el duelo no es un neutralizador del deseo” y que la experiencia analítica le permitió verificar la articulación entre duelo y deseo. “*Es condición necesaria ofrecerle al duelo los espacios de agujero que representan. Es necesario para no caer en el cinismo y hacer de la inconsistencia algo lo más noble posible. Es alarmante verificar como las vicisitudes del duelo pretenden ser concluidas en la contemporaneidad*”.

Freud ha establecido la importancia de la noción “falta de objeto” en tanto motor de la relación del sujeto con los objetos del mundo. Tras la búsqueda de una satisfacción pasada son encontrados en un lugar diferente de aquel donde se los buscaba. La falta de objeto

Promueve la búsqueda y el encuentro con objetos sustitutos que velan la falta estructural.

Con su invención, el objeto *a*, Lacan excluye cualquier tentativa de asignarle un estatuto ontológico o sustancial al objeto. El objeto es el vacío, vacío que mueve al deseo en busca de objetos sustitutos. Todo objeto, entonces, es sustituto en tanto hace de soporte frente a lo que no hay en la estructura y sostiene una dialéctica del deseo.

De lo que se trata en el duelo, es de recuperar la función de la causa del deseo.

El desorden del sistema significativo producto de la pérdida, convoca a un trabajo de duelo para transmutar la falta en ausencia. Poder situar qué es lo que perdió el sujeto implica la posibilidad de construcción de un relato, de un texto que acoja el desorden y el dolor que irrumpe por la pérdida.

Justamente, Ventura ubica que, en su experiencia, el trabajo de duelo transita por poder separar lo que fue como objeto para el Otro, vaciando lo más posible el campo de la identificación, sostenida en su posición de dependencia del Otro para vivir, *“del Otro depende la vida”*.

Y continúa: *“Separar el objeto de la viscosidad a la que pueda estar sometido dignifica el duelo, porque permite restituir de la buena manera los rasgos del Otro, los que son del orden del lazo y del reconocimiento como Otro, de esta manera la tristeza no se vuelve puro Pathos”*.

El duelo es convocado producto de la pérdida del objeto que sostiene y hace de soporte no sólo al vacío estructural sino a la imagen especular y a la dialéctica del deseo.

La viscosidad de la libido deberemos atribuirla entonces al carácter narcisístico del objeto perdido, lo que lo muestra como insustituible, engaño que olvida la falta estructural.

La elaboración del duelo de ninguna manera puede ser pensada sin la historicidad. Se trata de transitar mediante el logos los acontecimientos y las contingencias que la vida nos ha deparado, en la relación con el objeto y que han dejado marcas en el psiquismo. Cada ser porta una sucesión de pérdidas que se inscriben en el tiempo, y que a partir de un encuentro entre dos -analizante y analista- hará posible un orden nuevo. Historicidad de las pérdidas constitutivas del sujeto.

La función del duelo orienta el trabajo del recorrido significativo y la producción de un resto: la incompletud del campo significativo. La función señala la falta. No hay función sin trabajo, pues lo simbólico produce y recrea la falta estructural. No puede oponerse entonces trabajo a función; ambos hacen del duelo un recorrido que va de la pérdida a la falta y del dolor al deseo.

Otro de las piezas sueltas de las que Oscar Ventura ofrece en su testimonio se enlaza a la política no sólo a la del psicoanálisis sino a la de la política en general. Tema que interesa sobremanera en el desarrollo de esta tesis y que se aborda en la primera parte de este capítulo. Es que, en los oscuros tiempos del genocidio acaecido en Argentina, una frase inscribe en su cuerpo una impronta de militancia: *“aparición con vida”*.

“Una frase condensa la cuestión: “aparición con vida”, eso determinó el cauce de una posición política, no solo tocaba las coordenadas más primarias de mi fantasma, sino

también que en aquel análisis y en los otros pude entender que la política era, en mi caso la lucha misma por la vida, la mía. Y eso era demasiado tal vez. Porque era yo mismo el que se identificaba a los bebés nacidos en los centros de detención clandestinos o muertos por abortos provocados bajo el cautiverio. Después eso se volvió ideología, más bien difusa. Y si bien al final del que sería el último análisis, la ideología fue tocada brutalmente en su vertiente imaginaria, eso no impide captar la dimensión profunda de lo que significa el desencadenamiento de la pulsión de muerte”.

De este modo, nos transmite que ha podido delimitar la pregnancia de ciertos significantes en su adolescencia en tanto había establecido una relación fantasmática con la política. Pudo cernir un exceso: la militancia política involucraba la lucha por su propia vida. La ideología en su vertiente imaginaria pudo ser conmovida en su último análisis. Y refiere que eso imprimió una de las causas por las que encarna el deseo del analista: que la deriva de la pulsión de muerte no arrastre todo lo viviente.

Es con la caída de las identificaciones, junto al des-ser del analista y la pérdida del objeto que sostenía lo ilusorio del fantasma, donde el sujeto constituye una nueva forma de habitar la vida.

Por último, haremos referencia a otras de sus piezas sueltas. *“La memoria, la letra y la escritura son un nudo para mí, un nudo de tres, el principio borromeo mismo”.* Siendo el discurso analítico el que anuda esas cuestiones.

Distingue entre la memoria como huella, vehiculizada por el Otro que tiene como destino la repetición significativa, de la memoria que se escribe como acontecimiento del cuerpo como respuesta ante lo imposible de decir y que puede captarse en el desenlace de un análisis. *“Se trata de una memoria que escribe otra cosa a partir del impacto de la lengua sobre el cuerpo”.* *“Desmemoriarse de la buena manera es una brújula para dar lugar a la sorpresa de la lengua, para objetar, hasta donde se pueda, la insistencia de la pulsión de muerte”.*

Y finalmente aporta un sueño, en realidad, da una vuelta más sobre un sueño ya relatado en otros testimonios.

“Y entonces despierto, más bien sorprendido, sin angustia, después de un momento de anonadamiento el pensamiento produce una sola operación; descompone el significante sueco, en su-eco. Una carcajada intempestiva toma el cuerpo entero, como cuando en algunos momentos de mi infancia una palabra extraña, sin significación ninguna precipitaba, al ser dicha, un ataque de risa, de esos que no se pueden detener y que dejan al cuerpo ligero, preparado para la contingencia de la vida”.

“Creo que la brújula más apasionante es lo que el sueño destila como indecible, es allí donde el corte, esa forma privilegiada del acto analítico puede producir un aislamiento, una resonancia, tal vez aislar una letra que el sueño inventa”.

Transmisión “apasionante” respecto de aquello que se desprende, que ya no llama a la significación, punto de discontinuidad con lo simbólico, fuera de sentido. Efecto de agujero.

“El psicoanálisis, en suma, no es más que cortocircuito que pasa por el sentido – sentido como copulación del lenguaje, asiento allí el inconsciente, con nuestro cuerpo” (Lacan, 1976; 120)

Y *“bajo la égida de una escritura que desplaza el campo del ser al campo de la letra”*, Oscar Ventura decide detenerse.

V1. 2- Escritura, testimonio y pase

En su testimonio de pase titulado “Relato”, Ana Lucía Lutterbach Holk refiere que existen dos términos en latín para designar testimonio: el primero, Testis, que significa en su origen aquel que se sitúa como tercero entre dos partes en un litigio, y el segundo, Superstes, que designa aquel que vivió algo, atravesó de punta a punta un acontecimiento y puede, por lo tanto, testimoniarlo.

Agamben, en quien encuentra esta indicación, al referirse al testimonio de los sobrevivientes de los campos de concentración, resalta que el verdadero testimonio vale esencialmente por aquello que le falta, o sea, porta en su centro un “intestimoniabile”.

Los verdaderos “testimonios”, los “testimonios integrales”, serían los que no existen, pues tocan el fondo, no sobreviven, los llamados “tragados”.

El relato del pase se aproxima a la segunda acepción, dice Lutterbach Holk, intento de transmisión de algo de lo imposible de una experiencia atravesada de punta a punta. Pero a su vez, guarda una relación con el primer significado, ya que es precisa una cierta posición tercera, no es diario íntimo ni una confesión, aproximándose entonces a la escritura poética.

Al fundar su Escuela, Lacan instituye al pase como dispositivo fundamental, esperando que los analistas se responsabilicen por el avance del psicoanálisis y por la formalización de la clínica. Y agrega que una Escuela es lo que se hace, cada vez, presente en acto al enlazarse análisis, teoría y práctica. Cada uno, al intentar decir de qué se sirvió para hacer el propio análisis, puede formular una manera singular de apropiarse de los conceptos de su clínica.

El pase no es salida, dice Miller, contrariamente es “un modo de arreglárselas. No salir de, sino arreglárselas con. Es un arte, es decir, un artificio” (2013; 49).

Lejos de establecer una analogía entre los testimonios de las víctimas que han vivido delitos de lesa humanidad y el testimonio del pase luego de un análisis, podría establecerse un posible encuentro entre ambos en referencia al concepto de escritura y lo indecible.

En principio, puede situarse que en el recorrido analítico se trata de poder producir una reducción extrema; no se cuenta todo en un análisis. Se da testimonio de la lógica de un fantasma, de la inercia de un goce, de su atravesamiento, y de la persistencia de restos.

La dimensión de lo imposible y de lo incurable se suelta de todo ideal.

Dice Mauricio Tarrab: “testimoniar es volver a tejer una red sobre el abismo radical, y esa red no está exenta de ser una nueva ficción inevitable. Quizás un testimonio del pase no sea sino eso: una trama nueva que cuenta los encuentros con lo real tal como un análisis permitió contornearlos, vivirlos y leerlos”.

El pase, entonces, puede ser considerado un escrito que porta algo de lo intestimoniabile. Siguiendo a Agamben, vale por aquello que le falta.

Se trata de atravesar las huellas de la experiencia traumática, llevando al límite al lenguaje.

Desde una lectura psicoanalítica, el acto de prestar testimonio implica el reencuentro con lo indecible, y, por lo tanto, una reconstrucción nunca idéntica a lo acontecido, concierne a la producción de nuevas significaciones.

“(…) toda ética se liga a una estética, que podemos nombrar como el velo necesario ante el horror. El vacío que bordeamos con palabras para intentar suturar lo imposible de nombrar, hace que debemos detenernos frente a eso.

Sin embargo, “no podemos empujar a un sujeto a nombrarlo todo a cualquier precio. Si bien este es un axioma válido para orientarse en el trabajo terapéutico, esta prudencia cobra un estatuto singular en la clínica atravesada por los derechos humanos en el trabajo con sobrevivientes y, en particular, en lo tocante al problema del testimonio” (Rousseaux, 2009; 33).

Aun cuando se pretenda decir todo, testificar acerca de todo lo vivido y/o de lo que se ha visto y se sabe, no todo podrá ser dicho, algo nunca cesará de no escribirse.

Asimismo, es importante poder ubicar lo silenciado por decisión del sujeto, cuando, por ejemplo, no encuentra Otro que consienta en oír su testimonio.

Ritvo señala el precario equilibrio que existe en el análisis entre las palabras que no se pronuncian, y designan entonces un espanto inextinguible (como en el caso de los desaparecidos) y el silencio debido y necesario, siempre en riesgo de ser anegado con palabras (1995; 129).

Haciendo uso de la escritura, límite entre lo real y lo simbólico, que bordea un agujero, algunos sobrevivientes de la Shoa han intentado cifrar el horror, evitando que “la memoria se les haga insoportable” (Semprún, 2001).

“El escrito, entonces, es como la marca que horada la piedra para que su inscripción haga memoria y alivie al testigo de seguir soportando la mudez de todos sus deudos. Se talla en cada letra la inscripción del Nombre, Uno por Uno y es éste un homenaje público para que una comunidad reciba y ponga cuerpo en el asiento de la letra, la recoja, así como cuando el poeta (...) nos conmueve en la entrega del poema que recita (...) (Rubin de Goldman, 2003;159).

Al igual que un analizante, “el sobreviviente confrontado con el límite del otro y con el suyo propio, se autoriza a un saber y lo hace pasar dado que conlleva un real aunque no haya atravesado ninguna experiencia analítica”. (Rubin de Goldman, 2003;41).

Para concluir, en uno y otro caso, es el sujeto el que va reescribiendo su historia, dejando atrás la repetición inútil, tejiendo nuevas tramas, pero no sin restos.

VI. 3- Escribir...Volver a la vida

Retomamos ahora la pregunta ya planteada respecto a cómo han logrado sobrevivir, o más precisamente, “volver a la vida”, aquellos que han atravesado una experiencia límite.

“¿Cómo puede uno comunicar mediante la interlocución el terror de no estar destinado ya a nada o a nadie? (Lyotard).

Tanto del testimonio de las víctimas del Terrorismo de Estado en la Argentina como del de los sobrevivientes de la Shoah puede extraerse una enseñanza.

Lo traumático nos contacta con la palabra suspendida, lo imposible de pasar por el lenguaje. “la extrañeza que invade al testigo del relato que emana de sí mismo implica la confrontación de una verdad íntima que se torna extranjera para quien la porta y es

enunciable en tanto verdad-extraña, ya que en tanto “mi verdad” se torna imposible” (Rousseaux; 2018).

El arte, en sus distintas formas de expresión, colabora en hacer visible aquello que no se quiere ver: el horror, el vacío, la nada. Pone en evidencia lo real, lo que no puede decirse.

No obstante, se requiere prudencia.

Sabemos que, para el psicoanálisis, lo traumático es aquello que retorna, insiste, y no se vincula tanto con el hecho en sí, sino con la imposibilidad de nombrarlo.

El problema de la verdad se relaciona con quien la enuncia. Por lo tanto, no se trata tanto de lo que el testigo enuncia de su verdad sino de cómo esa verdad habla. El testigo es hablado por su verdad, pues el intento de transmitir la experiencia insondable a través del lenguaje es siempre fallido (Rousseaux, 2018).

Hubo quienes encontraron en la escritura la fuente para construir otra narración.

La escritura, límite entre lo real y lo simbólico, bordeando lo real imposible de recubrir puede constituirse en una apuesta válida para que el sujeto recobre su humanidad al salir de la posición de objeto, cifra de goce mortífero.

Si nos detenemos en las diferencias que caracterizan a la escritura y el habla podemos situar que el testimonio puede leerse como efecto de una escritura que deja marcas en el cuerpo, marcas de aquello que ha sido dicho. Escritura de las marcas singulares, que hace lugar a lo real, fuera de sentido, que se muestra sin explicar sentido alguno.

El testimonio instituye un derecho a decir y a construir otra temporalidad frente a una comunidad que encuadre y quiera saber, que pueda acoger el testimonio de ese real, de tanto horror.

Ahora bien: el acto de tomar la palabra, de hacerla texto, toca la intimidad del sujeto colocándolo en un borde entre apaciguamiento y reactivación de la memoria. Sabemos que olvidar para recordar es el trabajo de la memoria.

Siguiendo a Agamben, el testimonio cobra valor esencialmente por lo que falta, por lo que se vuelve intestimoniabile. Y será a partir del encuentro con eso indecible que el sujeto podrá producir nuevas significaciones. Mediante el desencuentro entre los hechos acaecidos y la verdad del sujeto, el trabajo de ficción y escritura pondrá en juego el cruce entre lo íntimo y lo éxtimo.

Asimismo, el testimonio puede advenir como una operación que diluye la posibilidad de quedar coagulado en el nombre de “sobreviviente”, que evita su revictimización encontrando así un nuevo nombre para la vida. Tal es el caso de Jack Fuchs,

sobreviviente polaco de los campos de Auschwitz y Dachau. Por un lado, testimonia a casi cuarenta años de haber finalizado la guerra; por otro, a medida que avanza en su testimonio el relato es construido en tercera persona, como modo de amenguar el dolor y a fin de que el tiempo se haga pasado. A lo largo del relato, va cambiando sus nombres, de “sobreviviente” a “testigo” para posteriormente nombrarse como “pensador”. Es un modo de volver a pensar los acontecimientos, - no se trata de entenderlos dado que están fuera de toda comprensión y lógica humana-, de ir construyendo otra historia, fuera de la repetición.

Como lo ha explicitado Agamben el sujeto del testimonio testimonia acerca de una desubjetivación.

“Dar testimonio es en cierto modo escribir un texto, en el cual nos encontraremos siempre con un resto inenarrable para escribir y para transmitir. Al dar testimonio el sujeto reescribe su historia, la reinventa” (Rousseaux, F; 2008; p. 26). Le permite reinventarse como sujeto.

Pasar de la voz pasiva a la activa, prestar testimonio a fin de que se haga justicia posibilita ser protagonista de la historia otorgándole un sentido nuevo, diferente.

“Aparecer no es una búsqueda anacrónica ni persistir en un enganche con la nostalgia. Es reconstruir nuestra identidad como pueblo” (Daleo, Graciela, 2008; 72).

Testimoniar acerca de una experiencia límite es encontrarse con lo imposible de ser transmitido, pero decidir hacerlo es bordear y elaborar cada vez la experiencia inefable. Pero bien, aun sirviéndose de la escritura, del testimonio o de alguna otra vía, los desenlaces varían.

Imre Kertész se interroga respecto a qué lo diferencia de otros que también escribieron pero que luego se suicidaron (Paul Celan, Primo Levi), hipotetizando que lo que salvó su vida fue haber salido de un infierno como el nazismo, y teniendo que soportar otro (el comunismo) hasta la caída del muro en 1989. Con un nuevo mal resignifica su pasado y resiste, estando esta vez advertido. Piensa que el holocausto nos tendría que invitar a repensar el concepto de trauma.

Por su parte, Jorge Semprún relata en su última obra “L’écriture ou la vie” cómo requirió de un largo tiempo para volver a sentirse vivo luego de ser liberado por los aliados del campo de concentración de Buchenwald. Poniendo en disyunción la escritura o la vida el hecho de escribir lo confrontaría con lo real impropio del martirio vivido. Transcurrieron muchos años hasta que, en su novela, al darle voz a un personaje, descubre que ese personaje es él mismo, así da su testimonio.

El arte como artificio entra en el campo de concentración. “La literatura me ha acompañado siempre, aunque no termine por ser escritura. La experiencia fundamental en relación con esto se dio en el campo de concentración”. “La poesía te permite el contacto con la humanidad, con la historia. No hay una memoria veraz sin una reestructuración artística del recordar”. (Semprún, Entrevista Inédita; p.61).

Consentir a escribir es confrontarse con ese dolor impropio. Justamente, Semprún escribe en otro idioma al materno, traducción de sí mismo, permitiendo que en parte pueda separarse de lo vivido y transformarlo en acontecimiento.

La escritura le posibilita anudarse de otro modo; hace obra, alivia el cuerpo de goce convirtiendo el testimonio en objeto artístico; el anclaje en la letra es otro modo de anudar goce y cuerpo.

Semprún sostiene que la razón más sólida para no suicidarse fue la de no haberse doblegado y que para quienes lo hicieron “la memoria se le hizo insostenible”.

Atravesar la experiencia de la escritura como acontecimiento permite pasar lo vivido a otra dimensión, es otra vuelta, es la salida del horror.

Podemos concluir situando que tanto el sobreviviente, como el artista, como el analizante que ha llegado al fin de la experiencia analítica, pueda enlazarse a la vida de otro modo, en tanto se han confrontado con ese agujero indecible que es el trauma. Ahí, el sujeto se sabe finito, tendrá que saber hacer con la existencia de un vacío, estofa de lo real y de la estructura. Esa falla entonces es tanto del Otro como del sujeto.

CONCLUSIÓN

El objetivo general de esta tesis ha sido examinar las concepciones de trauma y duelo en la obra de Freud y de Lacan, a fin de establecer enlaces posibles, ubicar también sus diferencias, tomando como pregunta orientadora el devenir de los duelos detenidos o congelados en su vinculación con lo traumático.

La práctica analítica da cuenta de fenómenos del orden de una escenificación o mostración – enfermedades, impulsiones, actuaciones- cuando el duelo se ve obstaculizado, como un intento fallido de inscribir lo traumático de la pérdida.

De esta forma se problematizó la clásica bifurcación entre duelo normal y patológico, priorizando la noción de subjetivación / desubjetivación de la pérdida. Así, puede

emparentarse mayor pathos en los duelos desubjetivados mientras que un duelo subjetivado implica una mayor pacificación.

Desde el punto de vista freudiano, la muerte nos confronta con un estado de desvalimiento, de indefensión; con el vacío de la inexistencia del Otro tal como lo propondrá Lacan. El encuentro con la angustia será inevitable, la misma deberá transmutarse en dolor y en duelo haciendo posible un camino hacia la subjetivación de la pérdida. Por eso, Lacan ubica al acting-out como una de las respuestas posibles en las inmediaciones de las pérdidas -dado el encuentro con la angustia-. Y destacará la importancia de las ceremonias, de los rituales y de los tiempos del duelo. De esta forma, el duelo deberá efectuarse en una singular articulación de lo intrapsíquico con el lazo social; un enlace entre lo íntimo y lo público que haga posible, no la sustitución sino la subjetivación de una pérdida irrecuperable.

Para adentrarnos en las especificidades de los duelos detenidos se tomó como paradigma la muerte de los seres queridos – no estamos de duelo sino por aquel cuya falta fuimos - y a nivel del malestar en la cultura, los efectos subjetivos del Terrorismo de Estado en la Argentina. En primera instancia, se consideró importante hacer referencia a la Shoah, y a la enseñanza que de ella puede extraerse: punto de ruptura para la humanidad en tanto acontecimiento traumático, metáfora radical del horror y del Mal cuyas consecuencias y efectos aún perduran.

Asimismo, el Testimonio de Pase presentado por Oscar Ventura bajo el modo de piezas sueltas, permitió iluminar la clínica del duelo, destacando la solidaridad que puede establecerse entre el deseo y el duelo.

Por otra parte, este testimonio de pase y la lectura realizada sobre los testimonios de sobrevivientes de la Shoah y las producciones teóricas de diferentes autores referidas a los efectos subjetivos del Terrorismo de Estado en la Argentina, vuelven a enlazar trauma y duelo. La pregunta sobre el acontecer del duelo en situaciones de verdadero arrasamiento subjetivo – singular y colectivo- como las descritas, encontró una respuesta en la escritura testimonial como tratamiento posible del horror y de lo indecible.

¿Qué razones fundamentan poner a dialogar al trauma y al duelo?

Principalmente, porque el encuentro con la muerte, con lo que cobra valor traumático para cada hablante se instala como temática ineludible en los análisis personales.

Desde el inicio hay pérdida. El duelo, entonces, es parte de la vida. Y en ella acontecen duelos que cobran el carácter de traumáticos.

La incidencia de la época actual contribuye a acallar y obstaculizar los tiempos del duelo; el siglo que transitamos se muestra contrario a los semblantes que se necesitan para velar lo real, desestimando los ritos y las ceremonias que permiten despedirnos de nuestros muertos y posibilitar así el duelo.

Excluido entonces el tratamiento de lo real por la vía lo simbólico, aquel retorna bajo su cara más horrorosa y feroz.

Todo duelo obstaculizado, detenido o congelado eterniza el dolor.

En algunas ocasiones, un duelo puede ser la puerta de entrada a un análisis, otras pueden irrumpir en el desarrollo de la cura abriéndose un tiempo para su elaboración, y otras veces, emerge como un duelo detenido. El analista ocupará el lugar de causa a fin de producir o precipitar el trabajo de duelo.

Pero también, un duelo puede resolverse solo, sin necesitar un espacio analítico.

No hay entonces un trabajo de duelo pautado, ordenado, de tal modo que pueda pensarse como único.

Se subrayó la diferencia entre el trauma estructural y los eventos traumáticos.

Lacan retomó el trauma freudiano como un hecho de estructura, el traumatismo de la lengua, la mortificación del viviente por el lenguaje con las consecuentes marcas de goce en el cuerpo.

Dicho traumatismo no se inscribe de una vez, de un solo golpe. Será en la contingencia de los acontecimientos traumáticos que la vida nos presente, donde se jugará la partida; siendo singular la respuesta del hablante ser al traumatismo de la lengua.

Freud nos ha dado una concepción de duelo centrada en la pérdida simbólica. Lacan ofrece otra perspectiva, al pensarlo como una pérdida en lo real. El agujero producido por la pérdida constituye una forclusión en lo real.

Sobre este modelo, la consideración del duelo como un agujero en lo real, puede pensarse al trauma, en tanto éste también hace agujero. A través del trou-matisme trauma y duelo puedan anudarse; sexualidad y muerte dos nombres del agujero en lo real.

La confrontación con lo real de la pérdida produce una huella de afecto que es la angustia. La trama significativa se desordena, y no hay cómo enfrentar el agujero de la embestida traumática. El deseo cae, por lo que la tramitación del duelo implicará la subjetivación de la pérdida, la recomposición del mundo fantasmático y la recuperación del deseo.

Freud planteó al duelo como un trabajo de elaboración mientras que Lacan y Allouch lo teorizaron asociado al concepto de acto. Estas posiciones plantean por un lado al duelo como un proceso que requiere de una temporalidad para su elaboración y por otro, el duelo como corte en el tiempo, implica un acto, instaurando así algo nuevo.

Hemos situado que, en su crítica taxativa a Freud, Allouch sostendrá que el objeto de duelo es insustituible; lo que se pierde no es sólo un objeto de la realidad sino la relación que el deudo sostenía con ese objeto. Allí donde Freud concibe la aceptación de una pérdida significativa vía comprobación de la inexistencia del objeto, realizada progresivamente por la conciencia al servicio del principio de realidad, Jean Allouch contrapone el sacrificio de un “trozo de sí” que redobla en acto la pérdida del objeto.

En este sentido, todo muerto es en principio un desaparecido, que convoca a la subjetivación de su pérdida para cernir el lugar que ocupaba en el duelo -he ahí el trabajo de duelo- poder cederlo, lo cual conlleva un acto de renuncia.

Tal como lo estableciera Lacan, el duelo no puede darse sólo en la intimidad, el duelo culmina con un acto público. Incluso, Allouch afirma que, ante la ausencia de rituales sociales, la publicación de una obra podría constituirse como una vía para realizar el acto de duelo.

Si el Otro social reconoce el duelo, se contribuye a tramitar de mejor modo -en lo privado- la ausencia, la pérdida. Los rituales toman el lugar de sostén para el sujeto que queda desencausado. Lo público aporta así un marco en el armado de un sistema simbólico- imaginario que permite transitar las vicisitudes íntimas de dicho duelo.

Hemos interrogado la elaboración del duelo en los casos de desaparición forzada de personas ocurridos en nuestro país. Tal como sitúa Fabiana Rousseaux, dichos delitos generan una actualidad permanente de lo afectado incluyendo a la humanidad en su conjunto.

El proceso de duelo en esos casos requiere una exigencia de trabajo que implique el pasaje de la categoría de desaparecido a la de muerto. Si no se cuenta con la certeza de la muerte, permanece el agujero -que no puede ser significado- de la desaparición. Entonces el duelo queda a la espera de algún tipo de sanción subjetiva que le dé lugar. Tal como lo planteó Freud hay un duelo que no logra realizarse. Sin embargo, se trata en la particularidad de estos casos de otro estatuto del duelo, un duelo en una posición tercera respecto a la díada normal / patológico, lo que diversos autores han llamado duelo suspendido o coagulado.

Será esencial entonces la función del Otro social -Estado- reconociendo y sancionando el genocidio cometido y plasmando políticas reparatorias que devuelvan la dignidad y un efecto subjetivante a las personas afectadas y a sus familiares. De igual modo, será central el lugar otorgado a los testimonios de sobrevivientes; la función llevada a cabo por profesionales que se desempeñan en el espacio estatal -jurídico y de salud mental- dan cuenta de haber acompañado a quienes están dispuestos a brindar su testimonio en los juicios; pasaje a lo social del horror vivido, enlazando de otro modo al Estado y al proceso judicial correspondiente.

La pregunta sobre el final del duelo ha surgido a lo largo de esta investigación como así también respecto de la diferencia entre trabajo de duelo y función del duelo. ¿Una se opone a la otra o ambas se complementan?

El duelo es llamado a partir de la pérdida de un objeto que sostenía y hacía las veces de soporte al vacío estructural, a la imagen especular y a la dialéctica del deseo.

La viscosidad de la libido puede atribuirse al carácter narcisístico del objeto perdido, por tanto, de carácter insustituible, engaño que olvida la falta estructural. Ésta no es simplemente un agujero, sino que además produce una operatoria, conlleva una función. Que la falta opere en la estructura da cuenta de que hay movilidad libidinal entre los objetos y el yo, lo que determina la serie de objetos sustitutos en la vida de un sujeto. Porque hay movilidad libidinal se supone la existencia de un vacío que sostiene la estructura. Es porque hay deseo que suponemos la operatoria lógica de una falta.

Habrá entonces distintos tiempos lógicos en el proceso de desasimiento libidinal.

Un primer tiempo de vacilación fantasmática, conmoción del sistema imaginario-simbólico. Freud señala que la primera respuesta es la renuencia a aceptarla. La clínica lo ilustra con la aparición de acting-out apresurando el rearmamiento de una escena sin el recorrido de elaboración necesario de la pérdida. El segundo tiempo, se vincula al trabajo de simbolización que conlleva un gasto importante de energía, investidura y tiempo. Se trata de un recorrido que distancia el objeto del ideal tornándolo sustituible.

El detenimiento o los tropiezos en esta instancia hace que un duelo revista características propias de la melancolía. Tiempo melancólico del duelo.

En ciertas formas melancolizadas puede avizorarse en relación a la muerte una actitud de espera, de tiempo detenido, siendo incluso la muerte propia anhelada como una esperada liberación.

El último tiempo se vincula a la consumación por segunda vez de la pérdida. Cada pérdida confronta al sujeto a la dimensión de acontecimiento y a la encrucijada subjetiva respecto de qué lugar y qué inscripción ese sujeto podrá otorgarle en su psiquismo. Este movimiento permite que los lazos con el objeto perdido se modifiquen, la libido vuelve al yo y la falta al sujeto, reanudándose así la dialéctica del deseo. Subjetivación de la pérdida.

Al proponer que el trabajo de duelo finaliza, aparentemente, con la sustitución de un objeto por otro, Freud es centro de fuertes críticas. No obstante, hemos señalado que, remitiéndonos al intercambio epistolar con Binswanger, Freud da cuenta de lo contrario: expresa que alguien puede ocupar enteramente el lugar de la pérdida, permaneciendo, no obstante, completamente distinto.

La función del duelo orienta el trabajo del recorrido significativo a producir un resto: la incompletud del campo significativo. La función señala la falta. Pero a su vez no hay función sin trabajo. Lo simbólico produce y recrea la falta estructural. Entonces, trabajo y función permiten establecer una trayectoria que va de la pérdida a la falta y del dolor al deseo.

Podemos concluir sosteniendo que trauma y duelo se conectan pues se tratan de procesos de ligadura y desligadura que debe realizar el psiquismo ante lo disruptivo de la pérdida.

El síntoma será un modo de respuesta al trauma. El duelo podrá encontrar cierta resolución, pero no todo duelo concluye ni concluye todo, algo resta, queda sin reabsorberse, se trata del “incurable luto”.

Entonces, tanto en el duelo como en el trauma, hay restos, restos que no cesan de no escribirse.

ANEXOS

Testimonio EOL- Agosto de 2019. ²

Variedades de la Incerteza.

Oscar Ventura

Estoy atravesando el tramo final de mi ejercicio de AE, es la recta final, no se si advendrá alguna curva imprevista, haré un testimonio final en la ELP.

En el próximo setiembre se cumplirán los tres años. Dentro de un mes exactamente. Así que esta será la última vez que tendré la oportunidad de testimoniar en la EOL, de intervenir como AE. Es entonces el último de una serie de tres testimonios que he

² Testimonio cedido por el Dr. Osvaldo Delgado.

realizado aquí en Buenos Aires y debo confesarles que para mí es un orgullo y una satisfacción haber podido realizar esta serie, en mi ciudad y también en mi Escuela. Agradezco profundamente que la EOL y sus comisiones del pase me hayan permitido estas oportunidades. Estas escansiones anuales han significado para mí en cada oportunidad una *aufhebung* que ha relanzado mi trabajo de AE, me han empujado a continuar con la elaboración en este tiempo del *ultrapase*. Seguramente después llegará el tiempo de comprender de que destino ofrecerle al trabajo de estos tres años. Será el momento de seguir poniendo a prueba esta relación tan dificultosa, tan sintomática que tengo con la escritura. Y si sigo este hilo puedo decir que desde un cierto punto de vista, ahora retroactivamente, que la apuesta de articular pase y escritura me ha permitido, hasta cierto punto, desplazar el imperativo: tienes que escribir a escribir sin la urgencia apremiante de la mirada y la voz del Otro, a sorprenderme de la relación que uno puede establecer con el territorio de la escritura y de la letra.

Aunque debo decir también que el entusiasmo de este tiempo, no está exento de cierto vértigo que me acompaña siempre que uno se precipita sobre el momento de concluir. Cuando la inminencia del acto exige a la letra su formalización.

Entre al dispositivo del pase con una certeza, la única probablemente que tuve en el transcurso de mis análisis, la de no tener ninguna duda de que había concluido, de que el tiempo de la experiencia se había agotado. De que como decimos coloquialmente no había nada más que decir ni al Otro ni a uno mismo, el cuerpo habitó ese momento, el eco lo hizo temblar. Entonces pensé que no había más continuidad lógica posible que la de hacer algo con lo que nunca iba a poder decir, con todos esos restos que ahí estaban. -Es una pena que los restos no se pierdan para siempre, sabemos con mucha precisión que retornan, lo verifica la experiencia clínica en términos generales- Decidí hacer el pase, ofrecerle a los restos ese tratamiento. No es el único posible, hay una pluralidad de formas de hacer con eso de la buena manera. Para mí esa era la apuesta, la que más me seducía.

Si me pregunto por qué, creo que puedo esbozar una respuesta. Sabía que algo funcionaba en mí, funcionaba de la buena manera digamos y que algo había concluido y algo había también caído irremediabilmente, sin embargo, ignoraba el funcionamiento de todo eso, la lógica que escribía. Y sobre todo porque los restos solían golpearme la cabeza intempestivamente. Se me imponía una formalización. Y se me imponía transmitirla, fue muy breve en mi caso el período entre concluir las

sesiones y demandar la entrada en el dispositivo. Para mí el momento más crucial de la experiencia del pase fue el encuentro con los pasadores, la impronta de una primera formalización que determina muchas cosas. En este sentido la nominación pasa a un segundo plano, es heredera, por decirlo así, del encuentro con los pasadores. Y tanto el sí como el no quedan suspendidos, en cierto sentido relativizados, se inscriben, o por lo menos yo los escribo del lado de la contingencia, del momento, del Kairos. Siempre fui de la idea y la sigo sosteniendo que el pase es una operación lógica que existía antes que Lacan la formalizase, forma parte del análisis, de todos los análisis, se haga o no se haga el pase. Podemos amplificar esto en el debate.

Decía que una sola certeza tuve que fue la del desenlace, la del momento de concluir. Lo que vino después, los testimonios, las enseñanzas, la metonimia de los viajes, las interlocuciones, las lenguas... más bien amplificaron el campo de las incertezas, de las incertidumbres, porque cada vez que uno escribe un testimonio o una enseñanza verifica que hay algo que no cesa de no escribirse, que no existe una teleología, que los restos descompletan cada vez el sueño de una supuesta armonía. Nos queda la eternidad para volvernos armónicos.

Eso no impide que en este pequeño escabel que a uno le ofrece la Escuela, desde aquí mismo, trate de producir un forzamiento, que le siga otorgando a la palabra la posibilidad de una torsión más. Para ver qué cosa va haciendo uno con esos trozos de real.

Voy a intentar hacer una reducción de las cuestiones que para mí son las cruciales, tratar de transmitir los puntos a los que he podido arribar hasta el momento, los presento como piezas sueltas. En primer lugar, voy a decir algo sobre el duelo y su elaboración. Y Algo también me gustaría puntuar sobre la memoria la letra y la escritura, también un breve comentario sobre la política. Y concluir sobre los sueños. Es un programa de trabajo sin duda, pero no se asusten, los presentaré como flashes, como flechas, en un esfuerzo de síntesis. Seguramente encontraré más adelante el momento de amplificarlos.

En el transcurso de este tiempo, una serie de acontecimientos se inscribieron en mi subjetividad de diferente manera. La contingencia quiso que en este período de tiempo como AE, me sorprendiera la experiencia de la orfandad. Que se produjo en un lapso más o menos breve de tiempo. La orfandad es una de las formas en que a uno se le impone la inexistencia del Otro.

En primer lugar, entonces el duelo. Un duelo que sigue su curso y que desplazó una parte de la libido hacía ese trabajo como decía Freud, siempre difícil y nunca concluido del todo.

Pude verificar en este tiempo que el duelo y el deseo pueden ser solidarios. Porque al tiempo que una dosis importante de libido era consumida por el trabajo de duelo, un acto, una apuesta despertaba el deseo, en un sentido amplio. El duelo no es un neutralizador del deseo. Más bien duelo y deseo se articulan, el análisis en mi caso esclareció esa articulación. Entre otras cosas la elección de presentar mi candidatura a la presidencia de la Escuela fue un acto en el que se escribía un deseo y una curiosidad; la de poder poner a prueba el pase y la política del Psicoanálisis en un momento de bajón. ¿Porque no? me preguntaba en los prolegómenos de la decisión.

En el tiempo de esa decisión pude despejar algo de lo que estoy advertido, el fin de análisis produce un efecto, si puedo decirlo así, de estar advertidos, forma parte del funcionamiento. Advertido en esta ocasión de lo que en los procesos de duelo implican las defensas maniacas. Forman parte del trabajo de duelo y pueden formar parte de la solución a condición que no se escriban bajo la égida de la negación, es condición necesaria ofrecerle al duelo los espacios de agujero que representan. Es necesario para no caer en el cinismo y hacer de la inconsistencia algo lo más noble posible. Es alarmante verificar como las vicisitudes del duelo pretenden ser forcluidas en la contemporaneidad.

Debemos a a la clínica kleiniana, por lo menos la parte que más cercana se mantuvo de la clínica de Freud, una teoría rigurosa del duelo. Pero con la enseñanza de Lacan, llegamos al punto clave de lo que es la relación con el objeto puesto en juego en el duelo. No se trata tanto de lo que se perdió como tal, sino mas bien de lo que uno era como objeto en el deseo del Otro que se pierde, que se nos va irremediamente. Y este es un punto crucial, porque implica una operación sobre el campo de la identificación y el del deseo. Es el trabajo de la inscripción de una pérdida, pero en esa pérdida lo que está implicado de una manera radical es el sujeto mismo.

En mi experiencia puedo decir que el trabajo de duelo transita por poder separar con la mayor precisión posible, el objeto que yo era para el Otro, es decir vaciar todo lo que se pueda el campo de la identificación que estaba sostenido en una posición del tipo: del Otro depende la vida, para poder aislar al Otro en su alteridad radical. Y esto me permite avanzar en la elaboración.

Separar el objeto de la viscosidad a la que pueda estar sometido dignifica el duelo, porque permite restituir de la buena manera los rasgos del Otro, los que son del orden del lazo y del reconocimiento como Otro, de esta manera la tristeza no se vuelve puro Pathos. El Otro en su calidad de sujeto, con su singularidad, con sus síntomas, con sus alegrías y sus pesares, sea como sea el modo filial de como lo escribe la constelación, ese Otro que Lacan encarno a veces en la madre por ejemplo, en última instancia, no tiene nada que ver con el Uno, un agujero se dibuja entre el Uno y el Otro.

Bien, me parecía importante poder ubicar esta cuestión clínica porque es una brújula también para las curas que uno dirige, calibrar la posibilidad de producir la máxima diferencia posible en los procesos de duelo. Hasta el punto en que un sujeto este dispuesto consentir a eso. Dejo entonces la cuestión del duelo en este punto.

Quisiera ahora articular una pequeña reflexión sobre la política. Hemos atravesados turbulencias, y no deja de haber réplicas respecto a la cuestión de la política. A la del Psicoanálisis y a la política en general.

¿Cuál es para mi en este momento el punto al que pude llegar respecto a esta cuestión? Me habían invitado en Milano a hacer un testimonio, una noche del pase sobre los AE en la época de Zadig. Acepté la apuesta, como siempre sin saber del todo lo que uno acepta. Pero puedo ubicar un pequeño relámpago que me permitió, en principio llegar a un acuerdo conmigo mismo. Mi relación con la política se establece a partir de las coordenadas de mi fantasma. Del efecto que tuvieron algunos significantes en mi adolescencia temprana.

Este momento al que me refiero concierne a mi experiencia mientras se consumaba el genocidio ocurrido en Argentina. Fue el relato, fragmentado por la dictadura de las madres y las abuelas de la plaza de mayo lo que escribió en el cuerpo una impronta de militancia. Esto ocurría justamente en el momento de empezar y transitar mi primer análisis, a los 14 años. Una frase condensa la cuestión: “aparición con vida”, eso determinó el cauce de una posición política, no solo tocaba las coordenadas más primarias de mi fantasma, sino también que en aquel análisis y en los otros pude entender que la política era, en mi caso la lucha misma por la vida, la mía. Y eso era demasiado tal vez. Porque era yo mismo el que se identificaba a los bebés nacidos en los centros de detención clandestinos o muertos por abortos provocados bajo el cautiverio. Después eso se volvió ideología, más bien difusa. Y si bien al final del que sería el último análisis, la ideología fue tocada brutalmente en su vertiente imaginaria, eso no impide captar la dimensión profunda de lo que significa el desencadenamiento

de la pulsión de muerte. Lo que se vehiculiza en el lazo social, cuando un principio de identidad, cuando un Significante Amo pretende inscribirse sin división ninguna. Objetar eso, ir a contrapelo de eso. Objetar el todo de una manera radical es la razón política más ética que he conocido. Y creo que vale la pena sostenerse allí. Toma eso diferentes nombres en la contemporaneidad, se trata de ofrecerle a la política, hasta donde podamos, la implacable lupa del discurso analítico, su doctrina radicalmente antitotalitaria.

Y si puedo nombrar, una de las causas por la que se inscribe en mí el deseo del analista es esta. Una manera que encontré, de poner el cuerpo a trabajar para objetar, para tratar de lograr que la deriva de la pulsión de muerte no arrastre todo lo viviente, lo humano, en el sentido más primario del término.

Bien, voy, como se dice en España a cambiar de tercio, la metáfora evoca un cambio abrupto, aunque éxtimo al fin y al cabo.

La memoria la letra y la escritura son un nudo para mí, un nudo de tres, el principio borromeo mismo. Es decir un lío de redondeles de cuerdas. Sin embargo, sin ser un experto en topología puedo intuir que ese nudo va formalizándose al mismo que tiempo que se extiende y muta de forma. El punto que anuda estas cuestiones es el discurso, el discurso analítico para ser precisos. El permite ofrecerle al nudo una consistencia que aunque siempre es transitoria, sin embargo encuentra también modos diversos de sostenerse.

Hace un par de semanas en Bruselas ninguna articulación pude encontrar entre el cerebro y el inconsciente, efectivamente, nada en común hallaba para testimoniar bajo el título que nos convocaba.

Sin embargo, a partir de mi experiencia pude, en un pequeño flash, decir algo sobre esa función que tanto interesa a las ciencias del cerebro que es la memoria y su modo de inscripción. En mi caso, desde muy temprano la memoria constituyó un obstáculo, se inscribió en mi subjetividad de forma insidiosa. El sintagma un niño memorioso se convirtió en la voz de un Amo. Y fue la buena forma del olvido la solución que encontré para objetar lo insoportable de una memoria empeñada en recordar el traumatismo, en repetir bajo formas diversas su insistencia. No se trató de recordar, sino más bien de encontrar la fórmula de cómo olvidar. Fue al fin y al cabo un esfuerzo por contradecir eso que la memoria inscribe como pathos.

Es evidente que nos esforzamos en alcanzar el lenguaje por la vía de la escritura, de la escritura que podemos hacer de la experiencia de un análisis. Pero la escritura al fin y

al cabo solo nos ofrece algo en relación a las matemáticas, en donde operamos por medio de la lógica formal. Es decir por procesos de extracción de un cierto número de cosas y que las definimos como axiomas. Y lo que se extrae de esta manera son letras. Y esas letras que extraemos no permiten escribir una memoria. Justamente porque, en sentido estricto, no hay memoria de un Psicoanálisis que pueda escribirse en ningún soporte material. En la experiencia de un análisis todo se apoya sobre una metáfora. Y esa metáfora que construimos nada dice de hecho que sea válida.

Uno imagina que la memoria sería algo que se imprime, una huella que activaría su funcionamiento. Y es verdad, inclusive lo avala la tradición freudiana, que la memoria tiene su costado de huella. Pero la memoria como huella está destinada a la repetición por la vía del significante, escribe un algoritmo, la memoria en este registro habla para sí, produce un bucle que la repliega sobre sí misma.

Pero no obstante el desenlace de un análisis, su conclusión, nos permite también captar otra relación con la memoria que la desplaza de la verdad formalizada al acontecimiento del cuerpo como respuesta a lo imposible de decir.

Pienso que es lícito para desactivar hasta donde se puede el pathos de la repetición, oponer a una memoria vehiculizada por el \$ y por el Otro. Una memoria que inscribe otra cosa a partir del impacto de la lengua sobre el cuerpo. Es seguro que ambas funcionan articuladas, pero siempre hasta cierto punto. Del lado del Otro tenemos las huellas, las escansiones sobre las cuales se construye un relato, pero sobre un fondo que siempre se fuga. Y en ese tránsito, en algún momento las huellas se pierden, sin duda este es un momento inquietante y al mismo tiempo fecundo de la experiencia clínica. Y es en este territorio sin huellas que nos orienten donde se puede verificar que el acto de hablar es sin memoria ninguna. Porque lo que está en juego no son los significantes del Otro, sino los agujeros pulsionales que la única memoria que escriben son los impactos del goce en el cuerpo y eso no tiene traducción posible.

Al hablar, en el forzamiento mismo de la palabra que implica la experiencia analítica uno crea la propia lengua que lo habita, no hay universal que resista a eso. Tal como lo recuerda Jacques Alain Miller *lo más fundamental de la lengua consiste en que se crea al hablar*³. Y podemos agregar que lo que orienta al sujeto son esos agujeros pulsátiles que al final hace que los cuerpos hablen y se orienten bajo experiencias sin representación ninguna.

3 El ultimísimo Lacan, Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alain Miller, Ed. Paidós. Buenos Aires 2014.

Y lo que puedo verificar, a partir de lo que para mí fue la experiencia del olvido como solución a la tiranía de mi memoria, es que la memoria es radicalmente incierta, inclusive un obstáculo para la práctica del Psicoanálisis. Desmemoriarse de la buena manera es una brújula para dar lugar a la sorpresa de la lengua, para objetar, hasta donde se pueda, la insistencia de la pulsión de muerte.

Por último, me quiero detener en el territorio de los sueños. La lectura de Borges para mí siempre es una brújula. Y para hablar de los sueños, del momento en que me encuentro en relación al uso que puedo hacer del sueño y en esta ocasión me inspire en uno de los diecisiete haiku que Borges escribe en la Cifra, es un pequeño relámpago que dice:

La ociosa espada
sueña con sus batallas
Otro es mi sueño.

Jorge Luis Borges.⁴

Vuelvo sobre un sueño ya relatado en otros testimonios. Una vuelta mas doy sobre el. La escena sucede en las alturas, en los bordes de la barandilla de un balcón. Una figura sin forma salta por encima de mí y se precipita al vacío. El impacto produce un ruido seco, fulminante y fugaz, después el silencio. Me precipito por las escaleras, angustiado sin duda. Sin embargo, esa angustia no precipita el despertar, ella habita dentro del sueño. Y me acompaña hasta el lugar mismo de la caída, me invade la curiosidad de saber quién se ha tirado, que ha caído. Un círculo de personas esta alrededor de algo que no puedo ver, irremediamente velado y unas pocas palabras conducen el sueño a su conclusión. Quien es pregunto, una voz anónima me responde: es sueco.

Y entonces despierto, más bien sorprendido, sin angustia, después de un momento de anonadamiento el pensamiento produce una sola operación; descompone el significante sueco, en su-eco. Una carcajada intempestiva toma el cuerpo entero, como cuando en algunos momentos de mi infancia una palabra extraña, sin

4 Jorge Luis Borges, "Diecisiete haiku" apartado IV La cifra (1981) Tomo IV, Pag. 236. Círculo de Lectores. 1993. Barcelona. España.

significación ninguna precipitaba, al ser dicha, un ataque de risa, de esos que no se pueden detener y que dejan al cuerpo ligero, preparado para la contingencia de la vida.

Así me fui despertando, con la compañía de este humor, a la vez que las representaciones cotidianas comenzaban a estructurar el mundo más allá de las sábanas que envuelven el territorio de los sueños. Y abandone el sueño, deje al extraño sueco entre las sábanas y deje también el eco al que el pensamiento pretendía otorgarle sentido, probablemente para seguir soñando. No lo se, solo pude verificar que algo se había desprendido, algo había caído. Y no había nada mas que decir. Le otorgué a este sueño un valor conclusivo.

¿Por qué? Podría seguramente haber esgrimido una proliferación de razones que tal vez habitan en el contenido mismo del sueño, siempre fui proclive a bucear en los misterios oníricos, era casi una obligación, una especie de tiranía. Habría podido quizás, siguiendo el legado freudiano otorgarle a este sueño una condensación de todo el pathos que me habita. Freud pensaba que algunos sueños condensaban toda la estructura lógica de la neurosis. Pero no lo hice, en todos estos años de ejercicio de AE que ya van concluyendo y por lo menos hasta ahora, no volví a darle significaciones a un sueño, ni como el analizante que soy, ni en la praxis que cada día me ata a ese sillón en el que trato de sorprenderme, cada vez, con el torbellino de palabras que escucho. Sueños incluidos.

En el campo de la práctica, es el analizante el que a veces suele decir algo sobre el sueño, es verdad que el relato del sueño es ya una interpretación. Y en la clínica hacemos un uso de eso. Pero creo que la brújula más apasionante es lo que el sueño destila como indecible, es allí donde creo que el corte, esa forma privilegiada del acto analítico puede producir un aislamiento, una resonancia, tal vez aislar una letra que el sueño inventa.

Me vuelvo a preguntar sobre mis sueño ¿Porque entonces? la primera cuestión en la que pienso, es el enorme hastío y el aburrimiento que me invade cuando al despertar, después de soñar intento saber que quiere decir el sueño soñado. Ayer mismo soñé, la noche anterior a escribir este texto, soñé con dos perros que por alguna razón me amenazaban, algo inquietante había en esa imagen que se escribía en ese lapso entre el sueño y la vigilia en el que se pone en juego despertar o el retornar a dormir, nunca se sabe... Y en esta ocasión volví a dejar, una vez más a los perros del sentido entre las sábanas, ya arrugadas por los sueños que en ellas duermen.

Porque conclusivo me vuelvo a interrogar. Tal vez porque los sueños no tienen ningún destino que se escriba más allá del cuerpo que los sueña. Quizás porque los sueños, sueños son, como lo argumenta el poeta. O tal vez porque el despertar solo concierne al efecto que el sueño puede llegar a tener sobre el cuerpo, lo que allí hace reír o temblar solo se escribe como acontecimiento, se vuelve refractario a cualquier causa final, a cualquier conclusión que intente atraparlo por la vía del significante.

Ningún sentido se puede ofrecer a los cuerpos que ríen o a los cuerpos que tiemblan. Lo que llamamos aconteciendo de cuerpo es el índice más certero que nos anuncia la ausencia de relación sexual, ese ombligo insondable, que para lo mejor o para lo peor nos deja a merced de los latidos de la vida. Porque la vida no sueña, la vida, sencillamente palpita en el borde de un agujero que se aleja definitivamente de cualquier significación que uno pretenda darle.

Para finalizar entonces, puedo decir que el carácter conclusivo de mi sueño soñado bajo transferencia solo puede ser leído bajo la égida de una escritura que desplaza el campo del ser al campo de la letra. Y en este territorio decidí detenerme.

No podría haber dicho nada de este sueño si el no hubiese perforado el sentido bajo un significante insensato que cae de la cadena: sueco, su-eco un equívoco que paraliza la metonimia. Es en ese litoral entonces donde una letra, por minúscula que sea tiene el efecto de hacer resonar en el cuerpo una satisfacción, extraña quizás, pero que lo convierte a uno más en un encontrador de letras que en un esclavo de la metonimia.

Oscar Ventura.

Alicante, julio de 2019.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

LIBROS

- Agamben, G. (2005). Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III. Valencia, Pre-Textos.

- Allouch, Jean. (2011) Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca. Ediciones Literales, Bs. As.
- Assoun, (2001) El perjuicio y el ideal. Hacia una clínica social del trauma. Ediciones Nueva Visión. Bs. As.
- Benjamin, Walter (1999) Para una crítica de la violencia. Iluminaciones IV. Taurus, Madrid.
- Cazenave, L. y otros (2018) El duelo y los niños. Grama Ediciones, Bs. As.
- Deleuze, G. (2019). Lógica del sentido Paidós. Bs. As.
- Delgado O. (2005). La subversión freudiana y sus consecuencias. JVE Ediciones. Buenos Aires.
- Delgado, O. (compilador) (2015). Consecuencias subjetivas del Terrorismo de Estado. Grama Ediciones, Bs. As.
- Delgado, O. L. (2011) “El Seminario 10 “La angustia” de Jacques Lacan como cambio de paradigma”. En Conjeturas Psicoanalíticas. J.C.E. Ediciones.
- Dobón., J., (2001) “El sujeto en el laberinto de discursos. Algunos aportes del psicoanálisis al campo psi-jurídico”; en Dobón, J. (Compilador) Lo público, lo privado, lo íntimo. Consecuencias de la ley en el sujeto. Letra Viva, Bs. As.
- Freud, S. (1983-93 [1893]) Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas. Tomo I. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- (1893-5[1895]) Estudios sobre la histeria. Tomo I. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- (1895[1950]) Proyecto de una psicología para neurólogos. Tomo I. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.

- ----- (1915) Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte. Tomo II. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- (1915 [1917]) Duelo y Melancolía. Tomo II. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- Lo Percedero. (1915 [1916]) Tomo II. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- La fijación al trauma. Lo inconciente. (1916 [1917]) Lecciones Introductorias al Psicoanálisis. Parte III. Conferencia XVIII. Tomo II. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- (1914) Recuerdo, repetición y reelaboración. Tomo II. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- (1912-3) Tótem y Tabú. Tomo II. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- (1925[1926]) Inhibición, síntoma y angustia. Tomo III. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- (1929[1930]) El malestar en la cultura. Tomo III. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- (1932[1933]) El porqué de la guerra. Tomo III. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- (1937) Análisis terminable e interminable. Tomo III. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- (1919-1920 [1920]) Mas allá del principio del placer. Tomo III. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- (1919) Lo siniestro. Tomo III. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.

- ----- (1919) Introducción al simposio sobre las neurosis de guerra. Tomo III. Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.
- ----- (1962). Carta a Binswanger. (De 12/4/1929). En Ernest Freud (Org.). Epistolario 1873-1939. (p. 431). Madrid: Biblioteca Nueva.
- García, G. (2005) Actualidad del trauma. Grama Ediciones, Bs. As.
- Kertész, Imre (2001) Sin destino. Acantilado. Barcelona.
- Kertész, Imre (2002) Yo, otro. Crónica del cambio. Acantilado. Barcelona.
- Lacan, J. (1953 a) Función y campo de la palabra y el lenguaje. Escritos II. Siglo veintiuno editores. Bs. As. 1987.
- ----- (1953b) El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud. Clase XV. Paidós. Bs. As. 1996.
- ----- (1957-58) El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente. Paidós. Bs. As. 1999.
- ----- (1958-1959) El Seminario, Libro 6, El deseo y su interpretación. Editorial. Paidós. Buenos Aires, 2017.
- ----- (1959-1960) El Seminario. Libro 7. Paidós. Bs. As. 2013.
- ----- (1962-63) El Seminario. Libro 10. La angustia. Paidós. Bs. As. 2013.
- ----- (1964) El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Paidós. Bs. As. 1993.
- ----- (1972-73) El Seminario. Libro 20. Aun. Paidós. Bs. As. 2012.
- ----- (1975-76) El Seminario. Libro 23. El sinthome. Paidós. Bs. As. 2012.

- ----- (1977) El Seminario 24. L'insu que sait de l'une-bevues'aile a mourre. Inédito.
- Levi, Primo (2000) Los hundidos y los salvados. Muchnik Editores. Barcelona
- Miller, J. (1997) Lacan con Joyce. Revista Mundial de Psicoanálisis. Uno por Uno. Primavera 1997- Número 45. Buenos Aires: Eolia- Paidós.
- Milmaniene, J. (1996) El holocausto. Una mirada psicoanalítica. Bs. As. Paidós. Bs.As.
- Rabinovich, D. (1993) La angustia y el deseo del otro. Ediciones Manantial, Bs. As.
- Rousseaux, Fabiana, Santa Cruz, Lía; “De la escena pública a la tramitación del delo”, en Dobón, J. (Compilador) Lo público, lo privado, lo íntimo. Consecuencias de la ley en el sujeto. Letra Viva, Bs. As, 2001.
- Rubin de Goldman, B., Nuevos nombres del trauma. Totalitarismo-Shoah-Globalización-Fundamentalismo. Libros del Zorzal, Bs. As. 2003.

REVISTAS:

- Autores Varios (2018) Consecuencias actuales del terrorismo de Estado en la Salud Mental. Publicaciones. Territorios clínicos de la memoria.
- Bassols, M. (2015) La llamada perdida del trauma y la respuesta del psicoanalista. Blog de la Sección La Plata. EOL. Conferencias. N°5.
- Cuaderno: “Acompañamiento a testigos y querellantes en el marco de los juicios contra el terrorismo de Estado. Estrategias de intervención”. Secretaría de Derechos Humanos. Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos. Presidencia de la Nación. 2008.
- Delgado, O. (2011) Angustia y Trauma. Virtualia. Revista Digital de la E.O.L. Noviembre.

- Horestein, M. (2011) Lo que debe llevar el habla sin decirlo. Notas sobre la interpretación después de Auschwitz. Revista uruguaya de psicoanálisis en línea.
- Iuale, M.L. (2017). Todos farfullados: incidencias del trauma de la lengua en el serhablante. IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Laurent, E. (2002). El revés del trauma, Virtualia. Revista Digital de la E.O.L. N°6.
- Mazzuca, R. (2006) Clínica psicoanalítica de la depresión y la melancolía. Virtualia. Revista Digital de la E.O.L. N°14.
- Ulloa; F. (1985). “La ética del analista ante lo siniestro”, Revista Territorios N°1.

LINKS

- Elmiger, María Elena La subjetivación del duelo en Freud y Lacan. Revista Mal-estar E Subjetividade, vol. X, núm. 1, marzo, 2010, pp. 13-33 Universidade de Fortaleza Fortaleza, Brasil Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27116941002>
- Gerez Ambertín, Marta. (2005). El incurable luto en psicoanálisis. *Psicologia em Revista*, 11(18), 179-187. Recuperado em 14 de dezembro de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682005000200003&lng=pt&tlng=es.

-