

... Ahí donde las cosas del amor están excluidas, o el movimiento cruzado de la exclusión y el vínculo

CARLOS RAMOS *

Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, París, Francia

LUCIE MAHÉ **

Servicio público hospitalario PSPH "Groupe hospitalier diaconesses / Croix Saint Simon", París, Francia

... Ahí donde las cosas del amor están excluidas, o el movimiento cruzado de la exclusión y el vínculo

... Là où les choses de l'amour sont exclues, ou le mouvement croisé de l'exclusion et du lien

... There where the Matters of Love are Excluded, or the Cross Movement of Exclusion and Bond

El conflicto está en el origen, en la palabra, como los mitos lo revelan. Si el nacimiento de la democracia se produce como disociación del pensamiento religioso, dando lugar al derecho, ello comportó la exclusión de *lo vivo* de la *polis* y, también, la marginalización de las mujeres. Con el capitalismo, la biopolítica integra vida, cálculo, control y poder, y convierte el cuerpo en apuesta política, en la época de la exclusión de las cosas del amor. Es esto lo que el artículo señala en relación con la atención hospitalaria y la salud pública.

Palabras clave: amor, conflicto, cuerpo, exclusión, identidad.

Au commencement il y a le conflit, dans la parole, comme les mythes le dévoilent. Si la naissance de la démocratie a eu lieu comme dissociation de la pensée religieuse, donnant occasion au droit, elle comporte l'exclusion du *vivant* de la *polis*, et aussi la marginalisation des femmes. Avec le capitalisme, la biopolitique intègre la vie, le calcul, le control et le pouvoir, en faisant du corps un pari politique, à l'époque de l'exclusion des choses de l'amour. L'article aborde ces aspects par rapport à l'attention hospitalière et la santé publique.

Mots-clés : amour, conflit, corps, exclusion, identité.

Conflict is found in the beginning, in the word, as it is revealed by myths. If the birth of democracy occurs as a dissociation of religious thought, giving rise to law, it involved the exclusion of *the living* from the *polis* and also the marginalization of women. With capitalism, biopolitics integrates life, calculation, control and power, and it turns the body into a political pledge, at the time of the exclusion of the matters of love. This is what the article points out in relation to hospital care and public health.

Keywords: love, conflict, body, exclusion, identity.



* e-mail: carloseramos@hotmail.fr

** e-mail: luciemahe071@yahoo.fr

© Ilustraciones: Lorenzo Jaramillo

INTRODUCCIÓN

Lo que se juega en el psicoanálisis a nivel de la particularidad es el síntoma, ese elemento de discordancia que se manifiesta y cuestiona la identidad. La identidad es yoica, ella engendra un sentimiento imaginario de pertenencia que busca compensar el sentimiento de orfandad del ser humano, proveniente de su nacimiento prematuro y de su prolongada dependencia. ¿Cómo dicha pretensión de identidad, al instaurar el vínculo entre saber, verdad y poder, abre las puertas a la masificación, a la objetivación y, con ello, a la exclusión y a la segregación en el lazo social?

Con esta pregunta veamos en Freud, lo que significa no solo ir a sus textos, sino, también, dirigirse a la cultura clásica griega en cuanto a que esta fue siempre un telón de fondo de su pensamiento y de su obra. En ese camino formulemos la pregunta por el lugar del conflicto y la exclusión en la mitología y en la *city* griega.

Si la exclusión de *lo vivo* de la vida familiar en la Grecia clásica de la *city* es, como lo veremos, el eje de su organización, ¿la contemporaneidad no se caracterizaría por invadir ese campo de la vida? ¿No es el cuerpo el que, al ser incluido en el centro de la preocupación mercantil capitalista, se convierte en el paradigma del consumo que, al mismo tiempo lo excluye? Por lo demás, ¿dónde está el amor cuando el cuerpo está excluido?

Señalemos finalmente, que es necesario identificar los espacios propios del psicoanálisis y del hecho social, puesto que al primero no le corresponde prescribir una visión del mundo ni dar orientaciones políticas. Sin embargo, el psicoanalista se cuestiona sobre la relación de su práctica con lo social y sobre el vínculo social entre los psicoanalistas, en cuyo terreno el conflicto, la exclusión y la segregación no han estado precisamente ausentes...



GRECIA: LA EXCLUSIÓN QUE INCLUYE

El mito, la diosa Discordia o el discurso religioso

No hay saber absoluto. Es en ese punto de ausencia donde nace el mito como estructura de ficción. El mito habla del origen y del comienzo, de la falta primordial

y del pensamiento religioso, de lo sagrado y del destino: es a través del mito que se encuentra un orden, al igual que hacen los niños con las teorías sobre el nacimiento, la muerte y la diferencia sexual. El mito no es una realidad prehistórica superada por los avances técnicos o por los avatares de la política. El mito guarda un saber. En efecto, el mito contiene una verdad, es por esto que Lacan afirma: “la verdad tiene una estructura [...] ficción”¹.

En el momento de la aparición de la tragedia griega, siglo V a. C., se da la confrontación entre el pensamiento religioso y el pensamiento político-jurídico naciente. Se produce ahí la transición de una Grecia arcaica, en la que el hombre está preso de su destino y de la fatalidad, y cuyos valores son sometidos a los caprichos divinos, hacia una forma de organización que dará lugar a las vías de derecho propias de la *city* griega. Es a estos periodos hacia donde vamos a conducir, por un momento, nuestra mirada...

ÉRIS, HÝBRIS Y DÍKĒ

En el prelude de su poema *Los trabajos y los días*, Hesíodo (siglo VII a. C.) establece dos preceptos fundamentales para el hombre: “trabajar” y “ser justo”²; al enunciarlos se da cuenta de que en ellos está inscrita *Éris*, la discordia. Hesíodo señala que hay en el hombre una fuerza, una necesidad de lucha que busca ser satisfecha. Si está dirigida al trabajo se transforma en un estímulo fecundo, pero si se la dirige hacia la desmesura y la violencia (*Hýbris*)³ solo conduce a la catástrofe. Estas orientaciones se oponen entre sí como conflicto, encarnado en la diosa *Éris*.

En su *Teogonía*, Hesíodo presenta el oscuro árbol genealógico de esta diosa nacida de la noche, capaz de parir por sí sola los males y la condena del hombre. Es diciente la homofonía en español entre *ioh* Diosa! (*Éris*) y odio. De hecho, Hesíodo la califica de odiosa, más bien, de divinidad atravesada por el odio, que es, al parecer, lo que la hace fecunda:

Por su parte, la maldita Eris parió a la dolorosa Fatiga, al Olvido, al Hambre y los Dolores que causan llanto, a los Combates, Guerras, Matanzas, Masacres, Odios, Mentiras, Discursos, Ambigüedades, al Desorden y la Destrucción, compañeros inseparables, y al Juramento, el que más dolores proporciona a los hombres de la tierra siempre que alguno perjura voluntariamente.⁴

Para superar la discordia Hesíodo propone la justicia, la cual, según él, se logra con el trabajo. Así, el poeta griego recomienda, *trabaja para permanecer justo*. ¿Cómo ser justo? ¿Es posible?

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957) (Buenos Aires: Paidós, 1992), 253.
2. Hesíodo, *Théogonie et Les travaux et les jours* (Paris: Les belles lettres, 1993), 87. [La traducción es nuestra].
3. Nos parece que *Hýbris* puede ser traducido como transgresión, violencia y desmesura.
4. Hesíodo, “*Teogonía*” en *Obras y fragmentos*. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez (Madrid: Gredos, (1990 [1978]), 226-232.

Transgredir la *Díkē*, la justicia⁵, es someterla, con lo que se genera la desmesura y la violencia. La corrupción podría ser un ejemplo paradigmático de la desmesura ya que destierra la justicia, genera la iniquidad y la infamia. Si *Díkē* es puesta al servicio del poder, *Hýbris* emerge sin límites. Por ello, todo juez, todo legislador, debe jurar servir a la justicia, y *Hórkos*, el dios justiciero, está atento al perjurio que haya confinado a la justicia apartándola de su causa, que es ella misma.

En la epopeya *Éris* y *Hýbris* se muestran en el exceso; un ejemplo es la violencia de Aquiles. Para hablar de la *Hýbris* de Aquiles, Homero utiliza el adverbio *Hýper*, el cual puede aproximarse a lo heroico, tan apreciado por los griegos pero, en este caso, en el sentido del exceso del guerrero, violencia pura: otro nombre para *Hýbris*⁶.

¿Qué legan *Hýbris* y *Éris*? Para los griegos el desastre... ¿Dónde está el límite a la violencia, si la violencia se produce precisamente en la ausencia de límite? La medida del límite a la transgresión para resolver el conflicto es confrontar a *Éris* con *Díkē*, lo que traerá a *Némesis* (la ley moral, el castigo), puesto que *Hórkos* (el juramento), no puede ignorar el clamor de la justicia, quien no puede ser amordazada indefinidamente. Se observa que la justicia a la que se refiere Hesíodo es la justicia divina, la de reyes y sus familias, presente en las tragedias, la justicia de la venganza familiar. Sin embargo, el poeta recomienda no utilizar la fuerza, puesto que ella hace parte de *Hýbris*.

Phármakos, ostracismo... los chivos expiatorios

Si para Hesíodo es el precepto divino lo que permite oponerse a la Discordia, la tragedia muestra el momento de transición del pensamiento religioso, sumiso a los poderes de los dioses, a la *cité* griega donde decide el consejo ciudadano a través del derecho, asumiendo una responsabilidad que le da un lugar al individuo. En cuanto a ese momento de transición, recordemos que Freud, en su carta dirigida a Einstein, “Por qué de la guerra”, revela el paso a la nueva forma de organización en la cual el poder es tomado por la comunidad: el derecho como forma de violencia del grupo frente a lo individual. Señala sin embargo la desigualdad que implica, calificándola de teórica y sin correspondencia con la realidad:

[...] la superación de la violencia por la cesión del poderío a una unidad más amplia, mantenida por los vínculos afectivos entre sus miembros [...]. El derecho de la comunidad se torna entonces en expresión de desigual distribución de poder entre sus miembros; las leyes serán hechas por y para los dominantes y concederán escasos derechos a los subyugados.⁷

Si, como hemos visto, el pensamiento religioso da paso al derecho, en Grecia persistía una tradición religiosa que celebraba un ritual durante los periodos de crisis

5. Mientras que *Díkē* es una alegoría de la fuerza moral que sobreentiende a la justicia misma, es además una de las tres *Órai* ligadas a la prosperidad, hijas de Zéus (la ley) y de Themis (el orden); sus dos hermanas son Eunomía (la justicia humana en su aspecto legal) y Eirēnē (la paz).

6. Homero, Cantos: xviii, xix, xx, xxi, en *Ilíada* (Madrid: Gredos, 2004).

7. Sigmund Freud, “El porqué de la guerra” (1932), en *Obras completas*, vol. iii (Barcelona: Biblioteca Nueva, 1981), 3209.

tales como la epidemia, el hambre o la guerra: ciertos individuos eran designados como excluidos y guardados para ser sacrificados periódicamente. *Phármakos* designaba a la víctima expiatoria en este rito de purificación, aquel que viene a representar la diferencia, que es excluida de la comunidad, expulsando la encarnación designada del desorden humano: chivo expiatorio, que carga todos los males de la ciudad. De allí la ambigüedad del término griego, neutro, *phármakon*, que podría significar tanto “remedio” como “droga”, “filtro” o “veneno”.

P. Vernant relata quiénes eran y de dónde venían los *phármakoi*:

¿Cómo eran escogidos los *phármakoi*? Todo permite pensar que eran reclutados en la población *kakoúrgoi*, presas de caza que sus fechorías, su fealdad física, su baja condición, sus ocupaciones viles y repugnantes designaba como seres inferiores, degradados, *phaûloi*, los desechos sociales. Y continúa: en *Las ranas*, Aristófanes opone a los ciudadanos bien nacidos, sabios y justos, buenos y honestos que son la moneda legítima de la *cité*, las piezas de cobre, los extranjeros, pelirrojos, limosneros nacidos de limosneros, los advenedizos, donde la *cité* no tuvo dificultad en escoger al azar los *phármakoi*.⁸

Si bien el rito es cruel y la exclusión evidente, se puede observar sin embargo que *Phármakos* es incluido cuando es designado responsable de la salud de la *cité*, tal como lo vemos en *Edipo*, donde Sófocles sitúa la figura del rey y del desterrado. Para los griegos existía una perfecta simetría entre lo peor y lo mejor, garantes los dos, el rey legendario y el excluido, de la fecundidad y de la prosperidad.

Con la instauración de la *dēmokratía* en la *cité* griega, proceso que se inicia en el siglo VI a. C., ya no se concibe la idea del rey garante y, en consecuencia, desaparece la figura del *phármakos*. Aparece con el tirano otra práctica de exclusión, el ostracismo, práctica sustraída de ciertos valores religiosos, surgida en el siglo V a. C., que consistía en la exclusión de aquellos que, por acercarse demasiado a “la perfección”, debían ser expulsados de la *cité* por 10 años, para no molestar con esto a los dioses⁹.

Exclusión, segregación, *lo vivo*

La historia de Grecia es una historia de asambleas y de guerras, cuyos protagonistas son hombres, los únicos ciudadanos. Allí se utilizó el término *stásis* para designar el conflicto que se presentaba a la manera de una crisis moral, social y política, producto de diferencias internas (económicas, sociales, privilegios, etc.), que tomaba forma de pugnas y guerras civiles en las que solo participaban los hombres.



8. Jean- Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, vol. 1 (Paris: La découverte, 2007), 118. La traducción es nuestra.

9. *Ibíd.*, 10, 124-126.

Con la *polis* el derecho abrirá la puerta a la responsabilidad ciudadana; en la *cité* griega *krátos* (la autoridad) está sometida al *dēmos*. Surge el derecho a la propiedad privada y a los privilegios (formación militar, participación en eventos, lugar en el tribunal, etc.), lo que acarreará formas de exclusión y segregación del extranjero, del esclavo, las mujeres, los viejos y los niños. *Los ineptos para la guerra*¹⁰.

Si el extranjero y el esclavo eran excluidos de sus derechos y marginados, las mujeres eran relegadas al hogar, en cuanto representantes de lo natural, la vida¹¹, *Zōē*, que era excluida de la *cité*. La vida era, pues, reducida al mundo familiar, lejos de la *polis*. Las mujeres se ocupaban de la reproducción y de lo vivo. La política y la vida estaban separadas. Sobre esta distinción surge la cultura occidental.

Nicole Loraux señala que las mujeres simplemente no existían en la *polis*: no existía la ciudadana, y aclara que era esta una exclusión incluida que segrega, en efecto: “[...] el nombre de *gounaikes* designaba el grupo de esposas de los ciudadanos, que no tienen otro nombre que “mujeres” porque no existe el de ciudadanas. Ni ciudadanas, ni registradas como no-ciudadanas [...] tales son las mujeres [...]”¹².

Las mujeres, esa otra mitad de la *cité*, como las designa Aristóteles, y no precisamente para reconocerlas, que no eran consideradas aptas para la guerra¹³, eran tan solo medios y objetos preciosos¹⁴ que había que proteger, puesto que de ellas dependía la perennidad de la *cité*. Las mujeres en cuanto grupo eran impensables.

La exclusión que se presenta en Grecia, una exclusión que incluye, ¿es similar y tiene las mismas connotaciones de su forma contemporánea? Pasemos del origen de Occidente a indagar qué mecanismos están en juego en el ser humano que lo induce a la exclusión. ¿Qué lectura hace Freud de ello?

IDENTIDAD Y EXCLUSIÓN. EL EXILIO DE LA NATURALEZA

El humano nace prematuro, depende largamente del otro en lo vital, su desamparo proviene de la exclusión de toda naturaleza instintiva; a partir de la indeterminación inicial que constituye su situación al nacer se convertirá en lo que es.

En “Inhibición, síntoma y angustia” (1926) Freud evoca las consecuencias del nacimiento prematuro que inaugura un periodo durante el cual el retoño humano se encuentra en una condición de impotencia y de dependencia. Esa situación prolongada hace del hombre un “animal” deficiente. Freud sitúa allí, en el desamparo causado por el trauma de separación, el nódulo de la reacción (afectiva y/o acción protectora) ante la situación de peligro (angustia ante el peligro real o imaginario, miedo, agresividad, etc.):

10. Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias - Le féminin et l'homme grec* (Paris: Essaiès Gallimard, 1989), 275-277. [La traducción es nuestra].

11. Para los griegos *Zōē* (ζωή), expresaba el hecho de vivir, lo propio a todos los seres vivos y *bíos* (βίος), que significa la manera de cómo se vive la singularidad y en relación con el grupo.

12. Loraux, *Les expériences de Tirésias - Le féminin et l'homme grec*, 275. La traducción es nuestra.

13. Tal definición griega permite a los relatos históricos ignorar acciones colectivas de mujeres que participaron e intervinieron, de su propia iniciativa, en la guerra inclinando muchas veces la balanza de la victoria de su lado, ver el capítulo que N. Loraux escribe en forma de conclusión “Le naturel féminin”, en *Les expériences de Tirésias - Le féminin et l'homme grec*, 273-300.

14. Los ejemplos de mujeres al origen del mal y del conflicto son numerosos en la Grecia arcaica, citemos dos conocidos: Pandora y Helena.

¿Cuál es el nódulo o la significación de la situación peligrosa? Evidentemente la estimación de nuestra fortaleza en comparación con la magnitud del peligro y el reconocimiento de nuestro desamparo, de nuestro desamparo material en el caso del peligro real y de nuestro desamparo psíquico en el caso de peligro pulsional [...]. Tales situaciones de desamparo realmente experimentadas son las que calificamos de situaciones traumáticas [...].¹⁵

Los efectos de esta condición de orfandad traumática ponen al hombre en situación de dependencia extrema, desesperanza, angustia, agitación, fenómenos relacionados todos con la noción freudiana de desamparo como malestar que ningún cuidado maternal llega a remediar.

En el seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan muestra la manera como lo extraño, lo hostil, aparece en la primera experiencia de la realidad para el sujeto humano:

El *Ding* como *Fremde*, extranjero e incluso hostil a veces, en todo caso como el primer exterior, es aquello en torno a lo cual se organiza todo andar del sujeto.¹⁶

El sentimiento de orfandad lleva al ser humano a buscar una identidad, a la que accede por identificación y pertenencia. Sin embargo, sabemos que las respuestas dadas por el Otro no contestan las preguntas sobre el ser e, incluso, que estas deben mantenerse abiertas para no correr el riesgo de caer, precisamente, en identificaciones segregativas. De *la falta en ser* surgen las pasiones, pero de su reconocimiento, en cuanto falta estructural, puede también aflorar el respeto por la diferencia y ante la soledad del otro; incluso es de ese sentimiento simple de orfandad de donde podemos empujar nuestra búsqueda...

Responder a las preguntas del sujeto sobre su ser produce una suerte de estatuto, quizás tranquilizador a nivel imaginario pero, en realidad, petrificante, puesto que así se encierra al ser; de allí que J. Lacan dijera que creerse es una locura¹⁷. Toda identidad es imaginaria.

La identidad

En el seminario *Los escritos técnicos de Freud*, Lacan resalta que la formación del yo primitivo, *Ur-ich* o *Lust-ich*, supone una división, que implica la distinción del mundo exterior a través del proceso de exclusión “freudiana”, la *Aufstossung*. Así el yo, “que es función de desconocimiento” y sobre todo de desconocimiento del otro, excluye lo insoportable de la diferencia. Dicha función de desconocimiento interviene en la constitución de la identidad que se otorga el yo.

15. Sigmund Freud, “Inhibición, síntoma y angustia” (1925), en *Obras completas*, vol. III (Barcelona: Biblioteca Nueva, 1981), 2879.

16. Véase Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética de psicoanálisis* (1959-1960) (Barcelona: Paidós, 1990), 68.

17. Véase Jacques Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos 1* (México: Siglo XXI, 1988).

De la identidad surgen el otro, la alteridad y la diferencia, el cuerpo del otro, pero también, lo siniestro, la idea del extranjero y, aun lo advenedizo, el exótico que fascina o lo inquietante en su diferencia.

El sentimiento de unidad no es más que una ilusión del yo, y como no hay significativo del Otro que venga a responder a la pregunta por quién soy o qué soy yo (je), la relación con el Otro es sintomática y enigmática: a dilucidar. Hay que decir, como lo desarrolla Francisco Pereña en *El hombre sin argumento*¹⁸, que la pretensión de identidad proviene de la ausencia de programación biológico-instintiva para la “cría” humana, y de su larga situación de dependencia con respecto al Otro.

Lacan sostiene que el narcisismo está en la base de la relación agresiva que interviene en la formación del yo. Estas formaciones de la síntesis del yo se pueden reflejar en las diferentes relaciones con los otros, en las que se presenta el fenómeno de la exclusión: él o yo, reproduciendo la relación de exclusión originaria a través de la cual el yo se ha constituido.

Entonces la pregunta vuelve, ¿quién soy yo (je)? Yo (je) soy... Puesto que la relación del yo (je) con el Otro es discontinua, pasa por un corte, el Otro es siempre alteridad que no puede venir a responderla. En su relación con el objeto de deseo el sujeto está marcado por una carencia estructural: carencia que sitúa al sujeto fuera del goce. Así, el sujeto es excluido del goce por medio de la castración.

Ahora bien, como veremos a continuación, bajo el discurso capitalista el individuo (el de la identidad) le otorga el saber al Otro: al poder, al control social, dejándole el espacio para ocuparse de él, de su vida y de su cuerpo.

Biopolítica

Si, como lo sugerimos anteriormente, la cultura de Occidente nace de la exclusión de la vida en la *polis*, en la actualidad, como lo dice Agamben: “la introducción de la Zoe en la esfera de la *polis*, la politización de la vida desnuda en sí, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad [...]”¹⁹. En el mismo orden de ideas, en su texto *La voluntad de saber* Foucault había planteado cómo, a diferencia de la *cit* griega, en donde lo concerniente a la vida era relegado a la esfera de lo privado, del mundo familiar, en el mundo contemporáneo la “vida natural” es integrada en los cálculos de control del poder: ahí aparece la *biopolítica* haciendo del cuerpo su apuesta por excelencia.

La exclusión del cuerpo

En efecto, existe la incorporación de normas y códigos que conciernen al discurso y que inscriben el cuerpo individual en el vínculo social, pero ¿cuál es la realidad

18. Francisco Pereña, *El hombre sin argumento. Una introducción a la clínica psicoanalítica* (Madrid: Síntesis, 2002), 9-33.

19. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* (Paris: Seuil, 1997), 12.

de esta inscripción frente a la decadencia de la función paternal y de los ideales, allí donde las normas y las costumbres actuales prescriben el cuerpo imaginario y empujan al goce?

Lacan dice que la escisión entre lo físico y lo psíquico es una futilidad conocida desde siempre. De hecho, la separación no pasa entre el cuerpo y el espíritu, es el lenguaje que opera en la exclusión del cuerpo. El cuerpo erógeno y pulsional es una construcción del sujeto, quien está atravesado por el lenguaje y la sexualidad.

El cuerpo habla y es hablado. La paradoja de estar bien con el cuerpo cuando se le olvida, sugiere que la salud es el silencio del órgano. Pero, cuando el cuerpo habla se presenta como siendo a la vez un depósito de goce y de saber. A la clínica psicoanalítica le corresponde dar lugar a las letras del cuerpo.

Refiriéndose al goce del cuerpo Lacan utiliza la palabra “acéfalo”, es decir que hay en él un goce que se siente, se sufre, pero del cual el sujeto está excluido. Goce y representación subjetiva se excluyen. El goce perfora la cadena significante; desmesurado, sin medida, produce la pérdida subjetiva.

EL HOSPITAL: CUIDADO DE PACIENTES – EXCLUSIÓN DEL SUJETO

La mirada

No hay visión que no termine convertida en mirada; de hecho en el hospital el enfermo es confiado a la mirada objetiva. Restituir la palabra al sujeto es una forma de protegerlo de la objetivación que lleva al cuerpo a perder su función de alteridad para el otro²⁰. En efecto, ese cuerpo objetivado a través de las técnicas científicas, pensado a partir del modelo del cadáver, inscrito en la ideología de las tecno-ciencias, implica la exclusión del sujeto.

En lo cotidiano del hospital, los enfermos perciben la mirada objetiva del médico y a veces enuncian de manera explícita la incomodidad de encontrarse en esa situación de “conejiillo de indias”; la insoportable privación de libertad, en posición de objeto, en situación de dependencia y de sometimiento se articula con la fantasmagórica subjetiva del enfermo en una sobrevivencia psíquica.

La vocación de la medicina es enfrentar la enfermedad que afecta al cuerpo y/o a los estados anímicos, desde una posición racional que no considera necesario reflexionar más allá de la orientación pragmática dictada por el higienismo, en la que el cuerpo del enfermo es concebido como un depósito funcional averiado.



20. El cuerpo del otro, el goce del cuerpo del otro y sus determinaciones es inaccesible por la alteridad radical que representa.

Eso habla y por lo tanto...

Pero “eso habla”. La práctica médica excluye su palabra (*dossiers*, reuniones evaluativas, a veces, decisiones que les conciernen directamente...): los enfermos no solo no conocen la terminología médica que, en la medida en que no les es explicada, los deja en la ignorancia de su situación, sino que se encuentran a la espera de resultados, de diagnósticos, de tratamientos... Si a esto se añaden frases como “hay que ser paciente”, el aislamiento del enfermo se encarna en el significante “paciente/pasivo”.

Efectivamente, un diagnóstico puede encerrar (en francés *enfermer*) al sujeto enfermo en un significante (“cáncer”, “enfermedad crónica”). Una mujer que había sido atendida a causa de un cáncer, varios meses después de la intervención repetía incansablemente que no tenía escogencia, que siempre la hacían esperar; las respuestas de los médicos eran del tipo “hay que ser paciente”, así que ella, que precisamente *no quería ser paciente*, era remitida a ese significante “ser paciente”. Es difícil hablar bajo el peso de la impotencia y, así, ese significante, inducido a repetirse, vuelve sin cesar. Ella no tiene otra elección que *ser paciente*. Fijada la cadena significativa se impide la expresión del sujeto.

Ciertos enfermos utilizan expresiones como “estar en prisión” (*être en prison*), “estar encerrado” (*être enfermé*) que guardan algo del ser²¹ pero que, al mismo tiempo, pertenecen a una categoría de exclusión social: la de estar encerrado. Otro paciente muy enfermo, un joven cultivado, no se resistía a aceptar su condición porque la enfermedad representaba para él la exclusión social, encerrándolo (*l'enfermant*) en un cuerpo maltratado y doloroso, prohibiéndose cualquier expresión de malestar o fragilidad que diera muestra de la inconsistencia subjetiva. La posición subjetiva es maltratada puesto que la diferencia es borrada en las normas a respetar, en la respuesta a las expectativas del servicio, en ser un buen paciente...

Sin embargo...

La medicina pasa por la objetivación del cuerpo, eventualmente necesaria en el procedimiento de curación, argumentando la validez de la investigación científica y la necesidad de introducir la distancia con el paciente, con el fin de no dejar el campo a lo ‘emocional’ que puede hacer obstáculo en su intervención.

Si bien es necesario que la mirada médica sea objetiva en los procedimientos de exploración y verificación de la enfermedad, eso no implica que el ser humano sea reducido a su anatomía y el cuerpo asimilado a una máquina disfuncional. Es entonces necesario que en ese medio “objetivo” haya reconocimiento de un resto que escapa a la objetivación: una subjetividad en su diferencia. ¿Acaso no es la

21. En francés el verbo ‘estar’ no existe independiente del verbo ‘ser’ que lo incluye.

objetivación, la cosificación del cuerpo reducido a objeto lo que lo pone a disposición de la rentabilidad mercantil?

El cuerpo humano en el discurso contable

El cuerpo es hoy por hoy una apuesta de consumo y de control político de alta rentabilidad. Se habla de una política de salud pública! Se trata de la salud de la población. En ese discurso el individuo es excluido y su cuerpo, radicalmente propio, pierde su condición de alteridad. Los síntomas son los mismos para todos. La única opción es abandonarse en posición de objeto. Sin embargo, sabemos que hay posibilidad de sobrepasar ese hundimiento a través del síntoma y la palabra.

La salud, que pertenece a los derechos fundamentales, está sin embargo atrapada en el discurso de la rentabilidad, privatizada y, además, frecuentemente envuelta, como cualquier negocio, en la corrupción. Las dinámicas institucionales, orientadas por los imperativos del “resultado económico”, permiten la cooptación de sus prácticas por las implicaciones de tal mandato. Entonces, las políticas institucionales responden a las mismas consignas del mercado, lo que ha llevado a una atención de masas que no tiene en cuenta la particularidad de cada problemática. Aún más, para el grueso de la población, de más en más marginalizada, el derecho a la salud está excluido. La exclusión de la salud va de la mano de la segregación social.

La atención en los hospitales está condicionada por lo económico, de allí la presión ejercida sobre los responsables —médicos, enfermeras y jefes de unidad— para que el servicio “funcione”. Dicha presión se inscribe en un tipo de discurso que utiliza expresiones como “desocupar y ocupar camas”. ... Atrapado en la urgencia y en la susodicha rentabilidad, el sistema violenta al enfermo en relación con el tiempo necesario para la recuperación. El tiempo se volvió contable.

La búsqueda de la buena salud, del ideal del bienestar y de la norma es conducida especialmente por los psicólogos de la salud, quienes reducen el asunto a las buenas o malas estrategias de adaptación (*coping*) para los pacientes, y miden y cotizan el rendimiento de los comportamientos. Se olvida que es la invención, mejor dicho, la capacidad de reinventarse y la construcción subjetiva lo que permite al enfermo apropiarse de su problemática en su relación con la palabra, con el mundo y con su cuerpo.

Psicólogos, psiquiatras y hasta psicoanalistas, se han convertido en los nuevos administradores y controladores del comportamiento del enfermo. Podría citarse como ejemplo los psicosomatólogos²² que se invisten como profesionales de una práctica que dice ocuparse de la mediación entre el cuerpo y el espíritu en nombre de una

22. Otra es la aproximación que hace Lacan, quien considera los fenómenos psicossomáticos no como síntomas sino como signos (sin una función metafórica) es decir que pasan por el registro imaginario pero no por lo simbólico y se inscriben en el real del cuerpo.

pretendida “homeostasis necesaria a la salud”. La psicopatología, en cuanto disciplina paramédica, ha desarrollado una concepción de los “fenómenos psicopatológicos” en términos de trastorno, de “pensamiento operatorio”, de personalidad, situándose lejos de lo que podríamos llamar la subversión del psicoanálisis y del síntoma, para ponerse al servicio del control social y de un ideal de salud inscrito en la demanda actual del consumo.

Desde nuestro punto de vista, la psicopatología, tal como es difundida entre el gran público, es un medio más de la biopolítica. Esta ocupa todos los espacios de la intimidad, de la vida, distribuyendo credos, transformando el cuerpo en una máquina de consumo y de goce, reduciendo las diferencias a un individualismo sectario y segregativo: o eres tú o soy yo.

Estamos desbordados por la programación genética (donde todo es posible). Así por ejemplo la identidad es reducida a un rasgo genético, lo que permite ejercer un control que va de la mano con la suficiencia de la objetividad tecnocientífica, que no solamente ha autorizado, sino que ha conducido al cuerpo a ser una mercancía más.

LA IMPORTANCIA DEL AMOR

Recordemos ahora la caracterización que hace Lacan del discurso capitalista; él lo señala como aquel donde están excluidas las cosas del amor²³. En efecto, podemos constatar que en el discurso capitalista, donde “todo es posible” se promociona la insaciabilidad del goce, la ausencia del límite y el encuentro directo e inmediato con el otro, sin la mediación del amor. Este último es reducido a ser un artículo de mercadeo, donde la diferencia sexual desaparece, sometida a la competencia *unisex*.

Sabemos que es el amor lo que viene a suplir el “fracaso” del encuentro sexual, entonces, como lo recomienda Lacan, habrá que buscar en lo femenino²⁴, y en el amor, el sentido de la alteridad del sujeto y del cuerpo, ese cuerpo que la “objetividad” tecnocientífica ha excluido. ¿No es a través de las cosas del amor que podemos vislumbrar una perspectiva diferente a la que nos impone el totalitarismo reinante?

¿Acaso el encuentro amoroso no es un encuentro con la *lalengua* del otro? Esos significantes que constituyen *lalengua*, cargados de afecto, sin significaciones particulares y cuya finalidad no es la comunicación sino el goce mismo, no son acaso el “lenguaje” del cuerpo vivo? ¿No es la *lalengua* un asunto del cuerpo, de los efectos del Otro, de los afectos del goce? Por estar del lado del goce del Otro, la *lalengua* es el cuerpo del Otro que mantiene al cuerpo hablante. Como diría Roland Barthes:

23. Lacan afirma que lo que distingue al discurso capitalista es “el rechazo, la *Verwerfung* de la castración por fuera del campo simbólico [...] lo que deja de lado las cosas del amor” en su Seminario 19... *O peor / El saber del psicoanalista* (1971-1972), Lección del 6 de enero de 1972. Inédito.

24. Jacques Lacan, “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, en *Escritos 2* (México: Siglo XXI, 1984), 715.

“El lenguaje es una piel: froto mi lenguaje contra el otro. Es como si tuviera palabras a guisa de dedos, o dedos en la punta de mis palabras”²⁵.

En el abrazo del amor hay algo de las palabras que se impregna allí donde el cuerpo se queda sin ellas, vuelve a sentirse desposeyéndose, se habla y al mismo tiempo se pierde y está ahí, porque el otro está ahí... sí, ese ser sumergido en el cuerpo y las palabras. Y por tanto está solo, en la soledad. Y ciertamente es feliz. Faltan palabras y no hay cómo decirlo, pertenece a la experiencia de cada uno.

¿Quizá el encuentro amoroso busca el reencuentro entre dos *lalenguas* en el abrazo de dos cuerpos? Aquí no se trata del goce en la soledad repetitiva sino en la presencia del otro, ese otro que no es cualquiera, para inventarse un amor. Un amor ante el que cerramos los ojos sobre el hecho de que jamás, a pesar de su fuerza, podremos ser Uno. Puesto que somos nombrados, el amor nos protege de la exclusión.

Una reflexión de Lacan, en su seminario “Los incautos no yerran (los nombres del padre)”²⁶, nos permite concluir y sintetizar nuestro desarrollo:

[...] hay un orden que debe distinguirse en lo real; y que se origina, por ser solidario de algo que, pese a nosotros, es excluido de este acceso de la vida del que no nos damos cuenta: que la vida lo implica imaginariamente. Lo que nos sorprende en este hecho al cual adherió Aristóteles, es que sin saberlo supone allí el goce... Y con ello no le costará mucho hacer una ética, es que él supone a Hedoné, que es lo que pone al cuerpo en una corriente de goce [...]. Si, ese goce está mucho más ligado de lo que se cree a la lógica de la vida [...], esa vida, se avería al punto de diversificarse, ¿en qué? Y bien, de esto se trata, de los semas, a saber ese algo que se encarna en la *lalengua*. Pues es preciso pensar que *lalengua* es solidaria de la realidad de los sentimientos que ella significa. [...] Si el cuerpo, en su motricidad, está animado de un goce privilegiado distinto del goce del cuerpo; en el goce fálico [...]. El sema es lo que constituye el sentido, en la *lalengua* muestra estar vinculado a la ex-asistencia de esa lengua, a saber: lo que está fuera del asunto de la vida del cuerpo; [...] es en la medida en que el cuerpo hablante, habita esos semas que encuentra el medio de suplir el hecho de que nada de nada, aparte de eso, lo conduciría hacia lo que nos hemos visto forzados a hacer surgir con el término “otro”, que habita la *lalengua* y está hecho para representar, justamente, lo que sigue: que no hay con el compañero sexual, otra relación que por intermedio de aquello que constituye sentido en la *lalengua*.²⁷

Entonces, excluir sería privar al otro del amor, no darle un lugar, no escucharle. Cuando no se es escuchado no se existe. Si el amor es excluido, ¿qué nos queda?



25. Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso* (México: Siglo XXI, 1987), 82.

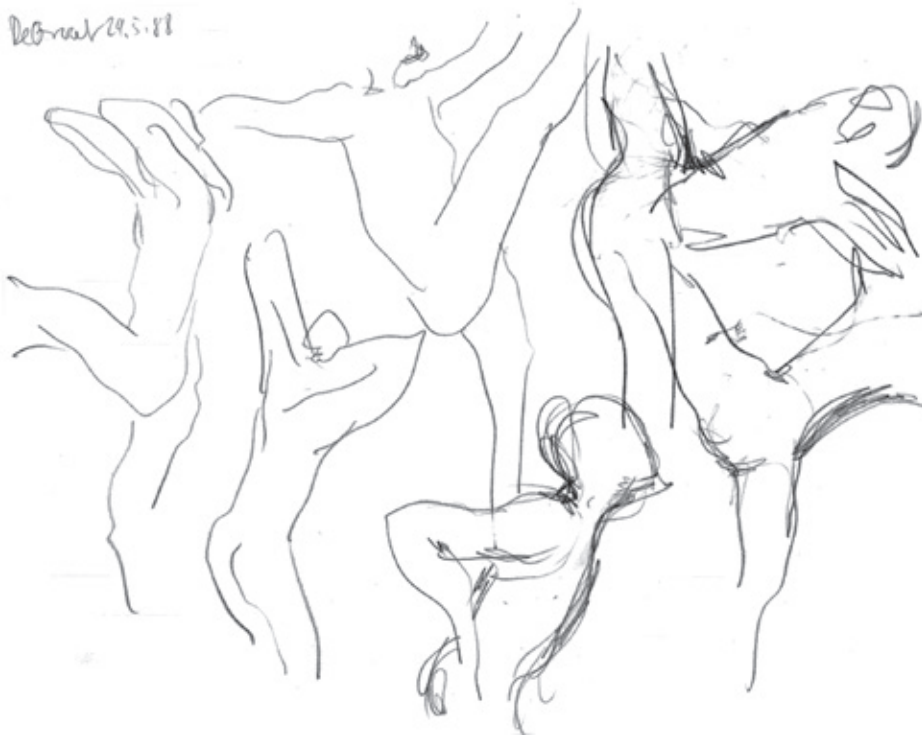
26. Encontramos en este párrafo —donde Lacan retoma a Aristóteles y la “exclusión que incluye” en Grecia, reflexión con la que comenzamos nuestro texto— no solamente un resumen de nuestro trabajo, sino también un desarrollo de Lacan que liga un saber sobre la vida, el cuerpo y el goce, donde muestra aquello que puede permanecer exento del control capitalista, la *lalengua* y donde designa el sema como aquello que constituye el sentido de la *lalengua*, que cosquillea el cuerpo y que además ofrece la única posibilidad de encuentro, en el abrazo del amor.

27. Jacques Lacan, *Seminario 21. Les non-dupes errent*, Clase del 11 de junio de 1974. Inédito. [La traducción es nuestra]. Se tuvo en cuenta la traducción al español de Irene M. Agoff de Ramos, *Los incautos no yerran (Los nombres del padre)*. Disponible en Folio Views - Bases documentales, sin seguirla a la letra.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris: Seuil, 1997.
- BARTHES, ROLAND. *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI, 1987.
- FOUCAULT, MICHEL. *La volonté de savoir*. Paris: Ed. Tel Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, MICHEL. *La volonté de savoir*. Paris: Ed. Tel Gallimard, 1976.
- FREUD, SIGMUND. "Inhibición, síntoma y angustia" (1925). En *Obras completas*, vol. III. Barcelona: Biblioteca Nueva, 1981.

- FREUD, SIGMUND. "El porqué de la guerra" (1932). En *Obras completas*, vol. III. Barcelona: Biblioteca Nueva, 1981.
- HESÍODO. "Teogonía". En *Obras y fragmentos*. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1990 [1978].
- HESÍODO. *Théogonie et Les travaux et les jours*. Paris: Les belles lettres, 1993.
- HOMERO. *Ilíada*. Madrid: Gredos, 2004.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957). Buenos Aires: Paidós, 1992.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética de psicoanálisis* (1959-1960). Barcelona: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Barcelona: Paidós, 1985.
- LACAN, JACQUES. *Seminario. Libro 21. Les non-dupes errent* (1973-1974). Inédito.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 19. ... O peor. El saber del psicoanalista* (1971-1972). Inédito.
- LACAN, JACQUES. "Acerca de la causalidad psíquica". En *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 1988.
- LACAN, JACQUES. "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina". En *Escritos 2*. México: Siglo XXI, 1984.
- LORAU, NICOLE. *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris: Essais Gallimard, 1989.
- PEREÑA, FRANCISCO. *El Hombre sin argumento. Una introducción a la clínica psicoanalítica*. Madrid: Síntesis, 2002.
- VERNANT, JEAN-PIERRE Y PIERRE VIDAL-NAQUET. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, t. 1. Paris: La découverte, 2007.



© Lorenzo Jaramillo. *Apuntes de ballet*. Lápiz sobre papel. 1988. 23 x 29 cm.