

Clínica de lo social en la investigación con el psicoanálisis

Héctor Gallo

*Analista Practicante (AP) de la Nueva Escuela Lacaniana (NEL Medellín).
Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis.*

Introducción

Haré girar mi exposición alrededor de una pregunta que espero despierte alguna curiosidad en quienes se interesan en la investigación con el psicoanálisis. La formularé así: ¿cómo servirse del psicoanálisis en la investigación de un fenómeno social y en ello, qué función asignarle a la clínica que lo define? Dicho de manera más simple: ¿cómo investigar en el ámbito social, sin abandonar la clínica como eje fundamental?

I. Presencia del psicoanalista

La investigación con el psicoanálisis se mantiene en los ejes que traza la clínica, si se cumplen al menos dos condiciones:

1. Que garantice en su desarrollo la presencia efectiva del sujeto del inconsciente y la pulsión.
2. Que existan “psicoanalistas capaces de jugar su partida con la ciencia y la cultura”. [1]

Estas dos condiciones reclaman, en su orden, un compromiso epistemológico con el concepto tomado como orientación y un deseo que se ponga en acción más allá de los muros del consultorio, del pequeño círculo de los colegas y alumnos y de las insignias que adornan el semblante.

Si aceptamos que la Universidad nunca se ha dirigido hacia el psicoanálisis para reconocerle alguna utilidad, sino que más bien lo ha interrogado por no ser una profesión como las otras, ni hacerse avalar como práctica clínica por la obtención de un título, entonces los psicoanalistas tenemos una responsabilidad suplementaria que no cobija al psicólogo, al médico, ni al profesor que se conforma con presentar el psicoanálisis como un referente teórico entre otros.

Más allá de la premisa de que no hay formación profesional sin asimilación de saber, nos toca demostrar que para acceder a la posición de analista, es condición que lo sabido tenga que ver con el ser. Este elemento no contemplado en la profesión, exige tener en cuenta, por un lado, que el psicoanalista no es experto en un saber hacer de esclavo y por otro, que nuestra concepción del sujeto no se asimila al individuo orgánico de la psicología.

Así como la clínica psicoanalítica no se ajusta a protocolos estándar y obligatorios a la hora de proceder, tampoco es una legislación institucional la que sostiene la investigación con el psicoanálisis, sino la transferencia de trabajo. Ésta requiere la presencia de un deseo despierto, de “un viviente”[2] que lo sostenga y se sienta convocado, no por devoción a máximas convertidas en “guía de la vida”[3] del investigador, sino como parte de una comunidad de trabajo.

II. Los conceptos definen una orientación investigativa

Un concepto psicoanalítico no es un dogma, “pero si encierra una orientación, y la orientación”[4] “es saber si uno se deja guiar,”[5] en lo que respecta a la investigación con el psicoanálisis, por el inconsciente y la pulsión, o por el individuo y el instinto. El dogma, en el campo religioso, es considerado una verdad que no admite discusión ni reserva. En el filosófico, primitivamente se relacionó con la opinión referida a los principios. Entonces, “el término dogmático, [...], significó relativo a una doctrina o fundado en principios”. [6] Desde el punto de vista epistemológico, los conceptos son principios que orientan una reflexión y no imperativos categóricos que se afirman sin contar con la realidad concreta; por esto, no admiten que se deje de “prestar atención a los hechos o a los argumentos”[7] que permitan su interrogación.

Frente a la exigencia de rigor conceptual, es común encontrar, sobre todo en los manuales norteamericanos de psicología, que los conceptos del psicoanálisis aparecen en su mayoría “falseados, adulterados, quebrados, [...]”. [8] Aparte de esto, aquellos “conceptos que son demasiado difíciles son pura y simplemente dejados en un cajón; [...]”. [9]

Si no se vuelve cada vez sobre el modo como se ha producido, por ejemplo, el montaje de “la hipótesis freudiana del inconsciente y la práctica que se deduce de ella”, [10] no habrá investigación psicoanalítica bien orientada. El inconsciente es un concepto fundamental, porque es una hipótesis que hace parte de la columna vertebral de la práctica inventada por Freud. Así como el individuo-yo es el soporte de la práctica psicológica, el sujeto del inconsciente es el punto de anclaje de la investigación y la práctica analítica.

El inconsciente no es un concepto formado “de una vez por todas”, [11] sino una hipótesis que orienta a los psicoanalistas hacia una crítica de toda perspectiva teórica y clínica del sujeto que pretenda ignorar su división. La división es lo que distingue al sujeto psicoanalítico del yo psicológico que aspira a la unidad, al equilibrio y el reforzamiento. La división marca una frontera con respecto a las demás teorías de la subjetividad, porque es el fenómeno clínico que, por dar lugar al lenguaje como causa del sujeto, excluye radicalmente el instinto de su constitución.

¿Qué quiere decir la palabra “fundamental”, referida a algunos conceptos propios de una disciplina como la del psicoanálisis? Que esta disciplina cuenta con un tronco doctrinal que permite localizar el campo propio de su experiencia y también diferenciarla. Esta localización definirá un centro que no excluye la versatilidad necesaria en la investigación con el psicoanálisis.

Los conceptos del psicoanálisis hay que concebirlos en evolución y dispuestos a la prueba que requiere la investigación. Son un *presupuesto* de la reflexión, no “proposiciones” inatacables. De hecho, la mayoría de las discusiones que giran alrededor del inconsciente, la pulsión, la transferencia y la repetición, fallan “en ponerse de acuerdo sobre el nivel de verdad en que se mantienen [...]” [12] estos conceptos en la actualidad.

Si queremos aproximarnos a lo que implica el inconsciente freudiano como concepto, es necesario “ir a los hechos de la experiencia freudiana” [13], que no son los mismos que rigen la experiencia psicológica, ni la de los llamados posfreudianos. En estos autores, y en las distintas psicologías de la conciencia posteriores a Freud, el inconsciente es sobre todo aquello que define “en la realidad psíquica el círculo de lo que no tiene el atributo (o la virtud) de la conciencia”. [14]

Para los posfreudianos, el inconsciente no tiene el lenguaje como causa y tampoco lo consideran un “concepto forjado sobre el rastro de lo que opera para constituir al sujeto”. [15] Es relacionado con lo primordial o arcaico reprimido, con lo latente sustituido por lo manifiesto y con lo “hereditario que se

reconoce en nuestra naturaleza”. [16] Esta vertiente que asocia el inconsciente con algo que debe ser superado, da lugar a la entronización del yo como relevo racional que expulsa del sujeto lo oscuro e incoherente. Se configura así un error central en la doctrina, la clínica y la investigación psicoanalítica.

El fundamento del error referido reposa, según Lacan, “sobre el hecho” [17] de que se transfiera indebidamente a fenómenos sensoriales -atención, percepción y juicio-, la experiencia que se evidencia con el *cogito*, el cual “los utiliza como ejemplos” [18] de su veracidad. Lacan considera al respecto que, lejos marcar para la ciencia una certidumbre de saber en relación con lo percibido y lo intuido, el *cogito* más bien marca una ruptura con toda seguridad condicionada en esos aspectos de la conciencia. Esta ruptura tuvo que esperar a Freud y su descubrimiento del inconsciente para instituirse en la concepción del sujeto.

De lo anterior, se desprende que la demarcación teórica y clínica implicada en el establecimiento de una orientación, en lugar de ser una operación “dogmática” y “excluyente”, más bien responde al deseo de darle coherencia doctrinal a un programa de formación investigativa. No se trata de una exclusión arbitraria de otros autores, conceptos y métodos distintos, sino de una exigencia de rigor epistemológico propio del campo de las disciplinas científicas.

Una orientación se define por la ubicación de unos presupuestos conceptuales necesarios para la localización de un campo y la definición de aquello que lo funda como teoría o como praxis. La orientación no limita una diversidad fructífera para la producción de saber, sino el goce de cada uno pretenderse un autor, goce que impide forjar un acuerdo sobre los puntos de anclaje de nuestra praxis.

Un acuerdo imprescindible que debe haber entre los psicoanalistas, es que en su clínica se trata lo real por lo simbólico y no lo real por lo real. Aquí es la división y no la razón lo que constituye el dominio esencial del sujeto y la unidad de la conciencia queda excluida como su principal virtud. Una definición de los fundamentos, no supone un acuerdo a priori en la manera de abordar los problemas de la práctica analítica, pero sí permite definir un campo común a partir del cual es posible entrar en discusión dialéctica con otros autores, distintos a Freud y a Lacan, que han hablado y hablan en nombre del psicoanálisis.

Contar con los fundamentos, implica la obligación de poner al orden del día varias preguntas: ¿qué es psicoanálisis?, ¿qué puede calificarse como práctica psicoanalítica?, ¿qué principios le dan su especificidad clínica?, ¿cómo se opera con su objeto?, ¿qué campo de experiencia delimita y qué podemos transmitir de dicho campo en la Universidad?

La Universidad, si bien es un espacio académico en donde no se otorgan títulos que autoricen la práctica del psicoanálisis, quienes habitamos dicho espacio para sostener que hay un reverso del discurso que allí se promueve, podemos mostrar qué diferencia la clínica psicoanalítica de una técnica psicológica, cuál es su utilidad social y por qué no se ajusta a parámetros estándar.

Mientras la técnica psicológica remite a un “saber hacer” práctico, la clínica psicoanalítica remite a una ética del deseo, deseo que debe ser interrogado en todos los escenarios en los que un analista interviene. Me pregunto: ¿cómo proceder para que la investigación de un fenómeno social siga siendo psicoanálisis y en qué se distingue o cómo se articula con la investigación clínica?

III.- Lo real testimoniado

Cuando se trata del psicoanálisis aplicado a la clínica del caso por caso, Lacan sugiere tener en cuenta lo real propio del inconsciente como elemento de orientación. Este real de la subjetividad impide que la clínica psicoanalítica se sostenga de “clasificaciones que se atienen a protocolos y escalas de evaluación, (...)”. [19] En su lugar, se reintroduce “el acto de decidir, que no es universalizable”. [20] En

cada caso particular, hay que ocuparse de “los detalles y principios que orientan el diagnóstico y dirigen el tratamiento, porque las clasificaciones tienen cierto carácter relativo y artificial”. [21] De este modo, se garantiza la captación de aquello en lo cual consiste el real del cual testimonia el inconsciente del sujeto.

En el caso del psicoanálisis aplicado a lo social, también habrá que plantearse en qué medida es posible aproximarse al real incomparable que particulariza al fenómeno investigado. Si en efecto logramos en cada investigación cernir algo de ese real en juego, la frontera que separa el análisis de la subjetividad de la aplicación del psicoanálisis a lo social, dejará de ser tan radical como algunos creen.

Freud nos mostró de varias maneras el vínculo de lo clínico con lo social. Por ejemplo, construyó su teoría de la identificación deslizándose “sin esfuerzo del análisis subjetivo a la psicología de las masas y viceversa”. [22] Sin lugar a duda, la identificación es uno de los conceptos freudianos que mejores rendimientos ofrece para tender un puente entre lo subjetivo y lo social, pues como tal “establece precisamente un lazo social, es en sí misma lazo social”. [23] De hecho, la definición de lo que se espera de un sujeto como producto de la operación analítica, es “la producción de los significantes de la identificación [...]”, [24] significantes que dan cuenta del modo como ha incidido el vínculo social en sus elecciones de goce en distintos momentos de la existencia.

El otro término clínico que le sirvió a Freud para deslizarse del análisis de lo subjetivo al malestar de la civilización o, dicho de otra manera, para dar cuenta de la dimensión social del síntoma y del modo como el contexto puede influirlo en su forma de presentarse, es el de pulsión. A partir de 1930, lo esencial de la pulsión ya no se define en relación con su fuente biológica, ni con el campo de las representaciones y la energía que les sirve de carga. Freud hace variar su extensión y comprensión, cuando incorpora en su análisis el superyo y la culpa, asuntos que permiten trasladarlo fuera de la clínica que es su campo de origen.

Un presupuesto para articular la clínica analítica de la subjetividad con la investigación social, es formulado por Miller al afirmar que cuando en 1930 “Freud necesita inventar un compañero para la pulsión, plantea el superyo [...]”, [25] instancia que, en tanto no se refiere sólo al yo, “sobrepasa al sujeto y sólo puede situarla en el nivel de lo que llama la civilización”. [26]

El aspecto que permite situar el superyo freudiano en el nivel de la civilización, es el correspondiente a la culpa. Freud sostiene que la cultura sólo consigue alcanzar el objetivo de “unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada [...]”, [27] “mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad”. Los significantes “constante” y “progresiva”, denotan un “movimiento perpetuo” que estaría en el centro de la civilización, movimiento que es el de una voluntad que no se detiene.

La voluntad, sea moral o de goce, puesta del lado del superyo y no de la razón, implica una severidad perpetua que no depende de los imperativos de la ley del padre, “sino que corresponde más a nuestra propia agresión contra el objeto” [28] exterior. La perpetuidad que anima a esta agresión y su vínculo imperecedero con la culpa, es lo que separa al superyo de la ley del padre, lo conduce hasta su “relación con la masa” [29] y lo “instala en el corazón de la cultura”. [30]

La intimidad que en 1930 Freud plantea entre pulsión y superyo, ya no permite asumirlo como la instancia en donde se localizan los ideales culturales establecidos sobre las identificaciones del yo. Mientras el ideal remite directamente al yo y sus identificaciones, que no tienen que ser perpetuas, el superyo remite al sujeto del inconsciente en su relación con una voluntad perpetua, la cual puede asociarse

con el deber y la culpabilidad. Si bien deber y culpa “hacen existir al Otro, son los semblantes del Otro,” [31] relacionarlos más con el inconsciente y la pulsión, que con el yo, impide hablar de superyo social, en el mismo sentido en que se habla de ideales culturales propiciados por una identificación colectiva con un padre.

Desde el superyo no se fortalece el vínculo social porque el movimiento perpetuo que define su voluntad lo destruye. La identificación muestra cómo se configura y sostiene el vínculo, en cambio el superyo muestra como se rompe y pervierte. Este aspecto negativo del superyo, se esboza en la proposición freudiana según la cual, éste se nutre de la agresividad a la que el sujeto renuncia. Aquí Freud deja de articular directamente el superyo con una introyección de la ley y lo pone en relación con la destrucción no realizada en el exterior.

La vertiente anotada, es la que quiere enfatizar Lacan denotando en su versión del superyo la producción de “un imperativo distinto” [32] al deber moral como ley que hace existir al Otro. El imperativo que se opone al vínculo y a la existencia del Otro de la referencia simbólica, se enuncia bajo un Goza, definido como eso “que no sirve para nada”. [33] El “superyo de nuestra civilización” [34] actual, ya no se cumple con tu deber moral, sino con un goza de cuanto se te antoje. Entonces mientras el ideal remite al ámbito de las renunciaciones, las exigencias morales y los mandatos que hacen existir al Otro, el superyo remite a los goces que en la actualidad hacen confundir perversión con cultura.

El superyo contemporáneo no es, en nuestra realidad psíquica, el soporte de las renunciaciones del yo y el eje de la ley, sino el vehículo de un mal vivir al que no se logra renunciar. Como ya no hay mandato universal que sea una guía acogida por todos, el sujeto ha pasado del deber de conservar la virtud por vía de la fe en el Nombre del Padre, al imperativo ¡Goza!, sin que nada te detenga. Este movimiento de goce que dura y permanece, caracteriza el mal vivir de la cultura contemporánea, cuyos vínculos ya no se basan en una moral acorde con los ideales civilizados, sino en una voluntad acorde con la pulsión y sus excesos. La asociación del superyo con dicha pulsión, “condena al sujeto a la caza del plus de gozar” [35] en nuestra civilización.

Resumiendo, pulsión y superyo son conceptos que nacen en la clínica freudiana, pero sin duda deben ser tenidos en cuenta cuando queremos examinar, desde el psicoanálisis, fenómenos de la civilización como el problema de la ley, la responsabilidad, el castigo, la prohibición, el maltrato, el crimen, el abuso sexual, la violencia intrafamiliar, el suicidio, la adolescencia, la anorexia, el riesgo y las adicciones.

Ahora bien, en la perspectiva del examen de la civilización, Lacan adquiere gran importancia, porque nos aporta conceptos como goce, discurso, Otro y real. El goce nos orienta hacia las relaciones entre superyo, pulsión, civilización y afecto, evocando una ética de la pasión y no de la moralidad. El discurso, en la medida en que nos orienta hacia la relación del sujeto con el significante, da lugar a examinar el vínculo social, más en la perspectiva de los efectos del lenguaje sobre el cuerpo, que de las reacciones del yo a lo que sucede en el mundo. El Otro, abre una rica perspectiva al análisis del padre que va de una lógica singular a otra plural. En cuanto a lo real, marca una nueva manera de abordar lo insoportable en la clínica.

Goce y civilización son colocados por Lacan en una íntima relación. Miller traduce así su definición de la civilización: “es un sistema de distribución de goce a partir de semblantes.” [36] Esto quiere decir que,

en la perspectiva del superyo, “una civilización es un modo de goce, incluso un modo común de gozar, una repartición sistematizada de los medios y las maneras de gozar”. [37]

Sujeto y civilización evocan un real que tiene que ver con un modo de gozar. En el primer caso, se trata de un modo de goce relativo a lo particular y en el segundo a lo social. De acuerdo con la lógica del razonamiento seguido hasta aquí, los conceptos que permiten pensar la articulación entre el goce que define lo particular de un sujeto y el goce que define a una sociedad civilizada, son los de pulsión y superyo.

Una clínica de lo particular, no reduce lo social a un segundo plano, sostiene que es necesario, a partir del caso por caso, establecer en qué consiste su determinación. Es indispensable contar con lo social en la clínica del caso por caso, no porque se quiera introducir en este campo “un relativismo social”, sino porque el goce del sujeto no se funda por “fuera de la relatividad sociológica”.

Así como “la función del padre está ligada a la prevalencia de una determinación social, la de la familia paternalista” [38], el goce particular es relativo a una estructura social. Esto quiere decir que el goce del sujeto, en tanto paradoja del superyo con respecto al ideal, no es independiente del modo como se configura el Otro en la época de la cual se trate. Si aceptamos que en la actualidad el Otro ha caído como referencia moral y se ha instituido más bien como soporte de goce, entonces el sujeto queda más que nunca expuesto al desamparo que lo deja en riesgo, sujeto a engaños, simulaciones, angustia, depresión, suicidios lentos y a transgresiones de todo tipo.

IV.- Intimidad entre lo clínico y lo social: el caso de la homosexualidad

La homosexualidad es un ejemplo que permite ilustrar en qué medida puede establecerse la determinación social de un goce que el sujeto actual ya no tiene necesidad de asumir más como máxima de su comportamiento particular. Los homosexuales de hoy han logrado, en distintos lugares y valiéndose de los derechos, que su goce deje de ser excluido y pase por un ritual establecido por la ley.

Miller se pregunta: “¿Qué permanece invariable de la homosexualidad y qué cambia cuando el Otro social la recibe de una manera completamente diferente y cuando se está elaborando una norma nueva que confiere una legitimidad inédita y masiva al lazo homosexual?” [39]

Sin duda la identificación con el significante homosexual no ha de quedar intacta tras la mutación, cada vez más evidente, que se ha ido produciendo desde su inclusión en la clínica de las perversiones, pasando por su legitimación como parte de la diversidad sexual, hasta la conformación de una familia que, pese a no ser como las otras, aspira a gozar de sus mismos derechos.

Vemos que un fenómeno, considerado hasta cierto momento del resorte de una clínica de la subjetividad, pasa actualmente a entrecruzarse íntimamente con lo social, hasta el punto de ya no ser posible oponer en su análisis esos dos niveles, ni establecer prevalencia de uno sobre otro. Dentro del nuevo régimen de la civilización contemporánea, el del “Otro que no existe” como referencia moral, aunque si como soporte de multiplicidad de goces, lo clínico y lo social ya no se excluyen mutuamente. Hay más bien que establecer ¿cómo se relacionan en cada caso, donde se produce la articulación y qué caracteriza a cada ámbito?

Habrá que pensar cómo orientarse en la investigación de un fenómeno social sin ignorar lo real en juego, para que el psicoanálisis permanezca ubicado en su justo lugar.

Una recomendación sería: no servirse en la investigación social -desde el psicoanálisis-, de estándares metodológicos, pero sí de los conceptos que Freud y Lacan propusieron para dar cuenta de la dimensión social de la subjetividad. Esta dimensión no se plantea porque se quiera alejar el psicoanálisis de una clínica de lo real, sino más bien para “adoptar la perspectiva necesaria (que implica tomar distancia) para circunscribir este real en su lugar”. [40]

NOTAS

- [1] Miller, Jacques-Alain, *El banquete de los analistas*, Buenos Aires Paidós, 2.000, p. 296.
- [2] Miller, Jacques-Alain, *Política lacaniana*, Buenos Aires, Colección Diva, p. 24.
- [3] Miller Jacques-Alain y Eric Laurent, *El otro que no existe y sus comités de ética*, Buenos Aires, Paidós, p. 19.
- [4] Miller Jacques-Alain, *A propósito de los afectos en la experiencia analítica*, Matemas II, Buenos Aires, Manantial, 1988, p. 152.
- [5] *Ibíd.*
- [6] Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, p. 929.
- [7] *Ibíd.*
- [8] Lacan, Jacques, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, p. 19
- [9] *Ibíd.*
- [10] Jacques-Alain Miller, *Introducción al método psicoanalítico*, Buenos Aires, Eolia Paidós, p. 8.
- [11] Lacan, Jacques, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Op cit, p. 18.
- [12] Lacan, Jacques, *Posición del inconsciente*, en: *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975, p. 809.
- [13] *Ibíd.*
- [14] *Ibíd.*
- [15] *Ibíd.*
- [16] *Ibíd.*, p. 810.
- [17] *Ibíd.*
- [18] *Ibíd.*
- [19] Tomado del III Encuentro Americano. XV Encuentro Internacional del Campo Freudiano. Boletín N 1 Mayo de 2.006, p. 1.
- [20] *Ibíd.*
- [21] *Ibíd.*
- [22] Miller Jacques-Alain y Eric Laurent, *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 16.
- [23] *Ibíd.*
- [24] *Ibíd.*
- [25] *Ibíd.*, p. 18.
- [26] *Ibíd.*
- [27] Freud Sigmund, “El malestar en la cultura”, en: *Obras completas, tomo 8*, Madrid, Biblioteca nueva, 1974, p. 3.059.
- [28] *Ibíd.*, p. 3.057.
- [29] *Ibíd.*, p. 3059.
- [30] Miller Jacques Alain, *El banquete de los analistas*, Buenos Aires, Paidós, 2.000, p. 305.
- [31] Jacques Alain Miller y Eric Laurent, *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Op. cit, p. 19.
- [32] *Ibíd.*
- [33] Lacan Jacques, *Aun*, Seminario 20, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 11.
- [34] Jacques Alain Miller y Eric Laurent, *El Otro que no existe y sus comités de Ética*, Op. cit, p. 19.
- [35] *Ibíd.*
- [36] *Ibíd.*
- [37] *Ibíd.*, p. 18.
- [38] *Ibíd.*
- [39] *Ibíd.*, p. 17
- [40] *Ibíd.*, p. 16.