

Artículo elaborado para el blog Lo que abunda no daña.

¿CÓMO PENSAR LA DEUDA DEL PSICOANÁLISIS CON LO SOCIAL?.

Murillo, Manuel.

Cita:

Murillo, Manuel (2016). *¿CÓMO PENSAR LA DEUDA DEL PSICOANÁLISIS CON LO SOCIAL?*. Artículo elaborado para el blog Lo que abunda no daña.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/manuelmurillo/20>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/poTe/Wrb>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

¿CÓMO PENSAR LA DEUDA DEL PSICOANÁLISIS CON LO SOCIAL?

MANUEL MURILLO

“Lo único real es el deseo. Y el deseo es una
sopa, un caldo, donde estamos todos metidos.”

(Lucrecia Martel, 2014)

INTRODUCCIÓN Y PROBLEMA A TRATAR

La idea de una deuda del psicoanálisis con lo social ha sido señalada por autores psicoanalistas y no-psicoanalistas desde el surgimiento mismo del psicoanálisis. Desde fuera del psicoanálisis resulta paradigmática la observación de Derrida, en el libro *Resistencias del psicoanálisis*, donde señala la existencia de dos resistencias, aliadas en un "oscuro contrato". Las resistencias *al* psicoanálisis y las resistencias *del* psicoanálisis: "...se instaló quizá desde el origen, como un proceso autoinmune, en el corazón del psicoanálisis, y ya en el concepto freudiano de 'resistencia al análisis': una resistencia *del* psicoanálisis, tal como lo conocemos, una resistencia a sí mismo..." (Derrida, 1996: p. 10) Dentro del psicoanálisis resulta paradigmática la pregunta de Lacan, en el *Seminario 24*, a saber, si el psicoanálisis no es una estafa. Entre muchas referencias del seminario extraigamos esta, de la clase *La estafa psicoanalítica*: "...uno es más o menos culpable de lo real. Es por eso que el psicoanálisis es una cosa seria, quiero decir que no es absurdo decir que puede deslizarse en la estafa." (Lacan, 1976-1977, 15/03/77)¹

¹ De acuerdo a Lacan podríamos tomar dos sentidos de la relación psicoanálisis-estafa: 1. en un primer sentido el psicoanálisis es una estafa por el concepto de castración. El paciente

La pregunta “¿cómo pensar la deuda del psicoanálisis con lo social?” contiene cuatro elementos:²

1) "Cómo pensar" significa que ningún problema es ajeno al lenguaje en que se plantea. De manera que la pregunta involucra no sólo el objeto interrogado sino la cuestión de cómo se plantea ese interrogante.

2) Una “deuda” es una obligación contraída. Recordamos aquí que Lacan se refiere en *La dirección de la cura y los principios de su poder* a la “empresa común” que tienen analista y paciente y el “depósito de fondos” que ambos tienen que hacer. El paciente pone lo suyo, pero el analista también. “Debe pagar”, dice Lacan, “con palabras”, “con su persona”, “con lo que hay de esencial en su juicio más íntimo” (1958, p. 567). Plantear la pregunta en términos de “deuda” nos permite analizar a qué se obliga el psicoanalista en su función, y a qué no.

3) El psicoanálisis, definido por Freud, es un dispositivo, una manera de investigar, y una teoría (Freud, 1923). Agregaremos otra dimensión, señalada por Foucault: una institución (Foucault, 1975). Si multiplicamos la idea de la deuda con estas cuatro dimensiones podemos pensar en una deuda clínica, por lo que en ese dispositivo no se escucha o no se dice, una deuda de investigación, por los problemas que no plantea, una deuda teórica, por los objetos que no formaliza, y una deuda institucional, por las funciones que el psicoanálisis no desarrolla.

4) “Lo social” vamos a definirlo como el conjunto de relaciones que se establecen entre los miembros de una comunidad y lo que una comunidad engendra como efecto de estas relaciones.

Planteadas la pregunta de esta manera, trataremos algunas referencias clásicas en la temática. El propósito será menos responder la pregunta que intentar formularla.

consulta por lo que tiene, y se encuentra con lo que le falta; 2. en un segundo sentido, el psicoanálisis no es una estafa, pero podría deslizarse a serlo.

² Tomamos la forma de esta pregunta del trabajo *¿Cómo pensar la deuda que el psicoanálisis tiene con el jugar señalada por Winnicott?* de E. Smalinsky, P. Tajman y A. Argento (2014).

¿QUÉ ES EL MALESTAR EN LA CULTURA?

El malestar en la cultura (1929) es uno de los textos freudianos privilegiados para tratar este tema. Freud señala que el hombre aspira a la felicidad como fin de la vida, buscar el placer y evitar el dolor, pero sin embargo “todo el orden del universo se le opone” (1929, p. 3024-3025). La felicidad como algo pleno es imposible, y queda entonces la felicidad, en un sentido limitado por la cultura. Dice Freud: “...es meramente un problema de la economía libidinal de cada individuo. Ninguna regla al respecto vale para todos; cada uno deberá buscar por sí mismo la manera en que pueda ser feliz.” (1929, p. 3029) Esta última frase proviene de Federico el Grande, rey de Prusia entre 1740 y 1786: “En mi dominio cada hombre puede alcanzar la bienaventuranza a su manera”.

Más adelante en el texto se refiere a la relación del individuo con el derecho: “La vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de éstos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como ‘Derecho’, con el poderío del individuo, que se tacha de ‘fuerza bruta’. Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo de la cultura.” (1929, p. 3036) Freud llama “frustración cultural” al hecho de que el individuo deba renunciar, parcialmente al menos, a sus satisfacciones pulsionales (1929, p. 3038).

Esta última imagen del estado puede parecer un tanto “ideal”. En oportunidad de la primera guerra mundial, catorce años antes, había ofrecido una imagen acaso más “real”: “Los pueblos son representados hasta cierto punto por los Estados que constituyen, y estos Estados, a su vez, por los Gobiernos que los rigen. El ciudadano individual comprueba con espanto en esta guerra algo que ya vislumbró en la paz; comprueba que el Estado ha prohibido al individuo la injusticia, no porque quisiera abolirla, sino porque pretendía monopolizarla, como el tabaco y la sal.” (1915, p. 2104)

A partir de esta cita podemos introducir una referencia de otra fuente: el libro *La Viena de Wittgenstein* (1973), de Allan Janik y Stephen Toulmin³. Se trata de una caracterización de “la Viena” en la que vivió Wittgenstein, pero también

³ Agradezco a Clara Azaretto el acceso a este libro.

Freud, y de hecho el libro contiene referencias al psicoanálisis que emerge en esa ciudad. El libro no habla de Wittgenstein, ni de Viena, sino de una red cuádruple de fenómenos: “un libro y su significado, un hombre y sus ideas, una cultura y sus preocupaciones, una sociedad y sus problemas” (1973, p. 13)

La caracterización que los autores hacen de esta Viena es de sumo interés para comprender las condiciones históricas y sociales en las que emerge el psicoanálisis y sus conceptos. La casa real de los Hasburgo gobernaba, y la clase trabajadora pasaba su tiempo entre el trabajo, el baile y los cafés. Los valeses de Strauss funcionaban como una manera de evasión de las problemáticas sociales de la época. Los cafés vieneses servían como un lugar donde refugiarse de casas que eran en general pequeñas, feas, sucias y frías. La crisis general de vivienda de la época tenía como efecto no sólo el hacinamiento en los hogares sino la improvisación de refugios de emergencia en ferrocarriles, barcos, puentes. Para el emperador Francisco José debía mantenerse en el imperio el *status quo* en un sentido literal. Su lema rezaba: “Mi reino se asemeja a una casa carcomida. Si se hacen cambios en una parte, no se puede decir cuánto es lo que se derrumbará.” (1973, p. 45) Los matrimonios se organizaban como proyectos financieros y no como “asuntos del corazón”: “Para el futuro magnate era esencial un ‘buen matrimonio’. Los valores que esta sociedad fomentaba eran razón, orden y progreso, perseverancia, confianza en uno mismo y disciplinada conformidad con las pautas del buen gusto y la buena conducta. Se había de evitar a todo precio lo irracional, lo apasionado y lo caótico. Siguiendo estas reglas uno recibía la recompensa del buen nombre, y al éxito se le consideraba la medida del talento individual. Este éxito se hacía visible en las propiedades poseídas.” (1973, p. 51) Mientras toda una generación burguesa de padres sostenía estos valores, sus hijos comenzaron a desarrollar valores artísticos, y de esta manera se expresaba el conflicto entre las dos generaciones. Las mujeres debían velar sus signos de feminidad con tanta ropa que se requería de una asistente para poder vestirse. Los hombres debían colocarse primero financieramente en la ciudad para recién a los 25 años entablar relación con una mujer con la cual se casaba. Hasta ese momento podían frecuentar prostitutas. En las fábricas los empleados, hombres, mujeres y niños, trabajaban los siete días de la semana. En 1883 se logró que los niños no trabajaran los domingos. La dieta común

constaba de café y bollo en el desayuno, pan y mantequilla a la media mañana, sopa, legumbres, pan y cerveza al mediodía, pan a la merienda, pan y a veces salchicha a la cena. Carne y pescado sólo en fiestas. Viena era una de las ciudades más caras de toda Europa. La tasa de suicidio en Viena era alta y fue por esa misma época que Durkheim hizo su estudio sobre *El suicido* con base en varias ciudades europeas.

¿Qué relación hay entre el malestar en la cultura freudiano, cuyo concepto clave es el de *frustración cultural*, y el malestar de aquella cultura vienesa en la que Freud atendía sus pacientes y elaboraba sus ideas?

En *La dirección de la cura y los principios de su poder* Lacan se refiere a la política del psicoanalista, “lo que hay de esencial en su juicio más íntimo”. Dado que toda política es necesariamente política respecto de algo, podemos preguntarnos ¿respecto a qué es una política la política del psicoanalista? ¿Cuál es el objeto sobre el cual recae esta política? Si acordamos que se trata de lo real, la sexualidad, el deseo, el goce, o la castración, debemos re-preguntarnos: ¿qué relación existe... entre lo real y lo social, la sexualidad y lo social, el deseo y lo social, el goce y lo social, la castración y lo social?

Comencemos un rodeo en torno a estas preguntas a partir de los aportes de un psicoanalista perteneciente a las primeras generaciones de psicoanalistas, Otto Gros.⁴

EL CONFLICTO ENTRE LO PROPIO Y LO AJENO

Gross, psiquiatra austríaco nacido en 1877, fue discípulo de Freud hasta 1908. Para Gross el psicoanálisis era una herramienta privilegiada al servicio de la revolución. La “subversión de la psique” que permite el psicoanálisis, prepara el terreno para una “revolución” social y cultural más amplia (Gross, 1913a: p. 25) De esa manera habló en el Congreso psicoanalítico de 1908: “Hace muchos años hablé en el congreso de psicoanálisis de Salzburgo de las perspectivas que, con el descubrimiento del ‘principio psicoanalítico’, es decir con la

⁴ Agradezco a Juan Pablo Pinto el acceso a este libro de Gross: *Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa*.

posibilidad de la exploración del inconsciente, se abren de cara a los problemas más generales de la cultura y a los imperativos del futuro. Entonces S. Freud me contestó: ‘Somos médicos y queremos limitarnos a serlo.’ (1913c, p. 39-40) Acusado siempre de llevar el psicoanálisis “más allá del diván” y confundir su actividad clínica con la política, en cafés y barrios bajos, respondía: “Pero, ¿cuáles son los límites de las posibilidades de esta técnica? Pues todo el sufrimiento que la humanidad padece de sí misma y toda la esperanza de transformación: esta es nuestra clínica (...) ¿Cómo es posible que los humanos puedan olvidar lo miserables que son –lo miserable que se hacen? Esta pregunta necesita respuesta. Es la pregunta de la psicosis de la humanidad... a la que nos sentimos llamados a responder.” (1913d, p. 41 y 43) No reconocido del todo por parte de la comunidad psicoanalítica de la época, Gross por su parte entendía que la herencia que Freud estaba dejando era algo mucho más amplio de lo que el mismo Freud y su comunidad eran capaz de ver. El pensamiento de Gross parte de una idea psíquica y social del conflicto subjetivo. Define un conflicto interior, como “la lucha entre lo propio y lo ajeno” (Gross, 1920b: p. 131), que se inscribe en la subjetividad a partir de otro conflicto, anterior, entre el sujeto y su entorno social, que se desarrolla en la infancia y se prolonga en la vida adulta. La inscripción del niño en la cultura supone un conjunto de mandatos, lo que Freud llamaba “frustración cultural”, que el niño adopta pero como algo ajeno. Gross señala que dependerá de la capacidad de resistencia que el niño pueda desarrollar frente a estos mandatos, si el niño termina adaptándose a ellos sin conflictos, o resistiendo a ellos, en lo que Gross llama un “conflicto desgarrador” entre lo propio y lo ajeno que hay en él (Gross, 1908: p. 21-22 y 1913, p. p. 27). Se siguen de este conflicto dos grandes consecuencias individuales y sociales.

1. La imposibilidad de la relación con el otro: en el artículo *Sobre el conflicto y la relación* (1920) Gross se refiere al “anhelo de relación” del ser humano. Dice que ocurre en el niño un proceso de “aislamiento infantil”, “soledad del niño”, frente a la situación de sumisión en la que se ve forzado, que es la base de toda angustia neurótica posterior. Por el “temor a la soledad” el niño se ve forzado a conseguir “a través de la sumisión cierto contacto con el entorno” (Gross, 1920b: p. 136) Se eterniza en el niño “la tendencia infantil de integrarse

mediante la sumisión” (Gross, 1920b: p. 137)⁵. El niño, dice Gross, alivia su soledad a costa de la sumisión. Este proceso entre el niño y el adulto se despliega también entre los sexos: “De este proceso de represión resulta la imposibilidad de vivir la situación sexual como algo común, como una acción unificadora, es decir, resulta que en el acto sexual cada uno sólo puede experimentar al otro como instrumento para su satisfacción sexual, ya que la tendencia represiva hace que niegue y aparte de sí la posibilidad de experimentar en sí mismo la sexualidad del otro.” (Gross, 1920: p. 141) “...la sexualidad ha dejado de ser de interés mutuo. Su lugar ha sido ocupado por una lucha entre intereses opuestos, es decir, una lucha por el poder, en virtud del cual la voluntad de poder se convierte cada vez más en un fin en sí, en un automatismo que acaba convirtiendo la lucha entre los sexos en un hecho natural.” (Gross, 1919b: p. 97)

2. La construcción de dos grandes categorías de seres humanos: conservadores y revolucionarios. De acuerdo a la fuerza de resistencia del hombre frente a los mandatos exteriores, dependerá que uno “evolucione hacia un tipo u otro, hacia el tipo revolucionario o hacia el conservador –es decir: hacia el tipo adaptado.” (1919a, p. 68) “...la oposición entre la voluntad de relación y la voluntad de poder constituye la oposición elemental entre la psique revolucionaria y la adaptada” (1920a, p. 126) Seguramente por ello llegó a escribir también: “La sociedad tiene que estar obligada a prestar la cobertura económica de la función materna.” (Gross, 1919c: p. 110)

Pasemos ahora a un autor cercano en geografía y tiempo, que puede considerarse un continuador de estas ideas, Wilhelm Reich.

EL TRIÁNGULO SUJETO-FAMILIA-SOCIEDAD

Reich, psiquiatra austríaco nacido en 1897, escribió un texto decisivo para el tratamiento de este tema: *Materialismo dialéctico y psicoanálisis* (1929)⁶. En el

⁵ Podríamos pensar esto a partir de Winnicott como un fenómeno de “acatamiento a la realidad”, y en Lacan, como una “elección forzada”, que Gross escribe en términos de abandono o sumisión.

⁶ En ese mismo año Freud publica *El malestar en la cultura*.

apartado *La posición social del psicoanálisis* de este texto formula tres preguntas: “1) ¿Cuáles son los hechos sociales a los que el psicoanálisis debe su creación? 2) ¿Cuál es el lugar que ocupa dentro de la sociedad contemporánea? 3) ¿Qué tareas está destinado a cumplir dentro del socialismo?” (1929, p. 58) Para la pregunta 1 responde: “...el psicoanálisis es una reacción ante las condiciones culturales y morales en que vive el individuo socializado.” (1929, p. 58) Para la pregunta 2 comienza respondiendo con otra pregunta, para luego denunciar la posición que asume el psicoanálisis en el campo social: “¿Puede tolerar la burguesía el psicoanálisis a la larga sin sufrir daño, esto es, sin que sus conocimientos y formulaciones sean adulterados y su sentido diluido? (...) Bajo la presión de la moral burguesa, se ha hecho del psicoanálisis un tema de moda que satisface cierta lujuria insatisfecha (...) el hombre tiene un escape para su sexualidad insatisfecha y se gana mucho dinero con esa moda que llaman ‘psicoanálisis’, moda que se ha convertido en un gran negocio.” (1929, p. 62 y 64) Para la pregunta 3 responde: el psicoanálisis está destinado a cumplir “...un significado social” (1929, p. 68)

En esta misma obra realiza una articulación muy veloz entre el psicoanálisis y lo social, a partir del *principio de realidad* freudiano: “...la definición del principio de realidad como requisito de la sociedad se vuelve formalista cuando no toma en consideración el hecho concreto de que este principio, tal como existe actualmente, es el principio de realidad de la sociedad capitalista, es decir, de la empresa privada. Existen en el psicoanálisis respecto a la concepción del principio de realidad numerosas desviaciones idealistas; muchas veces se presenta como algo absoluto y por adaptarse a la realidad se entiende simplemente someterse a la sociedad, lo que, aplicado a la pedagogía o a la terapia de la neurosis, es indudablemente una formulación conservadora. Concretamente: el principio de realidad bajo el dominio del capitalismo exige del proletariado una limitación extrema de sus necesidades, lo cual no pocas veces se disfraza de exigencias religiosas de humildad y modestia, como también exige una vida monógama y tantas otras cosas. Todo esto tiene su fundamento en las relaciones económicas; la clase dominante dispone de un principio de realidad que le sirve para mantenerse en el poder. Si se logra educar al obrero para sujetarse a este principio de realidad, si en nombre de la cultura se le hace aceptarlo como algo absolutamente válido, automáticamente

se logra la aceptación de su explotación y de la sociedad capitalista.” (1929, p. 25-26) A partir de esto es que Reich observa cómo el psicoanálisis desplaza un problema que es social a un campo que es ideal, biológico o metapsicológico: “Existe también una *sociología del inconsciente* y de la sexualidad asocial, es decir, hay una historia social de los impulsos inconscientes tanto por lo que respecta a su intensidad como en lo tocante a su contenido. No sólo la represión, en sí, pertenece al campo sociológico sino también las causas de la represión.” (1930, p. 44)

El articulador entre el sujeto y lo social, es para Reich la familia: “La fijación a los padres, en su doble aspecto de fijación sexual y sumisión a la autoridad paterna, hace muy difícil, si no imposible el acceso a la realidad sexual y social de la pubertad. El ideal conservador del muchacho pacato y de la muchacha irreprochable, momificados en el infantilismo hasta bien entrada su vida de adultos, es diametralmente opuesto a la idea de una juventud libre e independiente. Otro signo típico de la educación familiar es que los padres, y en particular la madre, si no está obligada a trabajar fuera de casa, buscan en los hijos, para desgracia de éstos, la *gran* satisfacción de su vida.” (1930, p. 99) De esta manera Reich fue uno de los primeros teóricos en el tema de articular sistemáticamente la relación estructural que constituye el triángulo sujeto-familia-sociedad, más allá del “triángulo edípico” (así llamado por Reich), padre-madre-niño: “La estructura servil es una mezcla de impotencia sexual, de angustia, de necesidad de un apoyo, de veneración a un *führer*, de temor a la autoridad, de miedo a la vida y de misticismo (...) Los individuos así estructurados, son incapaces de vivir en una verdadera democracia y anulan toda tentativa de instaurar y mantener organizaciones inspiradas en principios auténticamente democráticos. Son el terreno abonado sobre el cual pueden crecer las tendencias dictatoriales o burocráticas de los jefes elegidos democráticamente.” (1930, p. 101)

Antes de finalizar comentemos brevemente un caso al que se refiere Reich, porque resulta un analizador paradigmático de estos problemas. Reich observa que el problema psicoanalítico no se agota con el análisis de lo singular de un individuo, sino de lo singular que abarca todo un triángulo entero sujeto-familia-sociedad: “Si, por ejemplo, la hija de un alto dignatario nacional-socialista, a sus dieciséis años, tiene ataques histéricos a causa de sus deseos reprimidos

de relaciones sexuales, estos deseos, merced al tratamiento psicoanalítico, se le desenmascaran primeramente como deseos incestuosos y serán rechazados, como tales. Pero, ¿qué ocurre con las necesidades sexuales?” (1930, p. 42) Reich entiende que liberarse de los deseos incestuosos hacia el padre no significa liberarse de la sexualidad. Y esto, señala, lleva a la cuestión del “orden sexual” en la sociedad: “Porque para poder vivir según la economía sexual, la muchacha debe no sólo haber liberado su sexualidad genital; necesita también una habitación tranquila, anticonceptivos, un amigo capaz de amor, que no sea nacionalsocialista porque negará la sexualidad, unos padres comprensivos y un ambiente social que no se pronuncie contra la sexualidad.” (1930, p. 42) De esta manera advertimos hasta qué punto la sexualidad no es un asunto del sujeto en la familia, sino de una relación sujeto-familia-sociedad que fluye a tanta velocidad que a veces no lo podemos advertir. En este sentido, por ejemplo, la observación de la histérica “no hay hombres”, no sabemos hasta qué se incluye no sólo en un fantasma sino en una estructura social, o es el modo como la estructura social se incluye en el fantasma, y el fantasma en la estructura social. Es decir, no son asuntos separables del todo. Haremos ahora un salto histórico para tratar tres autores emparentados con el post-estructuralismo francés: Foucault, Deleuze y Guattari, y Castel. Los desarrollos que tomaremos son, no azarosamente, posteriores al Mayo francés. Pero además debemos señalar, que mientras tanto, entre Freud, Gros y Reich, tuvieron lugar dos grandes guerras mundiales.

INTRODUCCIÓN A LA VIDA NO FASCISTA

Resultan de interés para esta temática algunas respuestas de Foucault, filósofo e historiador, dadas en una entrevista de 1975. Se refiere específicamente a la relación del psicoanálisis con el poder: “El ejercicio del poder que se desarrolla al interior de la sesión psicoanalítica debería ser estudiado, y jamás lo fue. Y el psicoanalista, al menos en Francia, se niega. Considerando que aquello que sucede entre el diván y el sillón, entre aquel que está acostado y el que está sentado, entre aquel que habla y el que dormita, es un problema de deseo, de significante, de censura, de superyó, problemas de poder al interior del sujeto –

pero jamás una cuestión de poder entre uno y otro.” (1975, p. 814). Foucault señala como un problema el que la envoltura teórica de los conceptos dejen sin interrogar las estructuras prácticas en las que se desenvuelven: “Yo no soy analista. Pero lo que llama mi atención es que, cuando los psicoanalistas hablan de la práctica analítica, hay una serie de elementos que no están nunca presentes: el precio de la sesión, el costo económico global del tratamiento, las decisiones acerca de la cura, la frontera entre lo aceptable y lo inaceptable, aquello que necesita ser curado y aquello que no, la cuestión de la recuperación o del modelo familiar como norma, la utilización del principio freudiano, según el cual está enfermo aquel que no alcanza a hacer el amor ni a trabajar; todo eso está presente en la práctica analítica y tiene efectos sobre ella. Se trata de un mecanismo de poder que vehicula, sin ponerlo en cuestión.” (1975, p. 815) Señala a raíz de esto la posición de exterioridad que mantiene respecto del psicoanálisis: “...actualmente los psicoanalistas me acusan de no hablar del psicoanálisis (...) De hecho, me encantaría hablar sobre él, y en cierto sentido yo hablo del psicoanálisis, pero quiero hablar de él desde “afuera”. Pienso que no debemos caer en la trampa, por otro lado antigua, montada por Freud mismo, que consiste en decir que desde el momento en que nuestro discurso penetra en el campo psicoanalítico, caerá sobre la dominación de la interpretación psicoanalítica. Quiero mantenerme en situación de exterioridad de cara a la institución psicoanalítica, reubicarla en su historia, al interior de los sistemas de poder que la subtienden” (Foucault, 1975; p. 815) Otra referencia que debemos tratar es el *Prólogo* que Foucault escribió para la edición estadounidense de *El Anti-Edipo* de 1977, dos años más tarde a esta entrevista.

Presenta a *El anti-Edipo* como “un libro de ética”, una “introducción a la vida no fascista”, un libro que “incita a ir más lejos”. Señala que el libro tiene fundamentalmente tres interlocutores y adversarios: “1. los ascetas políticos, los militares tristes, los terroristas de la teoría (...) los burócratas de la revolución y los funcionarios de la verdad”; “2. los lamentables técnicos del deseo –los psicoanalistas y los semiólogos– que registran cada signo y cada síntoma, y que quisieran reducir la múltiple organización del deseo a la ley binaria de la estructura y de la falta”; “3. finalmente, el mayor enemigo, el adversario estratégico: el fascismo. Y no solamente el fascismo histórico de

Hitler y Mussolini sino también el fascismo que reside en cada uno de nosotros, que invade nuestros espíritus y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos hace amar el poder, y desear a quienes nos dominan y explotan.”

Baste esta introducción para continuar con la referencia de Deleuze y Guattari.

DESEO REVOLUCIONARIO Y DESEO FASCISTA

El anti-Edipo (1972) y *Mil mesetas* (1980) constituyen los dos volúmenes de la obra *Capitalismo y esquizofrenia* escrita a dúo por Deleuze y Guattari, filósofo el primero, y psicoanalista y filósofo el segundo. Existe un breve escrito de Guattari, *Máquina y estructura* (1969) que podríamos situar como el germen de toda la obra citada, pero además una pieza fundamental del desarrollo de todo el post-estructuralismo francés. Escrito muy próximo al Mayo francés, es un texto subversivo desde su título. Todo lo que el psicoanálisis de Lacan, su propio analista, hacía significar bajo el concepto de estructura, Guattari lo fraccionó por la mitad con la introducción de una palabra: “máquina”. La hipótesis básica es: toda estructura se compone de máquinas, y toda máquina se compone de estructuras. El sujeto no solamente es efecto de una estructura, sino que está tomado entre una estructura y una máquina. A esto se refería Foucault cuando decía “ir más lejos”: ver la máquina en la estructura, el capitalismo como la verdadera fragua de las estructuras en las que el sujeto no sólo se constituye sino que vive su cotidianidad, se enferma y se analiza. Si bien esto ya estaba presente en la obra de Lacan, Deleuze y Guattari lo radicalizaron como una hipótesis central alrededor de la cual desarrollaron una crítica, y un aporte, tanto al psicoanálisis como al marxismo.

Para los autores el problema no se sitúa como una cuestión interna (psicoanálisis) o externa (marxismo): “Hay dos tipos de personas que se equivocan. Primero, aquellos que dicen que el verdadero combate es exterior. Son los marxistas tradicionales: ‘Para cambiar al hombre, cambiemos el mundo exterior’. Y después están los curas o los moralistas que dicen que el verdadero combate es interior, que debemos cambiar al hombre (...) Quisiera decir algo completamente distinto. Quiero decir que el combate en el interior y el combate en el exterior se sostienen sobre las mismas cosas, que son a la

vez instituciones cristalizadas en el exterior y secreciones internas (...) El combate revolucionario que se ha de llevar a cabo en el exterior y en el interior es exactamente el mismo. No digo que hay un combate en el interior que es de otra naturaleza que el exterior, e insisto en esto pues así me salvo del moralismo. Hay un solo y mismo combate pues el fascismo está fuera de nosotros y en nosotros.” (Deleuze, 1971-1979: p. 214-215)

No se trata entonces de dos economías diferentes y por articular: “...no hay y no ha habido nunca más que una economía. La misma economía es, fundamentalmente y desde el inicio, a la vez deseante o libidinal y política.” (Deleuze, 1971-1979: p. 224) “La economía libidinal no es menos objetiva que la economía política, y la economía política no es menos subjetiva que la economía libidinal.” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 354-355)

La articulación que plantean entre el deseo y lo social indica que se trata de un mismo asunto, al extremo de señalar: “Sólo hay el deseo y lo social, y nada más.” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 36) La producción social como un efecto de la producción deseante, y la producción deseante como un efecto de la producción social. La presencia del deseo en lo social, y de lo social en el deseo (Deleuze y Guattari, 1972: p. 39). Lo cual significa que no se desea sino de acuerdo a ciertas coordenadas sociales (dentro de lo cual se incluye el complejo de Edipo), y que no hay forma social que no se organice según ciertas coordenadas deseantes (Deleuze y Guattari, 1972: p. 39).

Y el deseo, “detrás” de las formas edípicas en que se plantea (deseo insatisfecho, imposible, prevenido, voluntad de goce) reconoce dos grandes posiciones: el deseo revolucionario y el deseo fascista. El ejemplo paradigmático que toman para el deseo fascista es el análisis que hizo Reich sobre el tema en *Psicología de masas del fascismo* (1933), señalando: la cuestión que debemos explicar no es cómo un pueblo puede llegar a ser engañado por un líder fascista, sino cómo un pueblo puede llegar a desear eso, “las masas no han sido engañadas, desearon el fascismo”. (Deleuze y Guattari, 1972: p. 36 y 265) La posición del deseo revolucionario involucra el componente central del deseo, el hecho de que por definición el deseo es revolucionario: “Si el deseo es reprimido se debe a que toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad: no es que el deseo sea asocial, sino al contrario.

Es perturbador: no hay máquina deseante que puede establecerse sin hacer saltar sectores sociales enteros. Piensen lo que piensen algunos revolucionarios, el deseo en su esencia es revolucionario –el deseo, ¡no la fiesta!– y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas.” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 121) De esta manera señalan la relación entre la represión y el deseo: “Para una sociedad tiene, pues, una importancia vital la represión del deseo, y aún algo mejor que la represión, lograr que la represión, la jerarquía, la explotación, el avasallamiento mismos sean algo deseado (...) el deseo no amenaza a una sociedad porque sea deseo de acostarse con su madre, sino porque es revolucionario (...) El deseo no ‘quiere’ la revolución, es revolucionario por sí mismo, y de un modo como involuntario, al querer lo que quiere.” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 121-122)

Así articulan la presencia del deseo en lo social. Veamos ahora cómo planean la presencia de lo social en el deseo: “El niño está continuamente en familia; pero en familia y desde el principio, lleva a cabo inmediatamente una formidable experiencia no-familiar que el psicoanálisis deja escapar.” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 52) Ofrecen estos ejemplos: “Siempre hay un tío en América, un hermano oveja negra, una tía que se marchó con un militar, un primo en paro, en quiebra o en crac, un abuelo anarquista, una abuela en el hospital, loca o chocha. La familia no engendra sus cortes. Las familias están cortadas por cortes que no son familiares: la Comuna, el caso Dreyfus, la religión, el ateísmo, la guerra de España, la subida del fascismo, el estalinismo, la guerra de Vietnam, mayo del 68...” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 103). Lo plantean con una metáfora de conjuntos, criticando la reducción de las más máquinas a estructuras: “En el conjunto de partida hay la formación social, o más bien las formaciones sociales; las razas, las clases, los continentes, los pueblos, los reinos, las soberanías; Juana de Arco y el Gran Mongol, Lutero y la Serpiente azteca. En el conjunto de llegada no hay más que papá, mamá y yo.” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 107)

Por efecto de esta reducción, señalan que las investigaciones psicoanalíticas se están haciendo “investigaciones cada vez más irreales” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 401): “A los que buscan un tema de tesis sobre el psicoanálisis, no se les debería aconsejar vastas consideraciones sobre la epistemología analítica,

sino temas rigurosos y modestos como: la teoría de las criadas o sirvientes domésticos en el pensamiento de Freud.” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 364) En efecto, los autores observan hasta qué punto la presencia de las criadas tiene un importante valor libidinal en todos los grandes historiales freudianos.

Advierten que en una sociedad capitalista como en la que vivimos, no hay hombre, no hay mujer, no hay niño que pueda asumir plenamente su situación de hombre, mujer, niño, porque la situación de dependencia económica (a la vez libidinal y política) es insoportable (Deleuze y Guattari, 1972: p. 367). Y la imposibilidad de los padres de asumir su lugar de padres es lo que define el lugar del padre en el complejo de Edipo.

La estructura familiar, la estructura edípica, la estructura del sujeto, matriz de los lazos que instituye, no localizada anatómicamente, pero tampoco socialmente, apartada de las máquinas sociales que le dan forma, se transforma en una estructura ideal y abstracta, que no sólo deja intocados los efectos que esto produce, sino que colabora activamente con ellos: “Es necesario que las familias o la reproducción humana provean los seres humanos cuyo lugar no determinarán, sino que estará determinado en función del lugar de la familia misma en la reproducción social: ‘Tú, a tu capital. Tú, a tu fuerza de trabajo.’” (Deleuze, 1971-1979: p. 146)

En el seno familiar, donde esto se plantea como un problema de complejo de Edipo, la estructura no hace otra cosa que funcionar como elemento de una máquina no interrogada: “el problema no es el de la libertad, sino el de una salida. El problema con el padre no es cómo volverse libre en relación a él (problema edípico), sino cómo encontrar un camino donde él no lo encontró. La hipótesis de una inocencia común, de una angustia común al padre y al hijo es por lo tanto la peor de todas: el padre aparece en ella como el hombre que tuvo que renunciar a su propio deseo...” (Deleuze y Guattari, 1975: p. 17-18) Los autores señalan que en el complejo de Edipo el padre no sólo agachó la cabeza sino que hizo a su hijo también agachar la cabeza (Deleuze y Guattari, 1975: p. 19), se somete a la vez que le pide a su hijo que se someta (Deleuze y Guattari, 1975: p. 20).

La relación entre el deseo y lo social les permite especificar el concepto de falta, castración y deseo del Otro. La castración no es menos un efecto del lenguaje que un efecto de una máquina social: “Nosotros sabemos de dónde

proviene la falta –y su correlato subjetivo el fantasma. La falta es preparada, organizada, en la producción social (...) Es el arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado: organizar la escasez, la falta, en la abundancia de producción...” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 35). El fin del capitalismo, dicen, es “producir la falta” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 243). A diferencia de Lacan, que dice del discurso capitalista que está destinado a estallar, señalan que el capitalismo, no como un discurso, sino como una gran máquina, “no funciona más que chirriando, estropeándose, estallando en pequeñas explosiones” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 157), y recreándose en formas más sofisticadas, donde no queda claro que vaya a estallar, sino que cada vez más sofisticada su mecanismo de “crueldad” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 158).

El título agresivo del libro, *Anti-Edipo*, no significa “en contra de Edipo”, no significa un rechazo del psicoanálisis. Significa un rechazo a las formas fascistas de expresión del deseo, tanto en las máquinas sociales, como en las estructuras del sujeto, como en todas las formas en que una máquina y una estructura pueden funcionar acopladamente, una al servicio de la otra. La crítica en que esto toca al psicoanálisis involucra la pregunta de su compromiso con lo social. En la medida que el psicoanálisis reduzca la máquina a la estructura, “el psicoanálisis ya no se mide con ninguna realidad, ya no se abre a ningún exterior, se convierte él mismo en la prueba de realidad y en la garantía de su propia prueba, la realidad como carencia a la que se lleva lo exterior y lo interior, la partida y la llegada: el psicoanálisis como *index sui*, sin más *referencia* que él mismo o la ‘situación analítica’.” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 323). Y en este efecto denuncian en el psicoanálisis, en su teoría y en su praxis, un efecto de tristeza: “Al renunciar al mito, tratamos de colocar algo de alegría, algo de descubrimiento en el psicoanálisis. Pues se ha convertido en algo muy lúgubre, muy triste, muy interminable, ya realizado desde el principio.” (Deleuze y Guattari, 1972: p. 118)

Pasemos ahora de la filosofía a la sociología, el análisis que hizo de este tema Robert Castel.

EL INCONSCIENTE SOCIAL DEL PSICOANÁLISIS

Castel, en el libro *El psicoanálisis. El orden psicoanalítico y el poder* (1981) realiza un estudio de las relaciones del psicoanálisis con el poder, lo que llama “las responsabilidades sociales del psicoanálisis” (1981, p. 9). El autor denomina “psicoanalismo” al efecto por el cual el psicoanálisis desconoce o no interroga su relación con lo social (1981, p. 10), y “extraterritorialidad social” al hecho de que el psicoanálisis se comporte por momentos como si su práctica y su teoría no estuvieran inmersas en ningún medio social (1981, p. 15).

Resume sus tesis en tres proposiciones: 1. el psicoanálisis nunca está en una posición de exterioridad con lo social; 2. el psicoanálisis tiene efectos que son de inmediato sociales, es decir, que no son socialmente neutros; 3. dadas las proposiciones 1 y 2, el psicoanálisis, a partir de su dispositivo, ocupa un lugar privilegiado en el concierto de las ideologías dominantes (Castel, 1981: p. 16).

La negación, la no interrogación, o la no exploración de estos tres puntos por parte del psicoanálisis, es lo que Castel llama el “inconsciente social del psicoanálisis”, y su efecto, el “psicoanalismo”.

En el capítulo *Hubo una vez una revolución psicoanalítica* analiza la relación del psicoanálisis con lo que podría llamarse lo revolucionario o lo subversivo de su práctica y su teoría: “La afirmación de la existencia de un vínculo privilegiado entre psicoanálisis y subversión es un prejuicio que nos cuesta caro.” (1981, p. 71) En varios pasajes del libro Castel se refiere a “lo que nos cuesta el psicoanálisis”, incluyendo en ese “nosotros” no sólo a los pacientes sino a toda la comunidad. Es decir el costo que supone para una comunidad la inserción del psicoanálisis en un sistema de salud y en un sistema educativo. Sobre este punto localiza Castel su cuestionamiento: “...el discurso psicoanalítico insiste en una interpretación ensalzadora de su papel crítico, incluidas las implicaciones sociales y políticas de su cuestionamiento. Para los psicoanalistas, el método analítico es una subversión perpetua que no necesita tomar las vías ordinarias de acción para constituir el paradigma de la impugnación de todo conformismo.” (1981, p. 71) Dadas las características presuntas de neutralidad en la posición del analista, señaladas por Freud, el autor se pregunta qué habilita en el psicoanálisis a hablar de subversión (1981, p. 73). Por un lado identifica el efecto de liberación o separación que el

psicoanálisis puede ofrecer: “El sujeto que en la relación analítica desliga su energía psíquica de los objetos investidos a través de un devenir librado a los proceso de dominación podría, en efecto, teóricamente, proceder a nuevas investiduras que expresarían la lógica de su deseo antes que el peso de los determinismo políticos y sociales. Tal vez incluso lo hace, pero el verdadero interrogante es *dentro de qué límites y cómo.*” (1981, p. 87) Pero por otro lado subraya el límite de las estructuras, no ya subjetivas, sino sociales: “La libido, aun ‘liberada’, se pone a circular a través de estructuras que permanecen intactas. Entre la pulsión y su nuevo ‘destino’ se inscribe un sistema de fuerzas que no son psíquicas. El psicoanálisis no solo carece de poder alguno sobre estas, sino que además se desinteresa de ellas y conduce a desinteresarse de ellas. Se comprueba, además, empíricamente, que los ‘liberados’ de la cura rara vez se lanzan a grandes aventuras. Invisten o reinvierten pequeños ámbitos privados, a la sombra de su entorno, en sus círculos culturales, profesionales y sociales. No hay en esto nada de condenable, pero tampoco de subversivo.” (1981, p. 88) Para el autor el efecto más general que produce el psicoanálisis en este sentido es un “apoliticismo”: “...el hecho de estar o de haber estado en análisis tiene mucho más a menudo la consecuencia de menguar el radicalismo político (o de reforzar el conformismo sociopolítico) que lo inverso.” (1981, p. 48) Como se advierte, el reproche al psicoanálisis no exige que transforme las estructuras sociales de poder, ni siquiera su complicidad con ellas, sino que señala “su pretensión de hallarse exento de ellas, de presumir de apático, de autónomo o, cosa aún más extraordinaria, de subversivo” (1981, p. 69). Señala que el psicoanálisis sólo habla de emancipación o de liberación como si se tratara de “una aventura personal” (1981, p. 84), “una dramaturgia autónoma de la subjetividad” (1981, p. 81). Incluso al extremo de mirar con recelo formas o movimientos colectivos. Castel pone como ejemplo los movimientos de liberación de las mujeres y de las minorías sexuales: “Hasta donde yo sé, las referencias al psicoanálisis, más que ayudar, parasitaron las prácticas militantes en estos campos.” (1981, p. 84)

El sujeto sometido que el psicoanálisis toma por objeto de formalización, encubre las condiciones sociales, no interrogadas de su sometimiento, ignorando que ningún problema psicológico es puramente psicológico sino

también, y por el mismo hecho de ser psicológico, es un problema económico, social, y político (1981, p. 97).

En relación con la teoría psicoanalítica señala su relación con la distribución de bienes culturales: “Desde Lacan, principalmente, nos las vemos también en Francia con oráculos que, de las matemáticas a la política, pasando por la lingüística y la etnología, legislan con autoridad soberana sobre lo que fuere, en nombre, coquetería suprema, de un no saber. Es así como, en la actualidad, el psicoanálisis halaga el narcisismo intelectual de quienes monopolizan los bienes culturales. Sin bagaje económico no hay acceso a la cultura, pero sin bagaje cultural no hay acceso al discurso del inconsciente. El psicoanálisis refuerza de este modo el peso del privilegio cultural y sus efectos de poder.” (1981, p. 78) Lo cual genera un efecto de monopolización del capital social cultural: “...el psicoanálisis es hoy en Francia no de los principales canales de aculturación en el estilo de la cultura erudita. Socializa –mal, por otra parte– a un número creciente de individuos imponiéndoles el lenguaje de los médicos, filósofos, moralistas, egresados de escuelas superiores, teólogos, etc. Esto no es malo en sí. Solo que, al hacerlo, el psicoanálisis ha perdido su función progresista en la lucha ideológica, pues milita ahora por la autonomía de lo cultural, por la eminente dignidad del saber esotérico contra el materialismo ‘vulgar’ y el cientificismo ‘pasado de moda’.” (1981, p. 79) Lo que esto genera tanto en el joven psicoanalista en formación, como en el ciudadano común, es un efecto de ignorancia producido que se acopla con lo que Lacan llamó un “mercado del saber”: “No solo pagar las sesiones de los tratamientos, trabajar desatinadamente para poder hacerlo, sino también interiorizar la mala consciencia del no saber, que es tan solo carencia respecto del excedente de saber del no saber del Otro.” (1981, p. 78)

El efecto más general de todo esto, es lo que Castel llama el desarrollo de una “existencia por procuración”: “¿Qué significa ese extraordinario efecto de duplicación por el cual durante cierta cantidad de años –que pronto se contarán por decenas– un sujeto acompaña su vida con comentarios de esta sobre el diván, mantiene su angustia acunándola, aprende a descifrar su cotidianeidad según el código analítico, sueña y a veces ama para su analista, *para decírselo*? Esto significa cada vez menos un retorno hacia los afectos que sellan el destino de cada cual, y cada vez más la participación en una

existencia por procuración en y por el psicoanálisis, la concurrencia a un ceremonial de dos y tres veces por semana en cuyo transcurso el signo de la existencia se invierte, los órdenes de importancia se contraría y entrechocan.” (1981, p. 82)

Pasemos ahora a dos referentes en la temática del psicoanálisis en Argentina, Fernando Ulloa y Silvia Bleichmar.

EL MALESTAR HECHO CULTURA

Ulloa desarrolló una línea de psicoanálisis más allá de la relación dual, en dispositivos que podríamos llamar grupales o institucionales, además de su propia práctica como clínico en el dispositivo clásico. Subraya que no se trata para él de pensar lo social desde el psicoanálisis, sino de pensar el psicoanálisis desde lo social (Ulloa, 2011a, p. 12). Donde lo social no es algo externo o ajeno, sino que forma parte o es inherente al psicoanálisis.

El psicoanálisis → *Lo social*

Lo social → El psicoanálisis

En la primera formulación lo social es algo trascendente al psicoanálisis, y se presenta como un objeto al cual puede referirse, o con el cual puede ponerse en articulación. En la segunda formulación, el psicoanálisis mismo se presenta como algo immanente a un campo que es social, y desde ahí, se trata de ver qué puede pensar, escuchar y decir.

Plantea la cuestión en términos de *pobreza*: “No me estoy refiriendo a un psicoanálisis *de* la pobreza, lo cual implicaría una psicologización totalmente ilegítima de la marginación, sino al psicoanálisis *en* la pobreza. Cuando digo pobreza me refiero tanto al escándalo que promueve en los sectores más marginados como a aquellas organizaciones institucionales, por lo común del ámbito asistencial o educativo, que presentan una carencia crónica de recursos, no sólo de equipamiento y presupuesto, sino en cuanto a la capacitación de sus integrantes. Resulta todo un síntoma que sean nada menos que las instituciones más pobres las que deban ocuparse de los

sectores empobrecidos, aunque no necesariamente es de psicoanalistas pobres encaminar estas prácticas.” (Ulloa, 2011a: p. 210)

Subrayemos que aún cuando Ulloa pueda trabajar en dispositivos grupales o institucionales, refiere expresamente que habla como psicoanalista y ejerce como psicoanalista en ese trabajo que hace. En ese sentido toma de Freud como un gran texto de referencia de su práctica: el *Malestar en la cultura*. Aún cuando Freud no lo considere en sí mismo un verdadero texto psicoanalítico, dice, él toma ese texto y la propia contradicción freudiana, como su referencia de partida (Ulloa, 2011b: p. 145).

Partiendo del *Malestar en la cultura* Ulloa se detiene a analizar lo que sucede cuando el malestar deviene cultura, lo que llama “el malestar hecho cultura”. Designa con esto un efecto general de mortificación, de apagamiento que identifica a un verdadero síndrome cuyo conjunto de síntomas puede agruparse en tres grandes signos:

- Pérdida de coraje: “desaparición de la valentía”, “resignación acobardada”. Con frecuencia es la “primera manifestación” del síndrome, la falta de coraje “incluso para pedir ayuda” a otro.
- Pérdida de la lucidez: “merma de la inteligencia”, “establecimiento de una suerte de idiotismo” en el sentido de aquel sujeto que “al no tener ideas claras acerca de lo que le sucede en relación con lo que hace, tampoco puede dar cuenta pública o privadamente de su situación”.
- Pérdida del contentamiento corporal: “falta de alegría”, “resentimiento en la vida erótica”, “falta de fuerza”, “apagado”, “fatigado”, “sin viveza”, con “malhumor”. Se trata de lo primero que se debe apostar a recuperar, señala Ulloa, porque la alegría automáticamente redundará en un efecto de coraje y lucidez intelectual (Ulloa, 2011a: p. 124; 2011b, p. 139 y 172).

La mortificación no es un hecho aislado que puede afectar a un individuo azarosamente, se trata, para Ulloa, de “una verdadera producción cultural, que cada vez parece involucrar a sectores sociales más amplios.” (Ulloa, 2011a: p. 212) Existe toda una “cultura de la mortificación” que es solidaria de un modo de funcionamiento del sujeto, las instituciones, la vida política, y la sociedad en

su conjunto. El efecto más general de este síndrome, además de los propios signos señalados, es:

- “No habrá [por parte de estos sujetos] demasiadas transgresiones, a lo sumo algunas infracciones”, “alguna mezquina ventaja” que se pueda obtener aprovechando las circunstancias.
- Disminución del “accionar crítico”.
- Instalación de “una queja que nunca asume la categoría de protesta, como si el individuo se apoyara más en sus debilidades, para buscar la piedad de aquellos que lo oprimen”.
- Permanecer a la espera de “soluciones imaginarias a sus problemas, sin que estas dependan de su propio esfuerzo. Esto los hace, con frecuencia, propensos a elegir conductores políticos entre quienes mejor y, de hecho, más ‘mentirosamente’, se ajustan a este ideario imaginativo. El fácil engaño es común a la mortificación.” (Ulloa, 2011a: p. 215)

Frente a un sistema de producción cultural de mortificación donde el malestar mismo se transforma en un hecho cultural, Ulloa señala dos respuestas o dos actitudes polares que el sujeto puede asumir: “...dos polos que distinguí en el síndrome ya descrito: por un lado, la resignación que padece; por otro la resistencia apasionada [...] en un polo la resignación que conduce al padecimiento; en el otro polo, la resistencia al sufrimiento que implica una lucha no ajena a la pasión.” (Ulloa, 2011b: p. 149-151)

Sabemos desde Aristóteles que el hombre es un animal político, porque habla, pero Ulloa se pregunta si acaso el psicoanalista es un animal político (Ulloa, 2011b: p. 163): “...el analista no es un líder político, más no podrá dejar de estar atento, como toda persona que desenvuelve su acción en el campo social, a la dimensión política propia de la condición humana, se haga o no cargo de ella.” (Ulloa, 2011a: p. 229) A este respecto señala que no se trata de que el psicoanalista haga mucho, o haga más de lo que indican los textos clásicos, pero en principio que mire más lejos y escuche más lejos. Advierte que no por mirar más lejos el psicoanalista va a dejar de ser psicoanalista (Ulloa, 2011b: p. 162-163), al contrario, cuanto más cerca de sus propios

zapatos mire tal vez sea menos aquella función que el psicoanálisis formalizó como psicoanalítica.

Frente a esta situación general que incluye no sólo al analista y su paciente sino a instituciones y a todo el conjunto de la sociedad, Ulloa señala que se debe comenzar por el principio: “se trata de recuperar la valentía. Todavía no la del paciente, sino la de un clínico sostenido en la capacitación colectiva que le dé, además de conocimientos específicos, suficiente contrapoder en el sentido nietzscheano, el de *trascender desde el poder hacer*, para trabajar en condiciones adversas. Mejor si lo hace acompañado, como miembro de una comunidad clínica o al menos de un equipo asistencial” (Ulloa, 2011b: p. 162), donde la “amistad”, señala, es una herramienta fundamental en la construcción tanto de la inteligencia, como de la valentía y la alegría.

EL SEMEJANTE COMO PRINCIPIO

Silvia Bleichmar, socióloga y psicoanalista, escribió algunos trabajos que podríamos calificar de estudios psicológicos, psicoanalíticos, metapsicológicos, y otros que tal vez podríamos calificar de estudios sociológicos, por ejemplo *La subjetividad en riesgo* (2005), *No me hubiera gustado morir en los 90* (2006) y *Dolor país y después...* (2007). Vamos a tomar adrede estos textos “sociológicos” de la psicoanalista porque aún cuando ella hable de problemáticas sociales (la dictadura, los 90, el 2001) habla como psicoanalista, así lo subraya explícitamente tanto su enunciado como su enunciación.

Pero además esta elección nos forzará al planteo de otra pregunta, supuesta hasta aquí, pero no formulada aun: ¿cuáles son los problemas o las preguntas que para el psicoanálisis son problemas o preguntas psicoanalíticas? Si Lacan señaló en un texto como *La familia* la relación entre los fenómenos de “concentración económica” y “catástrofes políticas”, la “personalidad del padre”, “carente”, “ausente”, “humillada”, “dividida”, “postiza” y la “crisis psicológica” del sujeto (1938: p. 93-94). Y en *El mito individual del neurótico* vuelve a señalar este mismo aspecto: “Al menos en una estructura social como la nuestra, el padre es siempre, en algún aspecto, un padre discordante en relación a su función, un padre carente, un padre *humillado...*” (1952: p. 56) ¿No es un

problema enteramente psicoanalítico analizar las coordenadas sociales en las que se forja el significante del nombre del padre para un sujeto? Esas coordenadas sociales, anteriores a la estructura, son sin embargo las que determinan la condición de posibilidad de toda estructura.

Vamos a tomar de Bleichmar un concepto que se desarrolla a lo largo de varios libros suyos: el semejante y el principio del semejante. La autora señala la necesidad de ampliar el concepto clásico de narcisismo freudiano y lacaniano, aquella instancia de unidad sintética que se constituye por efecto de la identificación con la imagen del semejante. Así conservado, por fuera de su referencia con el campo social, el concepto permanece metapsicológicamente o estructuralmente encapsulado (Bleichmar, 2006: p. 66; 2005, p. 24).

El punto de partida freudiano para esta elaboración no es el escrito *Introducción del narcisismo* sino los *Tres ensayos para una teoría sexual*. Allí Freud se refiere a los tres diques psíquicos que se levantan frente la pulsión, el asco, la vergüenza y la moral. Pero el primer término y el principio de la moral, lo señala en el texto, es el dolor: “Con independencia aún mayor respecto de las otras prácticas sexuales ligadas a las zonas erógenas, se desarrollan en el niño los componentes crueles de la pulsión sexual. La crueldad es cosa enteramente natural en el carácter infantil; en efecto, la inhibición en virtud de la cual la pulsión de apoderamiento se detiene ante el dolor del otro, la capacidad de compadecerse, se desarrollan relativamente tarde. Es notorio que no se ha logrado todavía el análisis psicológico exhaustivo de esta pulsión. Nos es lícito suponer que la moción cruel proviene de la pulsión de apoderamiento y emerge en la vida sexual en una época en que los genitales no han asumido aún el papel que desempeñarán después.” (Freud, 1905: p. 175) Un concepto de semejante y de narcisismo que incluya en su articulación: la sexualidad, la crueldad, la pulsión de poder, y el dolor del otro. El sujeto se detiene el ejercicio de su poder ante el dolor del otro. Se trata de una vivencia natural para el sujeto adulto y de una instancia constitutiva para el niño. Ahora bien, ¿qué decir de la serie de escenas de abuso de poder de las cuales nuestra historia nos ha hecho testigos? Un padre y un hijo, un hombre y una mujer, un jefe y un empleado, un político y un pueblo, un torturador y la víctima, una nación y otra nación.

Bleichmar señala a este respecto una severa falla en el reconocimiento del otro, donde el otro ha dejado de ser un semejante (2007, p. 41), queda excluido de su condición de ser humano, no pertenece a la misma especie, razón por la cual su dolor no se reconoce como propio y su sufrimiento se convierte en algo extraño (2006, p. 67 y 86; 2007, p. 41), e incluso en casos extremos algo de lo cual se extrae montos de placer. Falla en el reconocimiento del otro que es solidaria de “una falla en la capacidad de reconocer la significación de la acción –no su sentido–, reconocer el hecho de que se están destruyendo seres humanos” (2007, p. 39) Un tipo de síndrome de Asperger “caracterizado por ser una suerte de autismo que no implica deterioro intelectual, sino vacío de significación” (2007, p. 40). Lo cual produce una escisión severa en la que una persona puede emocionarse hasta las lágrimas con una ópera de Wagner, a la vez que permanecer en una “indiferencia total ante la mirada vaciada de niños destinados a la muerte” (2007, p. 40). Un proceso asociado a esto es lo que Bleichmar llama una “fatiga de la comprensión”: “Esta fatiga moral, derrota de la solidaridad, representa el agotamiento de nuestra simpatía ante realidades persistentemente dolorosas. Como el fuego, la compasión se extingue ante el exceso de exigencia que las víctimas plantean a nuestras emociones.” (2006, p. 83)

La autora toma referencias de la ética de Lévinas, señalando que *lo humano es el otro*: “Lo que Levinas, el filósofo de la ética, ha llamado ‘el humanismo del otro hombre’, consiste precisamente en considerar que lo humano no está ni en la sociedad, ni en Dios, ni en el yo, ni en el deber, ni mucho menos en la razón –luego de que la razón se puso al servicio de la barbarie en la sociedad occidental del siglo XX. Lo humano está en el descubrimiento del otro como principio configurador de la ética, y como principal articulador de la subjetividad.” (2006, p. 106) En este sentido el sujeto puede detener su ejercicio de poder sobre el otro, o bien por una coacción externa (aspecto jurídico), o bien por la angustia y la culpa que esto le genera (aspecto moral), o bien porque reconoce su propia humanidad en la preservación de la integridad de su semejante (aspecto ético): “una ética en la cual el abandono del semejante es siempre muerte de una parte de uno mismo” (2006, p. 20), “una ética que resitúa la vida y la muerte –del semejante, de mí mismo- como fundamento de la existencia humana” (2007, p. 73)

Citando a Kropotkin, refiere que la vida humana se tensa entre dos grandes tipos de lucha: “la que realiza un organismo contra otro por los recursos limitados existentes que lleva al beneficio personal, y aquella que enfrenta al organismo a los rigores del medio, y que se libra mejor mediante la cooperación de miembros de la misma especie. Dos tipos de lucha entonces: la de los organismos y el ambiente, que se libra en cooperación, y aquella por la apropiación de escasos recursos, que se libra en competencia.” (Bleichmar, 2006: p. 71) El narcisismo también es una instancia psíquica o una función estructural que se constituye por referencia a estos dos tipos de lucha: una lucha a muerte por puro prestigio, o una lucha por la preservación de cierta comunidad de intereses que constituyen a lo humano como humano.

OBJECIONES, PREGUNTAS Y COMENTARIOS FINALES

Como indicamos en la introducción, no pretendemos responder la pregunta del título, pero sí intentar plantearla. Luego de los aportes, las ideas y las preguntas que hasta aquí tratamos apoyados en estos autores, veremos aquí diez consideraciones finales sobre este problema, divididas en objeciones, preguntas y comentarios.

Objeciones.

1. ¿Qué relación tienen las problemáticas sociales de una comunidad con el conflicto neurótico de un sujeto? Una respuesta rápida podría indicar que no hay en esto ninguna relación directa. Pero tal vez esto mismo sea un problema a considerar: que la neurosis definida como un conflicto entre el yo y el ello deja por fuera toda relación de sensibilidad e injerencia del sujeto, del psicoanalista, y del psicoanálisis, con lo social.⁷

2. Toda vez que la preocupación por lo social estuvo desde siempre presente en el psicoanálisis, una sobre-valoración de esta dimensión por sobre el concepto de estructura y sujeto, ¿no atenta contra un concepto fundamental de

⁷ Esto no significa necesariamente que deba re-definirse de otra manera el concepto de neurosis, porque tal vez la neurosis no sea otra cosa que un conflicto entre el yo y el ello, y en consecuencia, un re-pliegue de lo social en lo familiar.

la práctica analítica, la responsabilidad subjetiva?⁸ Por el contrario, creemos que la ubicación de lo social como nivel de análisis constitutivo, previo a toda consideración de un aparato psíquico o de una estructura, permite entrever con mayor claridad toda la escala de responsabilidades sociales, humanas, políticas, económicas, subjetivas en las que el sujeto asume su palabra y se afirma en su respuesta como sujeto. A la inversa, dejar al sujeto frente a una noción abstracta de responsabilidad, nos pone en riesgo de perseguirlo como a un criminal y a hacerlo responsable de niveles de responsabilidades sociales e institucionales que lo desbordan. El sujeto es responsable aun por los modos en que activamente se vuelve un objeto pasivo de seducción del poder del otro, y los lugares de padecimiento a los cuales por esta vía se ofrece. Pero esto no ahorra al analista de mirar el contexto general de circunstancias en que este pacto se concierta. Porque tal vez es la única manera en que puede entrever cuál es el lugar que a él le convendrá adoptar en la transferencia.

Preguntas.

3. Una pregunta que debemos considerar a partir de esto es: ¿qué relación *pretende* plantear el psicoanálisis entre el deseo y lo social? Escribimos “pretende” en el sentido de ser un pretendiente, en la medida que el psicoanalista se ofrece como un partenaire en la transferencia. Existen por lo menos tres relaciones entre el deseo y lo social: 1. no hablar de lo social, porque es algo ajeno al deseo; 2. hablar de lo social como algo exterior al deseo, pero a lo cual el psicoanálisis se acerca porque el deseo y lo social se pueden articular; 3. hablar de lo social como algo inherente al deseo, lo cual es correlativo a pensar que el deseo es inherente a lo social. Esto último significa que el deseo es lo más singular de un sujeto pero también que no es nunca algo desarraigado de los terrenos sociales en los cuales el sujeto se mueve. Tanto si hablamos de un esquizofrénico que vive en una esquina, de una histérica que se queja de su trabajo que la agobia, de un obsesivo gerente de una empresa, es evidente que el deseo involucra elementos singulares de cada quien pero solo sobre la base de las grandes estructuras sociales en que se

⁸ El riesgo es doble: analizar lo social soslayando el deseo y analizar el deseo soslayando lo social. Pero nada impide que un análisis incluya la doble perspectiva de analizar lo social en el deseo y el deseo en lo social.

organiza nuestra vida contemporánea. Excepto que pensemos en alguien que viva fuera del mundo. Y eso es tal vez representado por algunos aspectos de la catatonía, el autismo y el marasmo.

El psicoanálisis trata con “asuntos” que son sociales, y precisamente porque son sociales, por momentos eso presenta escenas que son familiares. Pero la fotografía familiar no debe impedir ver la película social más amplia en toda su secuencia.

4. El psicoanálisis y una corriente filosófica entera señaló que lo que diferencia al animal del hombre es su aparato simbólico. Pero, ¿hasta qué punto el lenguaje sirve como un criterio de diferenciación en este aspecto? Sabemos que es natural en el reino animal que evolutivamente triunfe y se desarrolla la especie más fuerte, más apta para las adversidades que el ambiente proponga. Esto mismo ocurre en un sistema social y humano de organización capitalista como es el nuestro: se desarrolla y se desenvuelve con más éxito aquel que es más apto o más fuerte. Sabemos también que Darwin se inspiró para elaborar su teoría de la evolución en el *Ensayo sobre el principio de la población* de Malthus. ¿Por qué nos parece natural que un predador devore a su presa y nos parece perverso en cambio que esta relación se reproduzca en el reino humano? ¿Cuál es la diferencia entre el reino animal y el reino humano toda vez que hay innumerables casos de animales gregarios que pueden llegar a desarrollar una enorme solidaridad con sus pares, y hombres que aún con todo el gregarismo que le permite desarrollar el lenguaje y sus instituciones, son capaces de ejercer un abuso de poder, sin que el derecho, la angustia o la compasión pueda detenerlos?⁹ Solemos decir que los animales gregarios pueden comunicarse, incluso emitir signos, incluso signos engañosos, para distraer a los predadores. Pero la potencia del lenguaje humano le permite no sólo emitir signos engañosos, sino signos capaces de engañar que engañan.

⁹ Recordamos aquí la observación de Pessoa: “...todos somos animales inferiores –hablar y pensar no pasan de ser nuevos instintos, menos seguros, por nuevos, que los otros (...) Una cosa es la existencia del mal, otra la razón de esa existencia. La distinción es tal vez sutil, hasta el punto de parecer pura sofística, pero lo cierto es que es justa. La existencia del mal puede no ser negada, pero la maldad de la existencia del mal puede no ser aceptada. Confieso que el problema subsiste, pero subsiste porque subsiste nuestra imperfección.” (1913-1935, p. 272-274)

No sólo fingir, sino fingir que finge. Es el chiste que Freud reseña: ¿Por qué me dices que viajas a Cracovia para que yo crea que vas a Lemberg, cuando en realidad viajas a Cracovia? Pero, ¿qué clase de animal es capaz de desarrollar un instrumento que puede llegar a engañar aún diciendo la verdad, y con qué fin haría esto?

Comentarios finales.

5. Hay dos fenómenos cuya correlación no pareciera ser azarosa: es notorio que en las cuatro grandes últimas escuelas psicoanalíticas en las que tradicionalmente nos hemos formado (Freud, Klein, Winnicott, Lacan), la dimensión social del psicoanálisis esté más o menos soslayada o no desarrollada en todo su alcance; por otro lado, cada uno de los psicoanalistas que han surgido al abrigo de estas escuelas, que han intentado tratar este aspecto, han sido marginalizados del psicoanálisis tradicional u oficial¹⁰. Pareciera que cuando nos acercamos al problema de lo social en el psicoanálisis nos estuviéramos alejando del psicoanálisis.

6. Si tomamos la pequeña muestra de autores aquí tratados, en la secuencia histórica dispuesta, vemos que sus argumentos se desplazan desde la revolución socialista progresivamente hasta la resistencia al capitalismo. ¿Qué sucedió en relación con las expectativas o ambiciones de estos autores? Debemos destacar que en medio de todo esto ocurrieron dos guerras mundiales y un desarrollo del capitalismo que crece a velocidades exponenciales inimaginables en 1900. A este respecto no creemos que el analista en su función de analista deba ser conservador o revolucionario, pero sí creemos que su teoría, su investigación, su práctica y su institución debe incluir una reflexión sobre estas preguntas.

¹⁰ Ejemplos paradigmáticos de esta marginalización son Gross y Reich en Europa, situados al margen del psicoanálisis de Freud, y en Argentina pueden servir como ejemplos Ulloa y Bleichmar. Ulloa, al margen del kleinismo y de la APA, al margen además de los desarrollos lacanianos que se fueron introduciendo en nuestro país. Bleichmar, al margen del psicoanálisis laciano, siguiendo la línea de Laplanche en algún aspecto, y desarrollando la suya propia en otros. Estar situados al margen de alguna gran avenida del psicoanálisis tradicional, siempre lleva a la pregunta de si eso es verdaderamente psicoanálisis, o si no es algo ya definitivamente apartado del campo del psicoanálisis.

7. Si tomamos el mito antropomórfico del amo y el esclavo, elaborado por la filosofía hegeliana y retomado por Lacan podríamos aplicar dos observaciones: desde el momento en que uno de los actores deviene amo y otro deviene esclavo, el amo le *debe* al esclavo su libertad, y el esclavo se debe a sí mismo esa lucha. En ambos casos se trata de una deuda y lo social en sentido estrictamente humano se constituye con la cancelación de esa deuda; podemos pensar que el único momento verdaderamente antropomórfico se da cuando, por alguna circunstancia, el amo, como un amo individual o como una sociedad de amos, cancela ante el esclavo el poder del que hace ejercicio, para reconocerlo como otro de sí mismo.

8. El psicoanalista no es el primer actor social que está en deuda con lo social, y el psicoanálisis no es la primer institución humana que está en deuda con lo social. Muy por el contrario se cuentan entre los últimos accionistas de esta deuda. Una deuda de lo humano para con lo humano, constitutiva probablemente de la cultura que conocemos, donde lo humano mismo se constituye estructuralmente en deuda con lo social. Esta deuda, lejos de ser exclusiva del psicoanálisis, es por el contrario el gran desafío de lo humano respecto del otro. El psicoanálisis puede operar en la transferencia y participar como accionista de esta deuda, pero lo que su principio de abstinencia exige es no hacer un usufructo de ella, es decir, un negocio de comprar y vender deuda.

9. Los modos como un sujeto se enferma y como se trata, cómo se desestabiliza y se re-estabiliza, nunca son del todo ajenos a los modos como una sociedad atraviesa procesos patológicos en su vida institucional, política y económica. Hay procesos patológicos de una sociedad que son solamente una abstracción identificar como procesos de enfermedades individuales. Un ejemplo muy claro de este fenómeno es lo que se llama *bullying*, al extremo de que algunos chicos llegan a decir “tengo bullying”. No se trata menos de bullying cuando un chico agrede a otro en la escuela, que cuando una madre espera a la salida del colegio a una maestra para golpearla, o cuando una nación invade con las fuerzas armadas a otra, cuestión de la que somos testigos a diario.

10. Para finalizar, podemos hacer un chiste, que revela las contradicciones del psicoanálisis con lo social. Se trata del chiste del caldero agujereado, reseñado por Freud, pero ajustado a los problemas aquí tratados: “En primer lugar, el

psicoanálisis no tiene ninguna deuda con lo social. En segundo lugar, no es la primera ni la última institución en deuda con lo social. Y en tercer lugar, es una deuda que ya se pagó.”

BIBLIOGRAFÍA

- Azaretto, C. y Ros, C. (2014) El psicoanálisis y otras disciplinas: lazos contemporáneos y sus antecedentes en la obra de Freud y Lacan. Proyecto de investigación UBACyt. Programación 2014-2017. Inédito.
- Bleichmar, S. (2005) La subjetividad en riesgo. Ed. Topía. Buenos Aires, 2009.
- Bleichmar, S. (2006) No me hubiera gustado morir en los 90. Ed. Taurus. Buenos Aires, 2006.
- Bleichmar, S. (2007) Dolor país y después... Libros del zorzal. Buenos Aires, 2007.
- Castel, R. (1981) El psicoanálisis. El orden psicoanalítico y el poder. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 2014.
- Deleuze, G. (1971-1979). Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia. Ed. Cactus. Buenos Aires, 2013.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972) El Anti-Edipo. Ed. Paidós. España, 1995.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1975) Kafka. Para una literatura menor. Editora Nacional. España, 2002.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980) Mil mesetas. Ed. Pre-textos. España, 2006.
- Derrida, J. (1996) Resistencias del psicoanálisis. Paidós. Buenos Aires, 2005.
- Foucault, M (1977) Una introducción a la vida no fascista. En: El Anti-Edipo. Deleuze, G. y Guattari, F. Magazine Littéraire. París, 1988.
- Foucault, M. (1975) Michel Foucault. Les réponses du philosophe. En: Dits et écrits, Tomo II (p. 805-817). Gallimard. París.
- Freud, S. (1905) Tres ensayo para una teoría sexual. Obras completas. Tomo IV. España. Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1915) Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte. Obras completas. Tomo VI. España. Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1923) Psicoanálisis y teoría de la libido. Obras completas. Tomo VII. España. Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1929) El malestar en la cultura. Obras completas. Tomo VIII. España. Biblioteca Nueva.
- Gross, O. (1908) Violencia paterna. En: Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa (1908-1920). Alikornio ediciones. España, 2003.

- Gross, O. (1913a) Cómo superar la crisis cultural. En: Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa (1908-1920). Alikornio ediciones. España, 2003.
- Gross, O. (1913b) Los efectos de la colectividad sobre el individuo. En: Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa (1908-1920). Alikornio ediciones. España, 2003.
- Gross, O. (1913c) El “psicoanálisis” de Ludwig Rubiner. En: Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa (1908-1920). Alikornio ediciones. España, 2003.
- Gross, O. (1913d) El psicoanálisis o nosotros los facultativos. En: Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa (1908-1920). Alikornio ediciones. España, 2003.
- Gross, O. (1919a) Orientación de los intelectuales. En: Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa (1908-1920). Alikornio ediciones. España, 2003.
- Gross, O. (1919b) La concepción fundamentalmente comunista de la simbólica del paraíso. En: Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa (1908-1920). Alikornio ediciones. España, 2003.
- Gross, O. (1919c) Protesta y moral en el inconsciente. En: Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa (1908-1920). Alikornio ediciones. España, 2003.
- Gross, O. (1920a) La formación intelectual del revolucionario. En: Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa (1908-1920). Alikornio ediciones. España, 2003.
- Gross, O. (1920b) Sobre el conflicto y la relación. En: Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa (1908-1920). Alikornio ediciones. España, 2003.
- Guattari, F. (1969) Máquina y estructura. En: Psicoanálisis y transversalidad. Ed. Siglo XXI. Argentina, 1976.
- Janik, A. y Toulmin, S. (1973) La Viena de Wittgenstein. Ed. Taurus. España, 1998.
- Lacan, J. (1938) La familia. Ed. Argonauta. Buenos Aires, 2006.
- Lacan, J. (1952) El mito individual del neurótico. En Intervenciones y textos 2. Ed. Manantial. Buenos Aires, 2006.

- Lacan, J. (1958) La dirección de la cura y los principios de su poder. En: *Escritos 2*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, 2005.
- Lacan, J. (1976-1977) Seminario 24: L'insu que sait de l'une-bevue s'aile 'a mourre. Inédito.
- Martel, L. (2014) Intervención en: Harvard at the Gulbenkian. Dialogues about portuguese film world cinema. 25 de enero de 2014. Portugal. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=KFxoAb_UQVs
- Murillo, M. (2015a) ¿Qué es el acto analítico? En Anuario de investigaciones de la Facultad de psicología. Anuario XII. En prensa.
- Murillo, M. (2015b) ¿Qué es lo que no debe decirse del acto analítico? En *Revista Investigaciones en psicología*. Año 20. Vol. 2. Argentina, 2015.
- Pessoa, F. (1913-1935) Libro del desasosiego. Ed. Acantilado. Barcelona, 2011.
- Reich, W. (1929) Materialismo dialéctico y psicoanálisis. Ed. Siglo XXI. México, 1989.
- Reich, W. (1930) La revolución sexual. Ed. Planeta. España, 1993.
- Reich, W. (1933) Análisis del carácter. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2010.
- Smalinsky, E. Tajman, P. Argento, A. (2014). *¿Cómo pensar la deuda que el psicoanálisis tiene con el jugar señalada por Winnicott?* Inédito.
- Ulloa, F. (2011a) Novela clínica psicoanalítica. Historial de una práctica. Libros del zorzal. Buenos Aires, 2012.
- Ulloa, F. (2011b) Salud elemental. Con toda la mar detrás. Libros del zorzal. Buenos Aires, 2012.