

**UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR**  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**"EL DESAJUSTE PSICOANALÍTICO CON RESPECTO A LA MICROFÍSICA DEL PODER  
DISCIPLINARIO Y SU TENDENCIA A LA UNIVERSALIZACIÓN NORMALIZANTE."**

TESIS DE POSGRADO

**ALLAN RODRIGO HERNÁNDEZ FUNES**  
CARNET 23429-12

GUATEMALA DE LA ASUNCIÓN, JUNIO DE 2015  
CAMPUS CENTRAL

**UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR**  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**"EL DESAJUSTE PSICOANALÍTICO CON RESPECTO A LA MICROFÍSICA DEL PODER  
DISCIPLINARIO Y SU TENDENCIA A LA UNIVERSALIZACIÓN NORMALIZANTE."**

TESIS DE POSGRADO

TRABAJO PRESENTADO AL CONSEJO DE LA FACULTAD DE  
HUMANIDADES

POR

**ALLAN RODRIGO HERNÁNDEZ FUNES**

PREVIO A CONFERÍRSELE

EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

GUATEMALA DE LA ASUNCIÓN, JUNIO DE 2015  
CAMPUS CENTRAL

## **AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR**

RECTOR: P. EDUARDO VALDES BARRIA, S. J.  
VICERRECTORA ACADÉMICA: DRA. MARTA LUCRECIA MÉNDEZ GONZÁLEZ DE PENEDO  
VICERRECTOR DE INVESTIGACIÓN Y PROYECCIÓN: ING. JOSÉ JUVENTINO GÁLVEZ RUANO  
VICERRECTOR DE INTEGRACIÓN UNIVERSITARIA: P. JULIO ENRIQUE MOREIRA CHAVARRÍA, S. J.  
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO: LIC. ARIEL RIVERA IRÍAS  
SECRETARIA GENERAL: LIC. FABIOLA DE LA LUZ PADILLA BELTRANENA DE LORENZANA

## **AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES**

DECANA: MGTR. MARIA HILDA CABALLEROS ALVARADO DE MAZARIEGOS  
VICEDECANO: MGTR. HOSY BENJAMER OROZCO  
SECRETARIA: MGTR. ROMELIA IRENE RUIZ GODOY  
DIRECTOR DE CARRERA: MGTR. EDUARDO JOSE BLANDON RUIZ

## **NOMBRE DEL ASESOR DE TRABAJO DE GRADUACIÓN**

MGTR. MIGUEL ALEJANDRO DE LEON CARDOZA

## **TERNA QUE PRACTICÓ LA EVALUACIÓN**

DR. AMILCAR LEONEL DAVILA ESTRADA  
MGTR. MARLON ESTUARDO URIZAR NATARENO  
LIC. CARLOS ENRIQUE ORANTES TROCCOLI

Guatemala, 19 de noviembre de 2014.

Señores Miembros del Consejo  
Facultad de Humanidades  
Universidad Rafael Landívar  
Campus Central

Estimados señores:

Por este medio hago de su conocimiento que, en mi carácter de Asesor de Tesis, doy por concluido el trabajo de investigación del estudiante Allan Rodrigo Hernández Funes, carné No. 2342912, titulado “El desajuste psicoanalítico con respecto a la microfísica del poder disciplinario y su tendencia a la universalización normalizante”.

Debido a la importancia del tema, desde el punto de vista de esta propuesta, en la que se busca excluir al psicoanálisis de los aparatos discursivos que forman parte de la microfísica del poder disciplinario, dentro de los cuales lo incluye Michel Foucault; considero que éste es un significativo aporte al campo de la filosofía.

Por lo anteriormente expuesto, solicito al honorable Consejo de la Facultad de Humanidades designar a la terna de la Defensa de Tesis correspondiente.

Agradecido por su atención, me despido.

**Dr. Miguel Alejandro De León Cardoza**  
MEDICO Y PSIQUIATRA  
COLEGIADO 6794

M.A. / Dr. Miguel Alejandro de León Cardoza  
Código No. 4871

cc. Archivo



### Orden de Impresión

De acuerdo a la aprobación de la Evaluación del Trabajo de Graduación en la variante Tesis de Posgrado del estudiante ALLAN RODRÍGO HERNÁNDEZ FUNES, Carnet 23429-12 en la carrera MAESTRÍA EN FILOSOFÍA, del Campus Central, que consta en el Acta No. 05128-2015 de fecha 29 de enero de 2015, se autoriza la impresión digital del trabajo titulado:

**"EL DESAJUSTE PSICOANALÍTICO CON RESPECTO A LA MICROFÍSICA DEL PODER DISCIPLINARIO Y SU TENDENCIA A LA UNIVERSALIZACIÓN NORMALIZANTE."**

Previo a conferírsele el grado académico de MAGÍSTER EN FILOSOFÍA.

Dado en la ciudad de Guatemala de la Asunción, a los 3 días del mes de junio del año 2015.



*Irene Ruiz Godoy*  
MGTR. ROMELIA IRENE RUIZ GODÓY, SECRETARIA  
HUMANIDADES  
Universidad Rafael Landívar

## ÍNDICE

Contenido	Pág.
RESUMEN.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
1. La ciencia y las disciplinas humanas.....	12
2. ¿Qué se entiende por salud y enfermedad en la clínica mental? (o el poder y el amo).....	19
3. La convención y la normalidad.....	27
4. La normalidad como ideal terapéutico.....	32
5. La filosofía de la diferencia, contra la normalidad.....	38
6. El psicoanálisis, contra la normalidad.....	47
7. El psicoanálisis, contra las ideas de salud y enfermedad mental.....	55
8. Ni explicar, ni comprender, ni describir; o lo irreductible a la ontología.....	61
CONCLUSIONES .....	76
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	80
OTRAS FUENTES .....	87

## RESUMEN

“El desajuste psicoanalítico con respecto a la microfísica del poder disciplinario y su tendencia a la universalización normalizante”, busca en primero mostrar la forma cómo el poder contemporáneo hace uso de las teorías científicas sobre el hombre, más que para conocerlo, para controlarlo. Llámesele como se le llame a ese control, sea educación, reinserción, terapia, etc., éstas son las herramientas de lo que el filósofo Michel Foucault llamó “Microfísica del Poder Disciplinario”. Forma de poder que no depende de la violencia física ejercida desde un cuerpo particular, el del Rey, hacia una masa de cuerpos indiferenciados; sino que se ejerce desde el saber, no localizado en un cuerpo específico, sobre cuerpos individualizados de los habitantes.

Dentro de las disciplinas que integran la microfísica del poder, Foucault incluye al psicoanálisis. El trabajo intenta demostrar la forma en que el psicoanalista Jacques Lacan pretende exhibir como el psicoanálisis no forma parte de ésta u otra forma de poder, y por otra parte, de qué manera Lacan busca resaltar precisamente aquello que en el ser humano no puede ser disciplinado por ningún saber. Ese elemento incontrolable de singularidad que Lacan intentó exponer por medio de categorías como el Goce y el Deseo, que los aparatos del poder microfísico buscan, siempre sin éxito con un éxito a medias, domesticar.

Para dar cohesión y riqueza conceptual al texto, se hace un pasaje por una serie de autores cuyas teorías giraron en torno a la ciencia, a lo humano y a la diferencia o singularidad.

## INTRODUCCIÓN

La idea central de la temática ha sido demostrar cómo el psicoanálisis, al menos el de orientación lacaniana, no está incluido totalmente, como en ocasiones lo hace Michel Foucault, en la “Microfísica del poder disciplinario”. Nombre bajo el cual Foucault agrupó a ese grupo de teorías sobre lo humano que se generan desde el discurso científico. Categorías universales que dividen la vida humana en correcto e incorrecto. Además de las derivadas prácticas que buscan controlar lo considerado desencaminado, generando una vía hacia el buen camino, y segregan lo incorregible a un espacio de invisibilización.

“... un nuevo intento de soslayar la envoltura histórica para reinvestir médicamente ese rumbo nuevo que ha surgido por doquier alrededor del cuerpo neurológico fabricado por los médicos. Esa nueva investidura será la atención médica, psiquiátrica y psicoanalítica de la sexualidad... para el peor de los infortunios, pusieron la sexualidad bajo la férula médica.”<sup>1</sup>

Este no formar parte del poder de disciplina, se forja a partir del reconocimiento que el psicoanálisis lacaniano realiza del goce. Goce que Freud comprende como sexualidad, una sexualidad que no tiene nada que ver con una naturalidad fisiológica, ni instintiva que serían universalizantes. Una sexualidad que así como escapa de la naturalidad, también lo hace de las identificaciones normalizantes de la cultura. Elemento irreductible a cualquier discurso, a lo simbólico, lo cual no significa que no se entrecruce con estos, sin embargo no se limita a los mismos, lo cual hace constituirse al ser humano como fuera, al menos en parte, de cualquier normalidad.

Este texto surgió a partir de lo que primeramente me pareció una contradicción interna del mismo Foucault que, por una parte, en una entrevista con Alain Badiou con respecto al tema ¿Qué es la psicología?, afirma lo siguiente...

“... Me parece que la psicología de las aptitudes y la psicología de las necesidades se encuentran muy cómodas dentro de estas nuevas prácticas económicas y creo que toda

---

<sup>1</sup> Foucault, M. (1973-1974). El poder psiquiátrico, Curso del Collège de France. Madrid, España. Ediciones Akal, S. A. 2005. Págs. 327-328.



psicología, a partir del momento en que no es psicología del inconsciente, es decir cuando no es psicoanálisis, es forzosamente una psicología de tipo económico”<sup>2</sup>.

Esto queriendo decir que entra dentro de la lógica de las relaciones de producción y consumo, que conforman la nueva economía de los siglos XIX y XX... y por supuesto el XXI (aunque éste por obvias razones cronológicas no fuese considerado por Foucault). Es decir, son teorías y prácticas que buscan normativizar el qué hacer de los individuos dentro de estas relaciones. En otras palabras podríamos decir interpretando a Foucault, que “Toda psicología que no es psicoanálisis forma parte de la microfísica del poder”. No obstante en otros momentos incluye al psicoanálisis dentro de estas construcciones teórico-prácticas desde las que se busca practicar la dominación en nuestra época, tal como en el fragmento citado más arriba.

Entonces, me ha parecido importante clarificar el estatus de la teoría psicoanalítica con respecto a la teoría foucaultiana de la “microfísica del poder”. Mientras tanto también establecerla como un corpus cuyo propósito expreso en la teoría pretende ser precisamente el contrario, el de alejarse de cualquier forma de ejercicio del poder. No sin admitir la dificultad que esto supone, asumiendo que todo discurso pretende de cierta manera dominar algo, y que el psicoanálisis no deja de ser un discurso, que no obstante se esfuerza en reconocer lo fuera de discurso, lo indomable en el ser humano.

“... la referencia de un discurso es lo que manifiesta querer dominar. Con esto basta para clasificarlo en el parentesco del discurso del amo.

Esta es la dificultad de la que trato de aproximar tanto como puedo al discurso del analista, debe encontrarse en el punto opuesto a toda voluntad, al menos manifiesta de dominar, digo al menos manifiesta, no porque tenga que mantenerla oculta, sino porque, después de todo, es fácil deslizarse de nuevo hacia el discurso del dominio.”<sup>3</sup>

En el primer capítulo se desarrolla la forma en la cual la ciencia ha creado categorías universales del ser humano. Así mismo, cómo estas se han convertido en ideales con respecto

---

<sup>2</sup> Foucault, M. & Alain Badiou. ¿Qué es psicología?. Entrevista que forma parte de la serie de documentales “Grandes pensadores del Siglo XX” del Canal Encuentro, Argentina. Versión en línea obtenida con el título “MICHEL FOUCAULT. " FILOSOFIA Y PSICOANALISIS". SBT ESPAÑOL”, obtenida en la página: <https://www.youtube.com/watch?v=psWOx01Crps> consultada el 18/09/2014.

<sup>3</sup> Lacan, J. (1969-1970). El Seminario de Jacques Lacan: Libro 17: El Reverso del Psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 2004. Pág. 73.

al deber ser de éste. Esta universalización proviene del impacto que ha tenido en la contemporaneidad positivismo científico, su trans-circunstancialidad, su trans-accidentalidad

Así cómo Dilthey sostenía que desde el telos, el contexto y la historia, la metodología positivista no convenía al ser humano. En cada caso se debía buscar la comprensión del sentido.

Del mismo modo se ve cómo la fenomenología ha propuesto la descripción de la vivencia como una alternativa. Aunque esta terminase también buscando el universal de la esencia, al menos en Husserl. Igualmente, ni la comprensión ni la descripción han hecho frente al empuje positivista, que es el que más conviene a los fines del poder instituido y justificado como discurso desde la ciencia. Ciencia y poder se sostienen y se avalan mutuamente en una sociedad donde el discurso más clásico de la religión y la tradición ha perdido poder, un poder que al parecer se está reinventando en la forma del fanatismo.

En el segundo capítulo se lleva a cabo una reflexión con respecto a cómo las categorías universales desarrolladas en el primer capítulo, han pasado a formar parte de un régimen homogenizante. Cómo a partir de éstas se ha catalogado lo diferente como locura, psicopatología, anormalidad, etc.

Esta reflexión se realiza a partir de los conceptos de Microfísica del Poder Disciplinario de Foucault y de Discurso Universitario de Lacan. Estos conceptos refieren ambos a la relación dominio-saber. Relación en la que ambos autores entienden se sustenta el poder en la actualidad.

En este capítulo, las categorías arendtianas de política y sociedad atravesarán todo el análisis a modo de darle unidad al mismo; esto desde la idea de lo social como lo que exige igualdad entre lo disímil, forma de lazo contemporáneo según Arendt.

En el tercer capítulo analizamos de qué manera la objetividad de los síntomas de las supuestas enfermedades mentales se crea a partir de un acuerdo implícito de lo social sobre el deber ser de conductas y pensamientos de sus miembros. Estas, las enfermedades mentales, son precisamente las categorías creadas para referirse a lo que escapa al poder disciplinario, haciendo utilización del léxico científico para su validación.

Observamos cómo el discurso del amo, el discurso universitario es una de sus versiones, y el poder disciplinario, promulgan dicha adecuación de los cuerpos/sujetos al sistema.

También, siguiendo con la función auxiliar que tiene la teoría arendtiana en todo nuestro estudio, analizaremos de qué manera poder soberano y disciplinar se superponen a través de la función familiar. A partir de esto cómo el debilitamiento de ésta se equilibra en la sociedad a partir de ciertos instrumentos disciplinares como las terapéuticas, entre otras instituciones. Mismas que buscan la normalización hacia la convención de lo que es correcto.

En el capítulo cuarto describiremos una serie de prácticas terapéuticas con fines normalizantes. El interrogatorio, la hipnosis, el uso de medicamentos, para mostrar cómo todos estos son usos sirven al poder disciplinario para conducir a los cuerpos a su lugar socialmente asignado.

Se cuestionan también algunos ideales terapéuticos, basados en ideas normalizantes, tales como el bienestar y el confort. De la misma forma observamos cómo las escuelas terapéuticas pretenden regular en pro del buen funcionamiento social, sin reparar en la singularidad o diferencia.

En el capítulo quinto se estudian una serie de teorías filosóficas que se han engendrado como una reacción ante el uso de la teoría para la normalización, mismas que buscan hacer resaltar la diferencia. Para ejemplificar dicho énfasis he utilizado a Jacques Derrida, Emmanuel Levinas y Gianni Vattimo.

Se muestra de que manera el cuestionamiento de lo evidente de Freud, Nietzsche y Marx, abrió un horizonte teórico que ha hecho posible el florecimiento de dichos discursos que no enfatizan lo universal.

De Derrida se indagan dos conceptos, la *Différance* y el Monolingüismo del Otro. la *Différance* como intento de demostración del autor, con respecto a lo que del humano se excluye del lenguaje común y necesita del neologismo para ser dicho, aunque no se logre del todo. El Monolingüismo del Otro como imposibilidad del lenguaje mismo de ser común del todo. Dichos conceptos son usados a la vez para criticar las pretensiones omnicomprendivas de algunas escuelas terapéuticas que se exponen en el capítulo 4.

De Levinas los conceptos opuestos ontología y metafísica, así como alteridad radical. Lo que el autor comprende como la infructuosidad de la actitud teórica de abarcar al hombre como un todo, así como la comprensión de la naturaleza violenta de cualquier pretensión de lograrlo. Esto asociado al reconocimiento de dicha infructuosidad, realizada también por el

psicoanálisis lacaniano se empieza a explorar aquí, pero se desarrolla más ampliamente más adelante en el trabajo.

Con Vattimo vemos cómo el descubrimiento del horizonte metafísico como un horizonte entre varias opciones, posibilita la diferencia en tanto diferencia horizontal, al igual que el horizonte de la diferencia de lo singular con respecto a lo social/universal. Esto último a partir de su idea de diferencia en el arte como “exceso-excedencia-excepción”.

Se hace ver también que el lugar de Foucault dentro de estos desarrollos es el de quien denuncia la actitud de las disciplinas humanas universalizantes y normalizadoras. Mientras tanto el de Lacan es el de quien cuestiona dicha universalización queriendo mostrar, de manera similar a los otros tres autores en este capítulo, pero desde un campo distinto, lo que no es igual.

En el sexto capítulo se repasan los distintos discursos construidos por Lacan, esto para ayudarnos a entender en qué sentido el discurso psicoanalítico busca distanciarse de cualquier forma de dominación normalizante.

Este repaso comprende también una explicación de lo que diferencia al psicoanálisis de los otros discursos que pudieran parecer no relacionados en principio con el poder normalizante. El discurso de la universidad, el de la histeria, el del capitalismo y el de la hipermodernidad.

Se explica cómo el psicoanálisis busca hacer sobresalir la singularidad que los otros discursos rechazan. La búsqueda del deseo singular del analizante, allende el del amo y el del analista mismo. Esto para poder explicar en el capítulo 7 cómo el psicoanálisis se aleja de los discursos de salud y enfermedad mental. Conceptos que clasifican a los sujetos que responden o no a las exigencias de la sociedad de la “microfísica del poder”.

En el penúltimo capítulo se muestra cómo el psicoanálisis ha borrado de su marco teórico la supuesta diferencia cualitativa entre la salud y la enfermedad mental. Diferencia que sustenta diversas prácticas del poder disciplinario. Esto a través del análisis del lugar que ocupan los sueños y otras formaciones del inconsciente en la teoría psicoanalítica.

Igualmente se explica cómo los seres humanos somos para el psicoanálisis o neuróticos o psicóticos o perversos, por lo que la idea de ser saludables mentalmente, se convierte en una imposibilidad. Estas categorías se explican a su vez no como enfermedades sino como modos del sujeto de relacionarse consigo mismo y el mundo. Para finalizar se hace énfasis en cómo

más allá de estas tres estructuras clínicas, se busca el deseo y el goce singulares que nos diferencian de los demás neuróticos, psicóticos o perversos.

Para finalizar, en el último capítulo, vemos la manera en que Lacan aborda esa parte del ser humano que no puede ser absorbida totalmente por ninguna propuesta teórica, por ser un elemento diferencial, ajeno a la universalidad. Eso en el ser humano que más allá de ser teorizado por el poder disciplinario, sólo puede ser experimentado por un cuerpo vivo, indisciplinado. El deseo, el goce, elementos que impiden al psicoanálisis ajustarse completamente a las ciencias, al menos a su poder microfísico.

El deseo como lo no alienado, como no siendo deseo del Otro. El goce como lo imposible, lo fuera de discurso, lo sin sentido. Elementos que el psicoanálisis rescata de entre lo que es “igual para todos”, para resaltar lo que la filosofía de los autores como Levinas, Derrida, Vattimo, etc., nombra diferencia. Elementos teóricos que distancian al psicoanálisis de las teorías y prácticas que sirven la microfísica del poder. Mismas que en la práctica el psicoanálisis se supone disputa, aunque eso sólo pueda corroborarse en cada ocasión.

En el primer capítulo aseveramos que las ciencias humanas y la microfísica del poder tienen un núcleo ético, cuyo ideal es la normalidad. Igualmente en este capítulo proponemos que el psicoanálisis tiene un núcleo ético, cuya categoría central es la singularidad.

Así intentamos desligar al psicoanálisis del lugar que le da Foucault como Microfísica del poder, no obstante reconocemos que esa separación pueda ser parcial, pues al hablar sobre el hombre, algo se controla. Mas la postura del psicoanálisis es no hacerlo, alejarse del poder y demostrar que siempre hay algo en el hombre que a pesar de todo queda inafectado por éste.

## **El desajuste psicoanalítico con respecto a la microfísica del poder disciplinar y su tendencia a la universalización normalizante.**

### **La ciencia y las disciplinas humanas.**

#### **Introducción**

En el actual capítulo exploraremos cómo la ciencia ha creado categorías universales con respecto al ser humano. Estas categorías se han constituido en ideales de funcionamiento a los cuales se busca ajustar al hombre. Esta universalización proviene del impacto que ha tenido en el espíritu occidental (y occidentalizado) el desarrollo de las ciencias naturales, ciencias que desde el método experimental, buscan explicaciones causales que trasciendan cualquier circunstancialidad; los resultados deben ser reproducibles (¿deben serlo también los humanos?).

Veremos cómo Dilthey daba a entender que a partir de la tendencia humana a romper con las cadenas causales, al actuar teleológica, contextual e históricamente, la metodología positivista no convenía al ser humano. En cada caso se debía buscar la comprensión del sentido. Utilizo a Martin Heidegger para explicar cómo lo que Dilthey hablaba sobre la historia es extrapolable al ser humano todo.

Igualmente repasaremos cómo la fenomenología proponía la descripción de la vivencia como una alternativa. Aunque esta no dejaba tampoco, al menos en su versión clásica, de ser universalista. Ninguna de las dos soluciones ha calado, se ha mantenido el positivismo como paradigma científico, sin competencia significativa.

A partir de esto asentaremos para los próximos capítulos a la ciencia, sobre todo su universalización aplicada al ser humano, como uno de los instrumentos fundamentales del poder disciplinar de Foucault. Así mismo, como nuestro interés se centra en las disciplinas relacionadas al psiquismo, introduciremos la forma en que a partir de esta universalización se crean las categorías de salud y enfermedad, y la esperanza curativa en este campo.

---

Durante los últimos siglos, a partir del empuje hacia la llamada ciencia positiva, como forma exclusiva de verdad, el discurso de la psicología, al igual que las demás disciplinas que

estudian al ser humano, ha buscado validarse a partir de su adhesión a la rigurosidad metodológica de este modo de hacer ciencia. Mismo que como bien ya señalaba hace más de un siglo Wilhem Dilthey, surgió dentro del contexto de la explicación de los fenómenos de la naturaleza. Este mismo autor (Dilthey) fue uno de los primeros en realizar un reclamo insistente ante la imposibilidad de ajustar la metodología natural al ser humano... O al espíritu, como prefería decir.

Dilthey, escribiendo en la década de los 80's del siglo XIX, describe cómo los autores de las ciencias humanas inmediatamente anteriores a su época, habiendo fallado en su intento para constituirse en un conocimiento separado del de las ciencias positivas, se ven obligados a añadirse a estas últimas...

“...la escuela histórica no ha roto todavía aquellas limitaciones internas... A su estudio y valoración de los fenómenos históricos les faltaba la conexión con el análisis de los hechos de la conciencia... el fundamento filosófico.. Por eso no logró un método explicativo ni fue capaz... de establecer una trabazón autónoma de las ciencias del espíritu... Así estaban las cosas cuando Comte, Stuart Mill y Buckle trataron de descifrar de nuevo el enigma del mundo histórico trasladando a él los principios y los métodos de la ciencia natural...”<sup>4</sup>

Dilthey estaba considerando lo que él llamaba “mundo histórico”<sup>5</sup>, como el pasado registrado, presentificado a través del lenguaje escrito. La historia como narrativa, supuestamente científica, de los eventos considerados importantes para la constitución de la actualidad de las sociedades humanas consideradas importantes. Es lo que Heidegger insistió en llamar historiografía, para distinguirlo de la historicidad del Dasein<sup>6</sup>.

Si hablamos de lo histórico; de cierta manera nos estamos refiriendo necesariamente a la totalidad de lo comprensible como humano. Si nos referimos a las reflexiones heideggerianas<sup>7</sup>

---

4 Dilthey, W. (1883). Introducción a las ciencias del espíritu. Traducción Castellana de Eugenio Ímaz. México D.F., México. Fondo de cultura económica. 1978. Pág. 4.

5 Ídem.

6 Heidegger, M. (1927). Ser y Tiempo. Traducción Castellana de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile, Escuela de Filosofía Universidad Arcis. Edición electrónica de [www.philophia.cl](http://www.philophia.cl). Consultada el mes de enero de 2013. Parágrafos 72-77.

(1929) ¿Qué es metafísica? (1923). Epílogo a ¿Qué es metafísica? (1949) Introducción a ¿qué es metafísica? Traducción Castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, España. Alianza Editorial. 2003.

(1924). El concepto del tiempo. Traducción Castellana de Pablo Oyarzón. Santiago de Chile, Escuela de Filosofía Universidad Arcis. Edición electrónica de [www.philophia.cl](http://www.philophia.cl). Consultada el mes de febrero de 2014.

7 Heidegger, M. (1927). *Ibid.* “La apertura del acontecer histórico llevada a cabo por la historiografía está enraizada, en sí misma y por su propia estructura ontológica –se realice o no fácticamente-, en la historicidad del Dasein... ¿Quiere decir

sobre el tiempo, o más bien sobre la temporeidad<sup>8</sup>, éste sólo puede existir para el ser humano. El humano habla y se habla de las cosas, eventos, acciones, sentimientos, emociones, pensamientos, etc.; que ya no son y de las que aún no son. Una cosa puramente material tiene un pasado o un futuro simplemente porque hay alguien, que lo dice, lo pre-“dice”, lo convierte en lenguaje. En sí misma, esta cosa no tiene ni pasado ni futuro, está allí, presente. El ser humano, en cambio, aunque también esté allí presente, puede proyectar y proyectarse al futuro, puede recordar y recordarse en pasado.

Por lo tanto, y tomando en cuenta que Dilthey tomaba a la historia como referente general de las ciencias del espíritu; los comentarios diltheyanos sobre la historia y sus deficiencias epistemológicas, son extrapolables a las demás disciplinas referentes al ser histórico. De ahí que la propuesta de este autor, gire en torno a la creación de una epistemología que logre dar respuesta a la problemática humana, sin pasar por la metodología naturalista del positivismo.

Dilthey propone una lectura método positivista desde lo que él llama “Explicación”. Explicación significa el hecho de dar razón de una cadena causal de eventos, relacionar causa y efecto linealmente, universalmente, necesariamente y trans-circunstancialmente. La utilización de la explicación en las ciencias humanas acabaría convirtiendo al hombre en un puro organismo natural que responde necesariamente de la misma manera ante la estimulación por parte de los mismos elementos causales.

En cambio, piensa Dilthey, el ser humano no es un puro organismo natural que responde con los mismos efectos a las mismas causas. Varía según las ocasiones, épocas históricas, momentos de su vida, contextos socioculturales, condiciones económicas, estados de ánimo, de salud, etc. Por ello las ciencias que lo estudian deben buscar la “comprensión”. Al decir comprensión, Dilthey se refería al sentido tras las acciones concretas del ser humano, ya sea individual o colectivo, no como puras reacciones. Entendidas multifactorialmente desde las distintas motivaciones teleológicas, psicológicas y contextuales.

---

*entonces que el saber histórico deberá tener como tema lo posible? Pero su sentido ¿no consiste acaso exclusivamente en la búsqueda de los hechos, es decir, de lo que efectivamente ha sido?  
Pero, ¿Qué significa que el Dasein sea “efectivamente”? Si en Dasein sólo es “propriadamente” real en la existencia, entonces, sin duda alguna, su “efectividad” habrá de constituirse precisamente en el proyectarse resuelto hacia un poder-ser que se ha escogido. Pero entonces el verdadero y “efectivo” haber existido será la posibilidad existensiva en la que fácticamente se ha determinado el destino individual, el destino colectivo y la historia del mundo.”* Parágrafo 377. Pág. 378-380.

<sup>8</sup> Heidegger, M. (1927). *Ibid.*



“La investigación causal y la ley fueron llevadas por la investigación natural a las ciencias del espíritu; y mejor que con cualquier argumento se hizo patente la diferencia existente entre las interpretaciones teleológicas y las verdaderas explicaciones en cuanto a su valor cognoscitivo... la aplicación del análisis a los fenómenos espirituales complejos y a las nociones universales abstraídas de ellos ha disuelto poco a poco tales nociones y la metafísica de las ciencias del espíritu elaborada con ellas... El análisis tropieza, por una parte, con individuos como sujetos, por otra, con determinaciones predictivas que, como tales, deben ser universales....”<sup>9</sup>

Jaques-Alain Miller, refiere esta dificultad de las ciencias del espíritu respecto a adscribirse a las nociones universalistas y rígidas de las ciencias naturales, a una de las formas de causalidad kantiana. Nos referimos a la antinomia que construye Kant entre la causalidad natural y la causalidad por libertad. Las causas libres que mueven a los seres humanos a realizar sus actos difieren diametralmente de las de la naturaleza, rompen con los encadenamientos causales del universo físico. Por el hecho de que el ser humano toma decisiones que se suponen libres, o al menos no necesariamente causadas de manera total por eventos del mundo material, cada acto humano es inaugural.

“...la causalidad... tomó... con Kant la forma de una antinomia entre la causalidad natural y la causalidad por libertad.

La primera, la natural, es en el fondo lo que parece traducir la causalidad científica<sup>10</sup>... una causalidad sin falla, sin solución de continuidad...<sup>11</sup>

... lo que ha advenido para nosotros el orden del sujeto y que es el principio del cogito<sup>12</sup> de Descartes... separado del registro de la extensión... ”<sup>13</sup>

---

9 Dilthey, W. (1883). *Ibid.* Págs. 355-362.

10 En el sentido positivista.

11 “Solución de continuidad” es un término médico que refiere a lo que más popularmente conocemos como una cortada.

12 Cogito, forma latina para pensamiento.

13 Miller, J.-A. (1988) Causa y destitución subjetiva. Curso del 24 de febrero de 1988, “Causa y consentimiento”. Publicado en Revista Dispar Nº 5: Psicoanálisis y filosofía, Los discursos y la contemporaneidad. Buenos Aires, Argentina, Editorial Grama-Instituto Clínico de Buenos Aires, 2004. Pág. 11.

Tomando como base esta idea de Kant, es que Dilthey propone un método distinto para las ciencias del espíritu. El método científico naturalista del positivismo, explica las sucesiones de causas y efectos necesarios, universales y rígidos del mundo físico. En cambio las ciencias del hombre, comprenden a un sujeto que precisamente, mediante su actuar, se dedica a trastocar dichas sucesiones necesarias, inaugurando otras nuevas y contingentes.

No obstante, la idea diltheyana de las ciencias del Espíritu no ha acabado de calar en el espíritu (valga la redundancia) de la cultura occidental contemporánea. Seguimos deslumbrados por la aparente exactitud y penetración sin límites de las ciencias de la naturaleza. Aún se sostiene la promesa iluminista inconclusa de traer una luz, la de la razón, a la oscuridad del universo, e incluso ofrecer una solución a todos los problemas humanos. Esta fe ha causado que las disciplinas que se dedican a estudiar al hombre, busquen pujantemente adosarse al discurso del positivismo. Muchas veces el resultado ha sido el mismo, reducir su objeto a eso, un puro objeto material.

Pienso, por ejemplo en el boom de las neurociencias dentro de las disciplinas que utilizan el prefijo psi, a través del cual reducen al ser humano a una serie de conexiones inter-neuronales y endocrinológicas, es decir a una serie causal de sucesos en el plano puramente bioquímico. Aunque también podemos pensar en la primatología como paradigma de cierta sociología estadounidense y asiática. También, más del lado de las ciencias de la naturaleza, la reducción de la biología a la pura genética. En otras palabras la reducción del concepto de vida, tan exaltado por Dilthey, a una serie de conexiones moleculares en el campo de la química orgánica.

Si consideramos al ser humano únicamente como neurofisiológico y glandular, es relativamente sencillo reconocer las causas y efectos de lo que sucede dentro de su organismo. Nuevamente lo reducimos a eso, a un organismo biológico, reconduciéndolo al dominio de la extensión cartesiana.

Tampoco la fenomenología de Edmund Husserl-, que pretendía ser un fundamento hiperempírico de todo conocimiento y por lo tanto de toda ciencia<sup>14</sup>, e incluso una epistemología

---

14 Tomemos en cuenta que Husserl intentaba hacer una disciplina puramente teórica, tal como entiende la lógica pura en el punto en el que inicia su recorrido; como indica Ortega & Gasset “...la fenomenología... Significa una restauración de la lógica pura... que obliga a recaer en el elemento límite tradicional... lo general o universal... la esencia...” Ortega & Gasset, J (1929). Lo nuevo de la fenomenología. En Husserl, E. Investigaciones lógicas I. Traducción Castellana de Gabriel García Morente y José Gaos. Madrid, España. Alianza Editorial. 2006. Pág. 15.

de las ciencias humanas, en cuanto buscaba ser una pura y precisa descripción de la esencia/sentido<sup>15</sup> de la experiencia/conciencia humana<sup>16</sup>; ha logrado usurpar en las disciplinas llamadas humanidades, el lugar de élite científica que el positivismo se ha reservado desde el auge de las ciencias naturales. Cuando decimos “El método científico” nos referimos al método positivista-naturalista... cuando queremos decir que algo es verdadero decimos muchas veces que está comprobado científicamente. Con esto último nos referimos a que fue probado por medio de dicho método, que tiene una consistencia lógico-matemática interna, o mínimamente estadística, lo cual es también un rasgo positivista.

Sin embargo, lo que más me interesa resaltar al respecto de las ciencias humanas en su relación al método positivo naturalista, es el hecho, ya señalado previamente, de que este método genera la explicación de leyes causales en la forma de proposiciones universales.

Por supuesto que la fenomenología en su esfuerzo descriptivo, también pretende dicha universalización de sus proposiciones, ya que las esencias, en su herencia racionalista, deberían ser universales, para poder serlo en el sentido fuerte del término. Muy bien lo indica Ortega & Gasset en el texto ya citado más arriba... “La afirmación más radical del racionalismo consiste en atribuir identidad al ser. Si lo que es está constituido por identidad coincide con la constitución del pensar, logos o ratio que es también la identidad. Lo malo es que los seres a la mano no son idénticos a sí mismos sino, por el contrario, mudables, contradictorios -y, por tanto, irracionales-. Bajo la perspectiva del tiempo la identidad aparecía como permanencia (lo cual es un error, a mi juicio, pero es un hecho que siempre se juzgó

---

Husserl enuncia al respecto “... empecemos por considerar el concepto de ciencia normativa en su relación con el de ciencia teórica... Las leyes de la primera expresan lo que debe ser... las leyes de la segunda... simplemente lo que es...” Husserl, E. *Ibid.* Parágrafo 14, Pág. 251, “Toda prueba, invención y descubrimiento descansa pues en las regularidades de la forma... la forma, hace posible, por otra parte, una teoría de la ciencia (la lógica pura, descubierta en su formalidad, según Husserl fenomenológicamente)”. *Ibid.* Parágrafo 8. Pág. 241.

15 Por lo que no podemos dejar de desligarla, a pesar de cualquier reproche de sus autores, de la epistemología hermenéutica de las ciencias del espíritu diltheyanas; aunque del lado de las descripciones más que de las comprensiones interpretativas, mas siempre de un sentido. “*Esta comprensión del sentido, podemos decir que es un tema que encontró su relevo y se mantuvo contemporáneo a nosotros en la fenomenología de Husserl, quien aún en su polémica con Dilthey, muchos de cuyos temas o resultados rechazó, no deja de inscribirse sin embargo en esta línea. Puse el acento en el hecho que Jaspers era el que había introducido el punto de vista de la comprensión del sentido en psicopatología...*” Miller, J.-A. (1888). *Ibid.*

16 Claro, sin dejar de lado el hecho de que Husserl (al igual que Edith Stein y de cierta forma también Sartre, por mencionar sólo a los más sobresalientes) pretendía hacer de su método, trascendental. Es decir, un realismo, una creencia en la realidad vivenciada, que relacionase las esencias experienciales de conciencia cognoscente y las de lo conocido por la conciencia; de una manera que no podemos no calificar de metafísica, en contra de las intenciones husserlianas, debido a la imposibilidad de demostrar la correspondencia, la *adaequatio* en la experiencia misma (campo husserliano) entre esa conciencia de la cosa ahí y dicha cosa ahí en sí misma; que al final no es sino un fundamento puramente teórico, no descriptivo, y un acto de pura fé (una religión – religare o re-legere- de/con la “realidad”).

así). Pero, ¿qué cosas hay permanentes? ... fuera de Dios, objeto ultrarracional... los “universales”, los “conceptos”... se descubre cómo no es la identidad sin más lo que proporciona racionalidad a un objeto... No le basta ese atributo de inaccesible para ser una “esencia”: su identidad es a la par permanente y contingente –no necesaria, no “esencial”. De aquí que el descubrimiento fenomenológico no pueda, a pesar de todo, aprovecharse como avance decisivo del racionalismo sino que obligue a recaer en el elemento y límite tradicional de éste: en lo general o universal, en la esencia...”<sup>17</sup>. No obstante, la pretendida universalidad de la fenomenología fue desmentida en buena medida por Heidegger y los subsecuentes fenomenólogos hermenéuticos como Gadamer, Merleau-Ponty y Ricoeur, entre otros. Estos autores le atribuían una importancia fundamental a la temporeidad humana. La temporeidad por ser recordar o adelantar es representación, implica a la comprensión, o sea al lenguaje. La relativización a esta estructura de tiempo-lenguaje de las esencias/sentido fenomenológicas constituye, utilizando el concepto vattimiano, quien también forma parte de esta herencia, en una ontología débil o sin fundamento fuerte.

“Podríamos describir esta condición diciendo que el fundamento del Dasein coincide con su falta de fundamento. La totalidad hermenéutica del Dasein está fundada sólo en relación con su posibilidad constitutiva de no ser más ahí.”<sup>18</sup>

Ahora, la pretendida universalidad positivista, que no se excluye del estudio del hombre, crea un discurso en el cual ningún ser humano concreto logra encajar totalmente. Sin embargo, algunos logran encajar más que otros en algunos aspectos específicos. En base a esto crea un concepto de ser humano universal, o estadísticamente normal, además de, en su materialidad física, natural. Esto en el campo específico de las disciplinas psi (psicología, psiquiatría, psicoterapéutica, ¿psicoanálisis?, etc.), empuja, adosado a la vertiente médica de la naturalización del hombre, hacia un discurso sobre lo que en resumidas cuentas es normal o anormal (estadísticamente hablando). Traducido esto al lenguaje médico, en discurso según el cual el ser humano es saludable o patológico.

En los siguientes capítulos veremos como toda esta teoría universalizante sobre el ser humano fundamenta lo que Foucault llama la Microfísica del Poder Disciplinar. Si no encajar es estar enfermo, hay que curar... si es estar incorrectamente educado, hay que reeducar, etc. Las

---

<sup>17</sup> Ortega y Gasset, J. (1929). *Ibíd.* Pág. 15.

<sup>18</sup> Vattimo, G. (1985). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Barcelona, España. 2007. Págs. 104-105.

disciplinas humanas lo son no solamente en el sentido en el cual hablan de éste, sino en el cual lo disciplinan, lo homogenizan, lo cual también es sumamente conveniente para los intereses del mercado. En la idea de Foucault sobre el poder contemporáneo poder y saber van de la mano.

## **¿Qué se entiende por salud y enfermedad en la clínica mental? (o el poder y el amo)**

### **Introducción**

Siguiendo con la problemática de la utilización del positivismo y sus efectos en el conocimiento del ser humano, se realizará un análisis de cómo la universalización promovida por el desarrollo de la ciencia se ha convertido en un régimen que homogeniza y excluye la diferencia. Cómo lo excluido es categorizado a partir de términos como locura, psicopatología y anormalidad, según criterios médicos o estadísticos, o simplemente sociales.

Este análisis se llevará a cabo a partir de las categorías de la Microfísica del Poder Disciplinario de Foucault y del Discurso Universitario de Lacan; ambas categorías referentes a la relación dominio-saber. Tanto Foucault como Lacan, entienden esta relación como la que se ha convertido en sustituto del poder soberano en la contemporaneidad.

Para esto nos auxiliaremos de las categorías arendtianas de política y sociedad, formas de lazo que admiten o excluyen la diferencia respectivamente. Desde la absorción de lo político en lo social, la familiarización de lo público, intentaremos la comprensión del éxito de las estructuras de dominio arriba mencionadas en nuestros tiempos. Cómo, a pesar de creer y desear existir como cuerpos separados, exigimos y nos préstamos a la homogeneidad, sostenida por el saber del que venimos tratando.

---

Partiré del término que clásicamente ha definido a lo que hoy llamamos enfermedad mental o psicopatología, y que por cuestiones de corrección política ha caído en desuso; la locura. Ésta en su contraposición a las ideas de la microfísica del poder disciplinario foucaultiano y los discursos del amo (antiguo y moderno) de Jacques Lacan.

Michel Foucault ha realizado todo un recorrido por la época clásica de la psiquiatría, Siglos XVI, XVII y XVIII... incluso hasta cierto punto el XIX, en torno a este concepto. Sobre él se construye la historia de las prácticas terapéuticas que buscan ejercer su efecto sobre el espíritu

humano, respecto al cual aísla este autor ciertas características que como veremos, son en última instancia éticas. Una ética transformada en teoría con jerga científica para conseguir la validación de la comunidad contemporánea.

Iniciaré esta meditación con la diferenciación dentro de la historia del mundo occidental, que hace Foucault entre dos épocas en las cuales el poder se ejerce de distintas maneras, “el poder de soberanía y el poder disciplinario”. El primer poder, el de soberanía, estaba concentrado en un cuerpo humano particular, investido simbólicamente como su portador. Este investimento era realizado a partir de ciertos elementos simbólicos como la herencia (terrenal y divina), la tradición, la incuestionabilidad, etc. Este cuerpo era el cuerpo del rey. Misma época en la que por contrapartida la individualidad de los cuerpos de quienes servían a ese rey era al menos cuestionable, como siendo una suerte de cuerpo colectivo de trabajo sin una verdadera separación de uno por uno entre los que hoy pre-comprenderíamos como sujetos. Digo pre-comprenderíamos, es decir, no a nivel conceptual.

Por otra parte tenemos una época posterior, que de cierta manera persiste hoy en día, en la que el poder aparece difuminado entre una serie de instituciones de gobierno, empresariales, gremiales, etc. Entre estas instituciones no se sabe decir si realmente tienen o no El Poder (con mayúsculas). No se sabe tampoco, si sí lo tienen, en qué medida lo tienen. No hay una clara jerarquización entre estas, mucho menos claro se encuentra ese poder entre los individuos que las componen. Esta última época, de difuminación del poder anteriormente encarnado en el cuerpo del rey en un conjunto abstracto, y la mayor parte del tiempo para los que están sujetos al poder, inaprehensible; se corresponde por oposición a una separación cada vez mayor de los cuerpos individuales. Podemos hablar de separación y de individualidad, difícilmente podríamos hablar de diferenciación pues lo que hay es más bien un individualismo de cuerpos homogenizados. Al menos esto es lo que busca este poder. Se ha conseguido un rompimiento del lazo intersubjetivo, no en pro de la diferencia, sino de fenómenos como la competencia, pero por los mismo bienes, los mismos ideales, las mismas actividades, etc.

“... son dos tipos de poder perfectamente distintos y correspondientes a dos sistemas, dos funcionamientos diferentes: la macrofísica de la soberanía tal como funcionaba en un gobierno pseudofeudal, preindustrial, y la microfísica del poder disciplinario, cuyo funcionamiento constatamos en los diferentes elementos que les menciono aquí y que aparece

en cierto modo, apoyada en los elementos desconectados, deteriorados, desenmascarados del poder soberano.”<sup>19</sup>

La forma de ejercicio del poder en esta sociedad disciplinaria también se comparte entre varias instituciones, entre las que el autor menciona las escuelas, ejército, centros psiquiátricos, cárceles, etc.<sup>20</sup> Estas se sirven de esa separación de los cuerpos, que a partir de la lectura de Foucault podríamos comprender como subjetivados, o más bien sujetos, para el control. Para que, como espera todo amo (dialéctico si se quiere), todo marche y marche adecuadamente a sus supuestos deseos. Es decir, el poder se ejerce sobre esos cuerpos individualizados, que en todo caso son algo más que organismos biológicos. En este punto vale la pena mencionar que desde la época foucaultiana hasta ahora, el organismo biológico ha venido reemplazando aceleradamente el cuerpo(-sujeto) de Foucault. Este rasgo lo podemos encuadrar dentro del empuje actual de la ciencia positiva, que, como ya mencionamos más arriba, se adhiere a las explicaciones causal-naturalistas, para las cuales los sistemas nerviosos y endocrinos se prestan a la perfección. Adosado a la exigencia capitalista de la industria farmacéutica, se han encontrado en la versión positivista del conocimiento de lo humano, los alicientes económicos para su desarrollo teórico bajo el nombre de neurociencias. Foucault ya vislumbraba ese refloreamiento de la anato-fisiología dentro de la terapéutica psi<sup>21</sup>.

“Por un lado, entonces, el estallido del rey y, frente a él, la fuerza regulada de los servidores... creo que el poder disciplinario es una modalidad determinada, muy específica de nuestra sociedad, de lo que podríamos llamar contacto sináptico cuerpo-poder.”<sup>22</sup>

Podemos encontrar cierta relación de estas dos formas de poder foucaultianas con dos de los discursos que Lacan elabora en su seminario “El reverso del psicoanálisis”<sup>23</sup>. Específicamente el discurso del amo (o del amo antiguo o del inconsciente) y el discurso de la universidad (o de la ciencia o del amo moderno). Los discursos, según los define Lacan, son estructuras simbólicas que “... pueden subsistir muy bien sin palabras”<sup>24</sup>. No son lo que se dice, son, detrás de lo que se dice la estructura que sostiene la manera de hacer lazo con el otro, a la vez de tramitar el goce.

---

19 Foucault, M. (1973-1974). *Ibíd.* Pág. 39.

20 *Ibíd.* Págs. 49-69.

21 *Ibíd.* Págs.293-328.

22 *Ibíd.* Pág. 51.

23 Lacan, J. (1969 - 1970). *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 17: El Reverso del Psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós, 2004.

24 Lacan, J. (1969 - 1970). Pág. 10.

Estos discursos, como aparecen en este seminario<sup>25</sup>, están compuestos por cuatro lugares fijos y cuatro significantes que se mueven de manera rotativa a través de estos cuatro lugares. Los significantes por su vacuidad de sentido pueden ir adquiriendo diferente sentido según su posición en el discurso. Los cuatro lugares son, primero el lugar del agente del discurso, este es el lugar de quien aparentemente dirige la interacción hacia otro que la recibe pasivamente. En segundo lugar, el otro, a quien se dirige el agente del discurso. Como tercer puesto está el lugar de la producción, Lacan en un juego con la idea marxista de plusvalía, llama también a este lugar, el lugar de la pérdida. Allí donde algo se produce, algo se pierde, donde alguien gana, alguien pierde. A la vez también lo relaciona con la satisfacción pulsional freudiana, que a la vez de ser satisfactoria, nunca lo es plenamente, dejando al sujeto insatisfecho. En cierto modo se puede ver como la plusvalía deja hurtado al proletario que la produce, y nunca llena el deseo del amo que la recibe. Este lugar es ocupado por el producto de la relación entre agente y otro, del amo y el esclavo, del inconsciente y el yo. Lacan aclara que es un producto y no un efecto, pues al finalizar el proceso, ya no responde a lo que en caso contrario sería una causa. Por último tenemos el lugar de la verdad; dije que el lugar del agente es un lugar aparente, hay algo que mueve a este agente sin que él lo sepa, algo que no es explicitado, que queda inconsciente.

Entre los cuatro lugares existe una relación que va de la verdad hasta la producción. Pero se corta de la producción a la verdad, hay cierto corto circuito que indica que la verdad, del agente, permanece de cierta forma inaccesible. Los cuatro significantes que ocupan estos lugares en el discurso son el significante amo, el saber, el sujeto, y el plus-de-gozar (haciendo alusión nuevamente a la plusvalía).

El significante amo es el elemento simbólico que, como en el cuerpo del rey de Foucault, se identifica con el poder en cada discurso. El saber es el resto de los significantes, lo que debería posibilitar que lo que falta sea resuelto. El sujeto es lo que queda arrojado por debajo, lo que se representa con significantes, pero no alcanza más allá de la pura representación, el ser. El sujeto es la insatisfacción continua, la castración. Cuando digo castración, no me refiero a la castración anatómica ni química. No me refiero tampoco a la castración de la madre (de Juanito<sup>26</sup>), al no ocupar el lugar del falo imaginario que a esta le falta. No me

---

<sup>25</sup> Ibíd.

<sup>26</sup> Freud, S. (1909). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. Traducción castellana de Echeverry, J. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1980. Págs. 1-41. Versión electrónica obtenida en el sitio web:



refiero en fin a la castración imaginaria. Me refiero a una castración que podríamos llamar estructural, la estructura es simbólica. En lo real no falta nada, hay lo que hay. Sólo falta en lo simbólico (a lo imaginario lo estructura lo simbólico), porque algo que se espera que llegue, y digo se espera en el sentido en el que arriba me refería a la capacidad de futurizar que nos da el lenguaje, no llega. Lo que no llega es la satisfacción plena. Pensar que la satisfacción plena es la muerte es tan mitológico como pensar que es lo intrauterino, es fuera de la experiencia. Ese “se” de la espera es el sujeto, por ello es identificable con la castración. El plus de gozar, también llamado objeto a, es la satisfacción obtenida de la relación intersubjetiva. Es una satisfacción, que al ser mediada por lo simbólico, es una ganancia-pérdida, es satisfacción parcial. Es una dialéctica entre un goce posible e imposible. Es una relación dialéctica goce-castración.

En el discurso del amo, del amo antiguo, que podemos entender como el poder de soberanía, el significante amo está en lugar del agente. Es un cuerpo identificado como amo a partir de su identificación con un significante que lo representa. En el lugar del otro está el saber, el saber del esclavo que debe producir objetos que satisfagan las exigencias paradójicamente imposibles de satisfacer de su amo. Esto es lo que quiere el amo del saber del otro, que construya objetos que lo hagan gozar plenamente, que lo satisfagan. No obstante, en el lugar de la verdad está el sujeto, el sujeto de la falta, de la castración. Su verdad no sabida, al igual que en la filosofía hegeliana, es que el amo está castrado. El deseo del amo no es sino un deseo insatisfecho.

Recordemos la Dialéctica del Amo y el Esclavo hegeliana, en la cual después de ser reconocido por el otro deseo de reconocimiento, el del esclavo que renuncia a éste ante el miedo a la muerte, el amo queda insatisfecho precisamente por la renuncia realizada por el esclavo. Quería ser reconocido por otro humano, mas al dejar de desear el reconocimiento del otro, se convierte en una pura cosa poseída. Su reconocimiento es igual que el de un automóvil o el de una licuadora. Ante esta insatisfacción el amo demanda cosas, ya no reconocimiento. Esta es la fórmula como Hegel entiende el deseo del animal, mientras que ante las demandas de su amo, el esclavo construye la cultura.<sup>27</sup> Sin embargo, las cosas

---

[http://bibliopsi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=372:ediciones-amorrrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24](http://bibliopsi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:ediciones-amorrrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24). Consultado en febrero de 2015.

27. Hegel, G. (1807). La fenomenología del espíritu. Traducción castellana de Wenceslao Roces. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica. 1975.

materiales no satisfacen al amo porque lo que quería era reconocimiento, no cosas. Psicoanalíticamente podríamos decir que el deseo (efecto de la castración, de la insatisfacción) no corresponde con la demanda, desea deseo pero demanda cosas. La demanda es consciente, el deseo inconsciente. La verdad que mueve al agente del discurso, permanece en la oscuridad. La verdad del amo es su deseo, su insatisfacción.

En el discurso de la Universidad, en cambio, el lugar del agente está ocupado por el significante del saber. Su verdad es el significante amo. Es decir, hay un amo, un mandato superyoico como lo entiende Lacan en este discurso, que hace avanzar el saber. Este significante amo del mandato superyoico, puede ser la exigencia misma de la cultura porque nos formemos cada vez más y más académicamente. Se puede ir de aquí hasta la solicitud del mercado laboral y de la industria en general por mano de obra más especializada y eficiente en su trabajo. Desde el campo de la “salud”, la exigencia, no sólo de especialistas, sino de productos farmacéuticos inventados para afecciones, a veces también inventadas según el proceso universalizante positivista capitalista.

En el lugar del otro, en este discurso se encuentra el objeto plus-de-gozar, y en el lugar de la producción-pérdida, debajo de este objeto, el sujeto. Se entiende a partir de la exposición lacaniana, que en este discurso, el sujeto es excluido, degradado a la función de puro objeto. Lo que importa aquí es su lugar de objeto, al que se dirige el saber, pero únicamente para que sirva como pieza de la maquinaria racionalizada del amo-saber. Un ejemplo claro de este lugar del sujeto como objeto de uso del amo-saber, es el célebre y controvertido ensayo de Hannah Arendt, “Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal”<sup>28</sup>. En este texto el protagonista se muestra precisamente como un objeto, especializado para cumplir los mandatos del amo, identificado con el saber.

Recordemos que a mediados del siglo pasado (el seminario de Lacan que estamos tratando en este momento se dicta en los años 1969-1970<sup>29</sup>) había tomado auge un saber científico (al menos universitario), no sólo a nivel de la industria<sup>30</sup>, sino también en los gobiernos occidentales. Por ejemplo, los debates entre marxismo y capitalismo, sobre los que se sustentaban en buena parte los movimientos del “mayo del ‘68”, justamente previos al

---

28 Arendt, Hannah (1963). *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Lumen, S.A. 1999.

29 Lacan, J. (1969 - 1970). *Ibíd.*

<sup>30</sup> La administración como una ciencia, incluso experimental, la psicología al servicio de la industria, etc.

seminario de Lacan. También el keynesianismo norteamericano posterior a la depresión de 1929, la adopción (y deformación) por parte de los nazis y otros totalitarismos del evolucionismo biológico y social.

Podríamos decir que en el poder disciplinario, el poder no está encarnado en un cuerpo singular, pero sí puede ser identificado con el saber. Esto bien lo sabía Foucault, y se aplica como podemos ver, a través de las instituciones despersonalizadas de la microfísica foucaultiana, sobre todo la escuela y la psiquiatría, y demás disciplinas terapéuticas. Estas prácticas sean o no científicas, tienen un lugar dentro de la institución universitaria que las valida como verdaderas. Con respecto a este tema, dentro de los cursos del Collège de France, François Ewald y Alessandro Fontana señalan que "...él (Foucault<sup>31</sup>) despliega muy particularmente el programa de una genealogía de las relaciones saber/poder..."<sup>32</sup>.

Tomando en cuenta, este auge dentro de la escala social de la función del saber, y su tendencia al funcionamiento homogéneo de los cuerpos convertidos en objetos. Tomando en cuenta también la inclinación a las proposiciones científicas universales, tomadas y quizás manipuladas de la teoría comteana, se crea un terreno fértil para la identificación, de aquellos que no funcionen adecuadamente dentro de la sociedad. Ellos son los locos.

Estos locos, a partir de la re-incorporación de la psiquiatría a las disciplinas médico-positivistas y su utilización de los conceptos de la patología orgánica han sido convertidos en enfermos mentales o personas afectadas por una psicopatología.

Inversamente, aquellos cuerpos-objetos, bien ajustados a la maquinaria del poder racionalizado y que en tanto tales corresponden a las categorías de la normalidad, son quienes se supone tienen una salud mental o carencia de psicopatología... quienes no están locos. Claro está que separación entre enfermedad y salud mental, entre locura y no-locura, tal como la describimos, no se ajusta en igual medida a todas las escuelas psico-terapéuticas. Ésta sí se encuentra muy claramente en el catálogo mayormente aceptado en el mundo de la enfermedad mental en la actualidad; el DSM<sup>33</sup> (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) de la APA (American Psychiatric Association's). Igualmente está en otros manuales también

---

31 Entre paréntesis agregado por el autor.

32 Ewald, F. & Alessandro Fontana. Advertencia, en Foucault, M. (1973-1974). *Ibíd.* Pág. 5.

33 Asociación Estadounidense de Psiquiatría. DSM IV TR. Edición Española. Madrid, España. Editorial Masson, UCM. 2002. Cabe destacar que la quinta edición de este manual, el DSM V, ya está publicado en Estados Unidos, mas no se encuentra aún en los países latinoamericanos, ni existe aún versión en castellano.

utilizados<sup>34</sup>, o al menos difundidos por las universidades. Dentro de estos se nombra una serie de enfermedades mentales, subdivididas implícitamente en déficits y trastornos, compuestas por síntomas que deben ajustarse a ciertas normas numéricas para poder ser tomados en cuenta. Los déficits son diagnosticables cuando hay algo que se encuentra debajo del ideal estadístico y los trastornos cuando algo se encuentra por encima de éste. De forma excluyente de los dos anteriores se nombra a la salud mental como la ausencia de cualquiera de los déficits o trastornos compilados.

Los diagnósticos basados en estos estudios estadísticos, luego difundidos como manuales, son exigidos por las burocracias gubernamentales y las compañías de seguros privados, asumiendo que esta desviación impide el funcionamiento normal del individuo en las esferas laborales y escolares. Esto a los ojos de los discursos del amo, está mal, éticamente mal, disfrazado de científico-salubristamente mal. El diagnóstico se convierte en una justificación necesaria para propiciar un tratamiento, siempre y cuando asegure reintegrar al cuerpo en cuestión a sus qué-haceres cotidianos, lo cual está bien.

De ahí podemos entender lo que dice Jacques-Alain Miller cuando habla de una “Clínica del significante amo”<sup>35</sup> explicitándola de la siguiente manera “El discurso del amo supone una identificación del sujeto por un significante amo:

Este significante amo puede asumir el valor de ser una cifra, condición de su evaluación, y es también su explicitación y su categorización. Sólo se conocerá al sujeto en la medida en que esté destinado a una categoría

De este modo, el discurso del amo produce cierto número de categorías y de categorías clínicas.”<sup>36</sup> Estas categorías se renuevan y se reinventan constantemente, no obstante, las podemos reconocer fácilmente al pronunciar términos como Déficit de Atención e Hiperactividad, Trastorno Oposicionista Desafiante, Autismo, Obesidad, Trastorno Afectivo Bipolar, Depresión, etc. Es interesante darse cuenta cómo, si la microfísica es heredera de la macrofísica, si el discurso universitario del discurso del amo, las categorías clínicas son herederas de categorías ético-religiosas. ¿Es la obesidad heredera de la gula? Sólo nombro un ejemplo entre varios posibles. Además, atendiendo a los primeros tres nombres enlistados,

---

34 Asociación Psiquiátrica de América Latina. GLADP, Guía Latinoamericana de Diagnóstico Psiquiátrico. Guadalajara, México. 2004. Organización Mundial de la Salud. CIE-10, Trastornos Mentales y del Comportamiento. Ginebra, Suiza. 1992.

35 Miller, J.-A. (2008-2009). Sutilezas Analíticas, Traducción Castellana de Silvia Baudini. Buenos Aires, Paidós. 2011. Pág. 22.

36 Miller, J.-A. (2008-2009). *Ibíd.* Págs. 24-25.

uno podría fácilmente preguntarse a qué no atiende, a quién desafía el niño, de qué se aísla el niño adolescente en cuestión (tomando en cuenta que en estos tres casos estamos hablando de “trastornos de inicio en la infancia y adolescencia”, como los nombra el DSM), aunque parece que nadie o casi nadie dentro del campo de los profesionales de las disciplinas “psi” piensa siquiera en cuestionárselo. Pareciera que hay un acuerdo en la objetividad de los síntomas de los diagnósticos combatidos por la microfísica del poder. Esa objetividad será cuestionada en el próximo capítulo.

## **La convención y la normalidad**

### **Introducción**

Veremos cómo la objetividad de los síntomas de las supuestas enfermedades mentales, se basa en un acuerdo implícito de la sociedad sobre lo que debe ser la conducta, el pensamiento y las emociones de quienes la componen. Para esto nos serviremos del conductismo que reconoce como tal dicha objetividad, renunciando a la idea de psicopatología y adoptando la de conducta adecuada-inadecuada.

Observaremos cómo es precisamente, el discurso del amo, en cualquiera de sus versiones, y el poder foucaultiano, el que promulga dicha adecuación de los cuerpos al sistema. Así mismo, cómo poder soberano y disciplinar se superponen a través de la función familiar, y cómo el debilitamiento de ésta se equilibra en la sociedad a partir de ciertos instrumentos disciplinares como las terapéuticas, entre otras instituciones.

Además, retomaremos los términos ya tratados en el capítulo anterior de sociedad y política. Esto con el fin de entender cómo vivimos en una relación que no admite la diferencia, por una parte, pero por otra cómo es posible convivir sin aniquilar la alteridad. Igualmente, lo social de esta autora, nos servirá para reforzar la idea de cómo familia e instituciones disciplinares (poder soberano y disciplinario) se intercalan en su rol normalizante.

---

La psicología, la psicopatología, las psicoterapéuticas, la psiquiatría; en fin, los discursos “psi”, han creado las categorías diagnósticas de las que veníamos tratando, basados en una supuesta objetividad de los síntomas. ¿De dónde deriva esa objetividad de los síntomas? En sentido estricto de la palabra objetividad, deriva de objectum, del ob-jectum, de lo puesto enfrente del subjectum externo-observador, teorizante. La escuela de la psicología que más se

ha anexado explícitamente al positivismo epistemológico, el conductismo, es paradójicamente la que más explícita ha sido al decir la causa de la supuesta objetividad de la llamada psicopatología.

Es la convencionalidad extrapolada a la experiencia conductual. Es decir, la conducta que la mayor parte de las personas desde sus experiencias vitales esperan encontrarse en los demás lo que constituye la normalidad. La falta a esas expectativas es lo que constituye la anormalidad. El conductismo, que se ha movido del discurso médico, que obliga a hablar de psicopatología y su par dialéctico la salud mental, habla en cambio de conductas adecuadas o inadecuadas, o en su ocasión de conductas normales o anormales.

“Las teorías conductistas no presentan ninguna definición intrínseca del comportamiento anormal (Seron et al, 1977)<sup>37</sup>. Su identificación, por consiguiente, es el resultado de una apreciación subjetiva que implica una discriminación entre comportamientos inesperados y esperados, basada en un juicio social influido por los valores morales y normas sociales de los jueces, por ciertas características de la persona que emite el comportamiento respectivo (su edad y su sexo, su clase social, etc.), por el contexto en el que aparece este comportamiento.”<sup>38</sup>

Y es que si una conducta se adecúa o no es precisamente a las expectativas de los otros. Esto es lo que se ha constituido como hombre normal para las expectativas de los integrantes de una sociedad determinada.

De cierta manera los conductistas, en este punto de la objetividad de la conducta “inadecuada”, podrían estar de acuerdo con lo expresado por Harry Reeder sobre la objetividad husserliana. “Para Husserl, el término objetivo significa esencialmente intersubjetivo”<sup>39</sup>.

---

37 Cita del autor. Seron, X., Lambert, J.L. y Van Der Lindem, M. (1977), La modificacion du comportement. Théorie, pratique, éthique, Bruselas, Desart et Mardaga.

38 Ionescu, S.(1991) Catorce enfoques de la psicopatología. Traducción Castellana de Neira, M. México D. F., México. Editorial Fondo de Cultura Económica. 2001. Pág. 56. Nota al pie de página No. 8.

39 Reeder, H. La praxis fenomenológica de Husserl. Traducción castellana de: Guillen. G. Bogotá, Colombia. Editorial San Pablo. 2011. Pág. 189.

Husserl expresa al respecto que “El ser primero en sí, que precede a toda objetividad mundanal y la soporta, es la intersubjetividad trascendental, el todo de las mónadas, que se asocia en comunidad...”<sup>40</sup>

En el “discurso del amo” lacaniano, vemos cómo es precisamente el deseo del amo, el de que todo marche, el que exige ese ajuste de los individuos a la expectativa social, a la normalidad por esta expectativa constituida. Normal, mentalmente saludable, ajustado, adaptado, pueden ser precisamente algunos de los significantes amo del discurso contemporáneo. Igualmente, cuando Foucault por su parte habla de la microfísica del poder de disciplina, en el cual los individuos son separados en cuerpos individuales, esta disciplina busca precisamente la homogeneidad para que nuevamente, “todo marche”. La enfermedad mental es la versión científico-positivista-médica de esta búsqueda de normalización. Al no cumplir con las expectativas ideales lo social, el sujeto dentro del discurso científico dominante y portador de la verdad, es etiquetado como enfermo. Desde este momento toda la industria terapéutica busca la reinserción en la maquinaria funcional de la sociedad. Es decir el ajuste del individuo a las expectativas normalizante de lo social.

¿Qué es este social en el que tanto insisto? Hannah Arendt define lo social como una síntesis entre ciertos elementos de los que podríamos llamar “económico”, que la autora refiere a sus raíces etimológicas, al hogar, al oikos griego. Este es el ámbito de lo privado, el lugar del ejercicio de un poder de soberanía, normalizante según las leyes encarnadas en un cuerpo, esta vez no el del rey sino el del padre de familia. En contraposición lo político, lo propiamente público, es el lugar de la diferencia, reabsorbida por la economía social. Es una síntesis que se acerca más a la primera que a la segunda, más al orden familiar que al encuentro contingente político.

Definamos un poco más en detalle estos ámbitos. Lo social no es lo político. Esta es la afirmación que atraviesa todo el segundo capítulo del esencialísimo libro en la obra de Hannah Arendt, “La condición humana”<sup>41</sup>, titulado “La esfera pública y la privada”<sup>42</sup>. Esta deferencia resultaba clara, según nuestra autora, para los autores clásicos. Para Aristóteles lo social era una característica natural guiada por la Oikía; la tendencia a cubrir las necesidades de la supervivencia del individuo y de la especie, a través de cierto instinto gregario que el

---

40 Husserl, E. (1929-1931) *Meditaciones Cartesianas*. Segunda edición. Traducción castellana de Gaos, J. México D. F., México. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1986. Pág. 230.

41 Arendt, H (1957). *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós. 2009.

42 *Ibíd.* Págs. 36-95.

hombre comparte con no pocas especies. Contrariamente a eso la política escapa a la necesidad. Por ello era considerada plenamente humana.

“La definición aristotélica de zoon politikon no sólo guardaba relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se la puede entender por completo si añadimos una segunda definición del hombre zoon logon ekhon (ser vivo capaz de discurso).<sup>43</sup>”

Arendt entiende el discurso, no como Lacan, ni siquiera como Foucault, sino como la acción en forma de palabra, el discurso factualmente enunciado por un individuo. Esta realización muestra la diversidad del ser humano, diversidad misma que es la razón por la cual los seres humanos hacemos política; porque no estamos de acuerdo. La política es un lazo con el otro que admite la diferencia, que le permite ser realmente otro, que no lo obliga a homogenizarse.

Foucault, tanto como Arendt, nota cómo la familia en tanto función ostenta el poder normalizante, no disciplinario sino de soberanía. Resalta que en la sociedad contemporánea, la de la microfísica del poder de disciplina, las instituciones disciplinarias son las que están investidas de esa función. Esto va de la mano con la disolución de la familia tradicional occidental, heterosexual-monogámica (aunque sea tan sólo hipotéticamente o aparentemente)-patriarcal. Mientras más importante sea la familia menos importantes serán otras instituciones, mientras menos aquellas, más éstas. Las ciencias de relacionadas con las terapéuticas de lo psíquico, con la importancia adquirida en nuestro tiempo, han llegado a formar una parte muy importante de la justificación, supuestamente desinteresada, hablando comteanamente, del poder de las mencionadas instituciones.

“... la familia, en cuanto obedece a un esquema no disciplinario, a un dispositivo de soberanía, es la bisagra, el punto de enganche absolutamente indispensable para el funcionamiento mismo de los sistemas disciplinarios...”<sup>44</sup>

Aun así...

“... cuando la familia se hace trizas, cuando deja de cumplir su función, no tarda en introducirse... toda una serie de dispositivos disciplinarios cuyo papel consiste en mitigar sus flaquezas...”

---

43 *Ibíd.* Pág. 40.

44 Foucault, M. (1973-1974). *Ibíd.* Pág. 91.



... en esa organización de los sustitutos disciplinarios de la familia, con referencia familiar, constatamos la aparición de lo que llamamos la función psi... ¿y cuál es sino ser agentes de la organización de un dispositivo disciplinario que va a ponerse en marcha, a precipitarse, cuando se produzca un vacío en la soberanía familiar?...”<sup>45</sup>

En una sociedad tal no puede existir la esfera pública, en el sentido político diferencial arendtiano. Existen como afirma Arendt, “actividades privadas abiertamente manifiestas.”<sup>46</sup> Esta manifestación de las actividades que supuestamente deberían ser privadas, sometidas al poder soberano de la función paterna, ese exhibicionismo de masas de nuestra época que se sirve de distintos medios, pero sobre todo de las actuales redes sociales. Estas han mostrado ser un medio de control social, donde los cuerpos se muestran y se prestan a ser reculados según las expectativas de la gran familia social.

Entonces la normalidad conductual, no es más que la correspondencia del individuo, si se quiere corpóreo como lo piensa Foucault (lo cual es también conveniente al empirismo/sensualismo, pretendidamente justificante del positivismo conductista), a las expectativas de la sociedad disciplinar.

“... el carácter eminentemente técnico de los planteos que se hace el conductista con vistas a un objetivo indiscutido e indiscutible en su contexto, que es el de la adaptación, concepto clave y encubridor de la transpolación ya señalada: así como los animales deben adaptarse al medio natural en que viven, los hombres deben aceptar a su medio social con idéntica “naturalidad” y en consecuencia adaptarse.”<sup>47</sup>

Otro lugar donde se refleja la búsqueda de la normalidad de una manera manifiesta, y quizás desde otra vertiente del uso del término, que no deja de estar relacionado con las expectativas sociales, sino más bien es su matematización es el método estadístico de los llamados manuales diagnósticos de los que ya hablamos más arriba<sup>48</sup>. Entendiendo la norma como los promedios obtenidos a partir de las mediciones de un número considerado suficiente de individuos cercano al 5%, muchas veces menor dependiendo del tamaño de la población universo. La utilidad de la normalidad en la aplicación de la estadística a los estudios

---

45 *Ibíd.* Págs. 94-96.

46 Arendt, H (1957). *Ibíd.* Pág. 140.

47 Saal, F. Conductismo, neoconductismo y gestalt. En Braunstein, N. & Cols. (1975) *Psicología: Ideología y Ciencia*. México D.F., México. Siglo XXI Editores. 2008. Pág. 266.

48 Asociación Estadounidense de Psiquiatría. DSM IV TR. *Ibíd.* Organización Mundial de la Salud. CIE-10, Trastornos Mentales y del Comportamiento. Ginebra, Suiza. 1992. Organización Mundial de la Salud. CIE-10, Trastornos Mentales y del Comportamiento. Ginebra, Suiza. 1992.

humanos es comparar un resultado individual con los resultados de los otros individuos de la población. Esta misma comparación del individuo con la sociedad, desde el cual se puede decir que un sujeto es anormal, anormalidad desde la que se establecerá su tipo y grado de psicopatología, muestra nuevamente como los criterios de salud y enfermedad mental, de locura y no-locura. Todo el aparato terapéutico construido sobre estas bases, es un aparato del puro convencionalismo social.

## **La normalidad como ideal terapéutico**

### **Introducción**

Revisaremos cómo una serie de prácticas terapéuticas son utilizadas con fines normalizantes. El interrogatorio, la hipnosis, el uso de medicamentos, para mostrar cómo todos estos son usos del poder disciplinario para someter al sujeto a su lugar socialmente asignado.

Cuestionaremos algunos ideales terapéuticos, asociados a las ideas normalizantes, como el bienestar y el confort. De la misma manera haremos un recorrido sumario por distintas escuelas terapéuticas, para ver cómo estas pretenden regularizar, para el buen funcionamiento social, las acciones, los pensamientos y las relaciones interpersonales de los seres humanos. Me centraré sobre todo en las terapias más reconocidas y utilizadas en la actualidad, las cognitivo-conductuales y las sistémicas. También realizaré una breve mención a las terapias alternativas para mostrar cómo estas tampoco son tan alternativas a la normalización. Todas estas pretenden precisamente que el sujeto esté bien en la sociedad, su bien-estar.

---

“... la terapia de lo psíquico es la tentativa profundamente vana de estandarizar el deseo para encarrilar al sujeto en el sendero de los ideales comunes, de un como todo el mundo... el discurso del amo siempre quiere lo mismo, el discurso del amo quiere un como todo el mundo.”<sup>49</sup>

Sorprendente, por decir poco, me pareció la afirmación de un catedrático que en la universidad, en el curso de “Psicofarmacología”, realizó con respecto a la historia de los ahora llamados antipsicóticos. Medicamentos dirigidos al tratamiento de ciertos modos de ser del sujeto que son considerados psicopatológicos, que no obstante no curan, ayudan a disimular

---

49 Miller, J.-A. (2008-2009). *Ibíd.* Pág. 36.

ciertos síntomas que irrumpen el funcionamiento normal del sujeto y de la sociedad. El catedrático en cuestión hizo referencia al nombre antiguo de los hoy antipsicóticos, ahora en desuso por considerársele, políticamente incorrecto. Este antiguo nombre es el de “neurolépticos”, cuya etimología proviene de los términos griegos neuro que significa "nervio", y lepto que significa "atar". El neuroléptico es la atadura de una parte o de alguna función del cerebro considerada desanudada del funcionamiento esperado, loca. No obstante, no fue la etimología en sí misma la que me pareció sorprendente, sin descontar que por supuesto dicha nominación me pareció un acto de des-vergüenza y a la vez que de honestidad de la industria farmacéutica. Fue la tranquilidad con la que el catedrático abordó el tema, aparentemente sin cuestionarse el trasfondo ético de la utilización de dichos medicamentos. Al final llegó a la conclusión de que igual en algunas ocasiones su uso era inevitable. Únicamente nos advirtió sobre el que ya no deberíamos valernos de la palabra en cuestión, pues se le consideraba a la vez anticuado, a la vez poco ajustado a la corrección contemporánea. No obstante les llamemos antipsicóticos o neurolépticos, el uso de estos pretende lo mismo, valiéndose de distinto nombre.<sup>50</sup>

Amarre, ajuste, sujeción, normalización... pareciera que estos son algunos de los nombres del ideal de la acción terapéutica psi en general, no únicamente de la psicofarmacológica. Foucault se expresa claramente al respecto de ciertos procedimientos que constantemente han ocupado un lugar en las terapéuticas de lo mental. “La práctica o el ritual del interrogatorio y la extorsión de la confesión; este procedimiento es el más importante y, en última instancia, jamás se modificó demasiado dentro de la práctica psiquiátrica... otro procedimiento... el magnetismo y la hipnosis...por último... el uso... de las drogas...

El interrogatorio es una manera de fijar al individuo a su propia identidad... Una manera de sujetar al individuo, a la vez a su identidad social y a la atribución de locura que su medio le ha otorgado...

---

<sup>50</sup> Similar anécdota me sucedió hace pocos días, ya en el mes de octubre de 2014, en un curso de Psicoterapia Cognitivo-Conductual, una de las corrientes terapéuticas más normalizantes de la contemporaneidad, en la que el catedrático hablaba del desuso del término enfermedad, por las mismas razones de corrección arriba comentadas, dentro de estas terapia; parafraseándolo decía algo como “nosotros (los cognitivo-conductuales) no decimos que la persona esté enferma, porque eso es estigmatizante, en vez de eso decimos que su pensamiento es malsano, que son sinónimos pero suena menos fuerte”.

El magnetismo... se utilizó muy claramente como coadyuvante del poder físico, corporal, del médico... Por último, en cuanto a las drogas... eran, por supuesto, como las drogas actuales aún lo son, un instrumento disciplinario evidente, reino del orden, de la calma...<sup>51</sup>

Con respecto a este último instrumento, las prácticas psiquiátricas hospitalarias contemporáneas corroboran las opiniones foucaultianas sobre el tema. Podemos observar (y lo he hecho factualmente) que a los pacientes se los medica hasta el punto de imposibilitarles expresiones de emociones tales como el llanto, además de otras como las funciones sexuales, los movimientos físicos tanto voluntarios como autónomos, incidiendo en la emisión del habla, la respiración, el caminar, etc.

Se busca que el sujeto no se excluya de las expectativas conductuales que la sociedad le impone, o en el peor de los casos que su conducta no exceda las mismas, incluso impedir cualquier posibilidad de realizar alguna. Se puede decir lacanianamente que la búsqueda de las prácticas terapéuticas, en lo que refiere a lo psíquico, es la alienación de los individuos a los significantes del Otro. Es decir, que sus ideales, su comportamiento, su pensamiento, no difiera de los de la sociedad a la que pertenece. Lacan comprende como en este sentido la terapéutica refuerza las identificaciones, “la identidad”<sup>52</sup> decía Foucault más arriba. En este sentido no difiere de lo familiar. Buena conducta, tranquilidad, quietud, paz, entre otros, pueden ser los nombres de estos ideales sociales, que se amarran a la búsqueda generalizada en nuestros días del confort o bienestar (bien-estar). El confort como un confor(t)mismo a una posición lograda y comúnmente reconocida, y el bien-estar en la sociedad, independientemente de las condiciones y exigencias del grupo en cuestión. Decía que Lacan y Foucault de cierta manera reconocen los mismos elementos alienantes de las prácticas terapéuticas. No obstante Foucault incluye al psicoanálisis dentro de estas, relación de inclusión que precisamente Lacan busca destruir, tema sobre el que gira nuestro trabajo y que abordaremos más detenidamente más adelante.

Slavoj Zizek, aborda el tema del confort, del bienestar, en su video “¿Por qué ser feliz cuando puedes estar interesado?”<sup>53</sup>, de la serie “Big Think”. En éste menciona que la felicidad, tal

---

51 Foucault, M. (1973-1974). *Ibíd.* Pág. 233.

52 Para el psicoanálisis no existe la identidad, únicamente las identificaciones.

53 Zizek, S. ¿Por qué ser feliz cuando puedes estar interesado?, de la serie “big think”, video consultado en línea en: [http://www.youtube.com/watch?v=Hr\\_E5tVF0c4](http://www.youtube.com/watch?v=Hr_E5tVF0c4) el 05/07/2014.

cual la vende la cultura capitalista de nuestros días, es una concepción teleológica en la que se asume que la consecución del fin, por lo general material. Dicha consecución corresponde en el plano emocional a cierto sentimiento de bienestar o confort donde puedo continuar estando sin movimiento, pues ahí me siento bien. Un tipo de homeostasis social, de simbiosis organismo-ambiente, un principio del placer regulador. Según la explicación freudiana (del principio del placer), éste, al procurar la disminución al mínimo de las tensiones orgánicas y psíquicas, no puede sino reducir al sujeto a la nada, a lo inorgánico. En todo caso, podemos pensar que se le disminuye, no a la nada de ser ni a la nada de vida en el sentido biológico, sino a la nada de singularidad, a la nada de diferencia con respecto a sus socius. Es una reducción a la nada de deseo, e incluso podríamos decir, a la nada de goce...

Continuando con la reflexión anterior, lo sorprendente de las terapéuticas es que aunque reconozcan explícitamente esta reducción de la singularidad al orden, dentro de sus objetivos, continúan pujantes hacia dicho fin sin ningún cuestionamiento.

Si revisamos las terapéuticas que actualmente se practican, nos damos cuenta que la función alienante parasita la mayor parte de éstas.

¿Qué pasa por ejemplo en la quizás más representativa de todas, la psicoterapia cognitivo-conductual? Ésta parte del supuesto de que las molestias de las que sufre el ser humano se originan de una interpretación “irracional” de un hecho sucedido en la realidad (asumida ingenuamente). Esta interpretación crea un corte en una línea de desarrollo de la experiencia humana que se construye a partir de ciertos elementos que son el hecho, la interpretación, una emoción surgida a partir de la última, la predisposición conductual y la conducta efectivamente realizada que provoca efectos en la “realidad”, y que reinicia el ciclo<sup>54</sup>.

“Ellis desarrolló lo que se conoce como la Terapia Racional Emotiva Conductual o TREC, en donde todos los componentes eran tomados en cuenta, lo revolucionario de su aporte fue la actitud del terapeuta que para él debía ser activa y directiva, sustituyó la clásica escucha pasiva por un diálogo con el paciente, en donde se debatía y se cuestionaba sus pensamientos distorsionados que se creía eran los determinantes de sus síntomas.”<sup>55</sup>

---

54 Martín, J. (2003) El ABC de la Terapia Cognitiva. Buenos Aires, Argentina. Texto en línea consultado en: [www.diproredinter.com.ar/articulos/pdf/acbcognitivo.pdf](http://www.diproredinter.com.ar/articulos/pdf/acbcognitivo.pdf). 2012.

55 Martín, J. (2003). *Ibíd.* Pág. 3.

Las cogniciones irracionales que se desadaptan de la realidad, deben ser corregidas por el psicoterapeuta de modo que sean más racionales y permitan a la persona estar mejor adaptada a su mundo social en el cual vive. Cabe preguntarse ¿Quién decide la racionalidad/irracionalidad de las cogniciones? ¿Cómo se eligen las conductas más adecuadas ante cada situación?...

De la misma manera, podemos volver a mencionar cómo el conductismo clásico busca adaptar, si no las cogniciones, sí las conductas del sujeto a su contexto social. No son las cogniciones las que se consideran inadaptativas, distorsionadas, irracionales, etc.; sino las conductas inadecuadas. El conductismo utiliza los procedimientos del condicionamiento clásico y operante. A través de un sistema organizado de premios y castigos busca moldear el comportamiento del individuo a las expectativas de un conglomerado. Éste se comprende por el terapeuta y la institución social; entiéndase la escuela, el hospital, la empresa donde se labora, la familia, el ente judicial, etc.

“La utilización del reflejo condicionado sirve como llave maestra en la creación de hábitos y abre el camino a la realización de este proyecto y a la elaboración de su instrumental técnico. Si se desarrollan sistemas de hábitos “adecuados”, cada sujeto podrá ir a ocupar el lugar que le está reservado, sin roces ni conflictos.”<sup>56</sup>

Las terapias sistémicas, por su parte, no comprenden precisamente la normalidad y la anormalidad desde las distorsiones del psiquismo o de la conducta con respecto a las expectativas de los otros. Las comprenden en base a las relaciones intersubjetivas en general, mismas que pueden no coincidir con un ideal comunicativo pre-establecido. La anormalidad sería una falla en la comunicación entre sujetos, la normalidad la consecución de la misma, un estar de acuerdo o alcanzar acuerdos por medio del diálogo. Esto suena más democrático y la democracia sea un arquetipo de lo esperado por la mayor parte de personas en nuestra cultura y casi un sacrilegio criticarla. No obstante no deja de eliminar la diferencia tal como lo plantea Arendt en su ya citado texto “La condición humana”<sup>57</sup>. Recordando el asunto, para la autora, lo político tiene que ver con el desacuerdo, lo que se discute en la ágora es la diferencia entre los hombres libres, no la semejanza o el acuerdo. En éste la discusión no tendría sentido, tal como ocurre en lo social. Incluso valdría preguntarse si el lazo se rompe precisamente ahí donde hay acuerdo, donde hay acuerdo no hay necesidad de diálogo, como

---

56 Saal, F. (1975). *Ibíd.* Pág. 265.

57 Arendt, H (1957). *Ibíd.*

en la sociedad contemporánea donde hay exhibicionismo, hay redes sociales, pero hay individualismo... individualismo de masas quizás, pero individualismo en fin. Un individualismo donde todos parecieran estar de acuerdo en lo que es una vida adecuada, lo monetario, la imagen, ciertos disfrutes, etc. Más tarde veremos cómo el psicoanálisis, no sólo rompe con los ideales de adecuación, sino también con las utopías comunicativas, tanto de las distintas versiones de la ciencia, como de las diferentes terapéuticas.

Incluso las prácticas psicoterapéuticas que se comprenden como “alternativas”, sólo lo son, en su gran mayoría, con respecto a la epistemología positivista. No son alternativas en relación a la búsqueda de normalidad y buen funcionamiento social. Para ejemplificar esto, me serviré de la parte final de la definición que Benenzon da de “Musicoterapia”.

“Desde el punto de vista terapéutico considero que -la musicoterapia es una disciplina paramédica que utiliza el sonido, la música y el movimiento, para producir efectos regresivos y abrir canales de comunicación con el objetivo de emprender a través de ellos el proceso de entrenamiento y recuperación del paciente para la sociedad-”<sup>58</sup>

En fin, las psicoterapias en general parten de ideales de coincidencia de lo individual a las normas de lo social, donde se borra la singularidad del sujeto en pro de una universalidad supuestamente buena. Una universalidad que en todo caso es buena por ser controlable, predecible, medible, etc.

El mismo hecho de sostener la distinción entre normalidad y anormalidad, entre salud y enfermedad mental, tiene un efecto de separación, de segregación, tanto terminológica, de etiquetas, como física. Se separa al ser humano en clases, unas superiores a otras. Estas en relación a la idea de lo que debería ser el hombre en su pensamiento, su comprensión, su conducta, sus relaciones interpersonales, etc.

Con respecto a este efecto segregativo, podemos decir que la separación conseguida por las disciplinas que componen la microfísica del poder disciplinario, ocurre a distintos niveles como ya habíamos mencionado arriba. El nivel conceptual es el que se manifiesta en primera instancia para identificar a los sujetos amables a los ojos de una sociedad y ajustados a sus normas determinadas. Aquellos que no encajan en dicha normatividad o terminan siendo ajustados a la misma (muchas veces en contra de su voluntad) u ocultados. Pensamos en los

---

58 Benenzon, R. (1981). Manual de Musicoterapia. Buenos Aires, Argentina, Ediciones Paidós, SACIF. 1995. Pág. 13.

nombres que han adquirido en los últimos decenios las instituciones que sirven a estos fines normalizantes, centros de rehabilitación, hospitales de salud mental, escuelas especiales, escuela simplemente, etc.. Se refleja primero que estos son lugares que buscan la incorporación (o re-incorporación) de un sujeto a la sociedad. Y segundo que ponen límites a la urbe de la normalidad, para que lo anormal no penetre en ella, sino que permanezca invisibilizado ante los ojos de la mayoría.

En un primer momento, estas instituciones, sirviéndose del prestigio de un discurso cientifista, catalogan, evalúan, clasifican a los sujetos socialmente funcionales y a los que no lo son (en sus distintas subdivisiones). Luego establecen el procedimiento que deberán seguirse para que cada uno de estos últimos (cuerpos diría Foucault) vuelva a encajar o en todo caso no vuelva a entrometerse en el orden que la sociedad ha establecido como deseable.

Estos procedimientos pueden tener una diversidad de nombres; terapia de modificación comportamental, premio, castigo, suspensión, retención, reinserción, privación de libertad, encarcelamiento, encamamiento, internamiento, entrenamiento de habilidades, etc. Finalmente, lo que buscan es que el orden social no sea perturbado, creando una ilusión de que es posible que los sujetos encajen y que este encajar es, en todo caso, lo mejor para todos. En el fondo, los procedimientos arriba mencionados, persisten como una amenaza constante en el horizonte de las probabilidades de lo que la vida puede depararnos a cada uno de nosotros, si nos desajustamos. Una amenaza ante una probable falta al *establishment* de una sociedad que pide sujetos iguales en conducta, en deseos, en formas de pensar, etc. Quizás los premios una promesa deseable al comportamiento estipulado. Vivimos en una sociedad que exige un universal, un para todos; que digan lo que digan los lógicos, no existe... al menos en lo que respecta a la vida del ser humano.

Continuaremos viendo cómo el pensamiento del último siglo ha reaccionado ante este universal idealizado por las sociedades contemporáneas, sostenido por las terapéuticas.

## **La filosofía de la diferencia, contra la normalidad**

### **Introducción**

A partir del descubrimiento del control ejercido haciendo uso de las teorías universalizantes y las prácticas de éstas derivadas, tal como las terapéuticas, se han venido gestando una serie de teorías. Éstas buscan hacer resaltar, en lugar de lo universal, la diferencia. Dentro de estas



últimas he tomado en cuenta algunos autores de la filosofía posmoderna como Jacques Derrida, Emmanuel Levinas y Gianni Vattimo.

Se explora cómo el cuestionamiento de lo evidente de los Maestros de la Sospecha, Freud, Nietzsche y Marx, abre un horizonte teórico que posibilita el advenimiento de los discursos no universales. Hablo de una posibilitación aunque estos autores no hayan llegado a ese punto en sus propios desarrollos.

De Derrida se indagan dos conceptos, primero el de *Différance* y segundo el de Monolingüismo del Otro. El primero como intento de demostración realizada por el autor, con respecto a la necesidad de forzar el lenguaje para poder aproximarse a lo no común de la diferencia. El segundo como imposibilidad de un lenguaje común omniabarcante. Existencia de la diferencia dentro del mismo lenguaje. Estos nos servirán también para criticar las pretensiones terapéuticas de comprensión que exponíamos en el capítulo anterior.

En Levinas repasaremos los conceptos de ontología y metafísica, así como la idea de alteridad radical. La infructuosidad de la actitud teórica, toda teoría es una construcción de lenguaje, de abarcar al hombre como un todo. El hecho de que cada intento de hacerlo es comprendido por este autor como violencia. El reconocimiento de dicha infructuosidad, realizada también por el psicoanálisis lacaniano se liga a este tema, éste será explorado más adelante, pero se adelanta la relación en esta sección.

Con Vattimo veremos cómo el descubrimiento del horizonte metafísico como un horizonte, no como El Horizonte, posibilita en primer lugar, la diferencia en tanto diferencia horizontal. No obstante, posibilita también en segundo lugar el conocimiento de la diferencia de lo singular con respecto a lo social, esto a través de su idea de la diferencia como “exceso-excedencia-excepción”.

Los maestros de la sospecha con los que arrancamos el capítulo, precisamente son una bisagra entre un horizonte y otro.

El lugar de Foucault es el de quien denuncia la actitud de las disciplinas humanas, como constructos universalizantes, que nos dictan el deber ser ideal del ser humano. El lugar de Lacan es el de quien cuestiona dicha universalización queriendo mostrar, junto a los posmodernos, lo que no es igual.

A partir del descubrimiento de una tendencia normalizante en las teorías referentes al ser humano y en las prácticas de éstas derivadas, ha surgido durante el transcurso de todo el Siglo XX, una tendencia de la filosofía a rescatar lo que en el ser humano no puede ser dominado por ningún aparato burocrático, científico, técnico, teórico, etc. Una filosofía que hace énfasis en resaltar lo que en el ser humano no es universal, sino diferenciado de lo igual. En mi opinión, la filosofía de Foucault es una denuncia que va de la mano con dicho descubrimiento. Mientras tanto, Lacan a través de su versión del psicoanálisis, intenta rescatar dicha diferencia, mantenerla a flote, al menos en la teoría, en lugar de corregirla u ocultarla.

Podríamos remitir esta actitud de descubrimiento, arriba mencionada, si seguimos la obra de Paul Ricoeur “Freud: una interpretación de la cultura”<sup>59</sup>, a los que este autor llama “los maestros de la sospecha”<sup>60</sup> Sigmund Freud, Karl Marx y Friedrich Nietzsche. No obstante no necesariamente llegasen a la idea de rescate de la diferencia, abrieron un horizonte que posibilitó esta idea. Aunque buena parte de los filósofos contemporáneos remiten únicamente dicho carácter a la obra nietzscheana, son los tres, entre otros cuantos quizás menos visibles, quienes desde un campo u otro han ido conformando la desconfianza en las verdades planteadas como absolutas sobre el hombre.

Por supuesto, esto no significa negar que la filosofía previa a estos tres autores tuviera ya cierto carácter cuestionador. Podemos pensar por ejemplo en la desconfianza de Platón en las apariencias del mundo sensible, similar a la cartesiana.

No obstante, la duda en lo evidente se convierte en los sistemas de estos “maestros de la sospecha”<sup>61</sup>, en el punto central de sus respectivas teorizaciones. En el caso de Nietzsche el pensar la moral, las creencias y las costumbres de su tiempo y su cultura como engendradas por la voluntad de poder de algunos seres humanos sobre otros. En el caso de Freud el comprender grandes áreas de la vida psíquica consciente humana como una formación sustitutiva que deforma deseos sexuales y agresivos, reprimidos y vueltos inconscientes por los sujetos mismos. En el de Marx el reconocer que cierta disparidad, interpretada como injusticia en las relaciones económicas, fundamenta buena parte de la vida de los pueblos

---

<sup>59</sup> Ricoeur, P. (1965) Freud: Una interpretación de la cultura. Octava Edición. Traducción castellana de Armando Suárez. México, D.F., México., Siglo Veintiuno Editores, s.a. de c.v. 1990.

<sup>60</sup> *Ibíd.* Pags. 32-35.

<sup>61</sup> *Ibíd.*

occidentales a lo largo de su historia hasta el momento de gestación de las ideas de este pensador.

Tal cuestionamiento ha llevado a la filosofía contemporánea y una serie de otras teorías herederas de estos tres autores, a través de un camino de desvelamientos sucesivos. Ellos han fertilizado el suelo para que crecieran nuevas vías en el pensamiento occidental. Estos han resultado en cierto grado de desvanecimiento de las garantías de lo que se puede saber sobre el hombre, al menos de lo que se puede saber universalmente acerca de éste como género.

De ahí que en lo que se hace énfasis en esta filosofía no es en las proposiciones que son aplicables a todos los seres humanos, sino en la diferencia. No es que se no se pueda decir nada respecto al hombre, es que a pesar de todo lo que se diga, siempre hay algo que no encaja.

Podemos pensar por ejemplo en la deconstrucción derridiana. Derrida asevera que ningún término del lenguaje común, del utilizado por todos, puede nombrar al ser singular. Por eso es que en un forzamiento de la lengua, crea un neologismo que busca romper la comunidad de lenguaje, que de cierta forma tiene un efecto igualador... “la *différance*”<sup>62</sup>.

“La *différance*, que no es ni una palabra ni un concepto... no es, no existe, no es un ente presente, cualquier que este sea; y se nos llevará a señalar también todo lo que no es, es decir, todo; y en consecuencia que no existe ni consecuencia ni esencia. No depende de ninguna categoría del ente, sea este presente o ausente.”<sup>63</sup>

De igual manera, no deja de lado el hecho de que aunque aparentemente exista comunidad lingüística, ésta solamente es eso, una apariencia, al menos si la queremos tomar como un lugar de absoluto acuerdo, de total entendimiento. El lenguaje, para Derrida, si bien no es propio de cada sujeto, tampoco es común. El lenguaje viene del Otro, no es invención propia, nos vemos obligados a formar parte del lenguaje para poder formar parte del universo de los otros. No obstante éste, tal cual lo vivimos y utilizamos cotidianamente, es una interpretación,

---

<sup>62</sup> Derrida, J. (1968) *La Différance*. en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín (modificada; Horacio Potel), Cátedra, Madrid, 31998. Edición digital de Derrida en castellano.

<sup>63</sup> Derrida, J. Ib. Ídem.

una apropiación singular de la impronta del mundo social. A partir de esa idea es que Derrida nombra “monolingüismo del Otro”<sup>64</sup> al lenguaje, a cada lenguaje.

“Es imposible contar las lenguas: eso es lo que quería sugerir. No hay posibilidad de cálculo, desde el momento en que el Uno de una lengua, que escapa a toda contabilidad aritmética, nunca es determinado. El uno de la monolengua de la que hablo, y del que hablo, no será por lo tanto una identidad aritmética y ni siquiera una identidad a secas. La monolengua sigue siendo incalculable...”<sup>65</sup>

Esa imposibilidad de decir todo lo respectivo al hombre, de englobarlo todo en el lenguaje, es transmitida por Derrida en “Los fines del Hombre”<sup>66</sup>. Ésta es señalada como la pretensión de la filosofía, y principalmente la del humanismo de los últimos tiempos. Podríamos decir nosotros, no sólo del humanismo, sino de las llamadas humanidades o ciencias sociales, casi en general.

Todo Humanismo, todo intento de hacer de cada singularidad equivalente a la universalidad del Hombre (con mayúscula), a la esencia del Hombre, es una búsqueda infructuosa, pero violenta, de borrar el cada quién. Sus resultados son en cada caso segregación y colonización, uniformización. “El nosotros es la unidad del saber absoluto y de la antropología, de Dios y del hombre, de la onto-teo-logía y del humanismo”<sup>67</sup>

No es que no haya comunidad, es que esta no es absoluta. No es tampoco equivalente a la sociedad, a la homogeneidad. Hay relación con el otro, pero se intenta rescatar dicha alteridad. En otras palabras se intenta rescatar lo que no es común, intento contrario al de lo social.

Desde este punto de vista, podemos vislumbrar cómo las pretensiones terapéuticas van de la mano con el empuje de lo social a igualar lo diferente. Son éstas una justificación desde los mecanismos cientifizados de la microfísica del poder disciplinario, para dominar. Una

---

<sup>64</sup> Derrida, J. El Monolingüismo Del Otro o la prótesis de origen. Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997. Edición digital de Derrida en castellano.

<sup>65</sup> Derrida, J. *Ibíd.* Apartado 5.

<sup>66</sup> Derrida, J. Los Fines del Hombre. En *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra. 1998. Págs. 145-174. Edición digital de Derrida en castellano.

<sup>67</sup> *Ib.* *Ídem.*

búsqueda de control desde el discurso universitario. Esto desde la conducta adecuada, hasta las cogniciones racionales, pasando por la comunicación sistémica. En todo caso estar de acuerdo significa pensar igual, lo social no lo político, el lenguaje común, no la monolengua, la homogenidad no la *différance*.

De ahí que saltando a otro autor de la diferencia, Levinas hiciera tanto esfuerzo por demostrar lo que él entendía como una violencia implícita, primaria podríamos decir, en cualquier intento de realizar un discurso ontológico que girase entorno al hombre. De ahí que fuese para él muy importante hacer una diferencia entre lo que él entendía por metafísica y ontología, términos que difieren en este autor de su uso más tradicional, al menos la metafísica. La ontología como cualquier estructura lingüística, cualquier teorización destinada a englobar al humano concreto en una construcción de lenguaje determinada, es decir a reducir lo que es radicalmente Otro<sup>68</sup> a lo Mismo. Pretender que el ser humano pueda ser traducido a una lengua común, sea ésta científica, filosófica o del tipo que sea, es una forma de violencia babélica, por ponerle algún nombre, donde no queda lugar para la diferencia, para el monolingüismo.

En pocas palabras, toda ontología es un reduccionismo. En cambio la metafísica, desde la óptica levinasiana no es, como para la mayor parte de la filosofía posmoderna una explicación puramente especulativa que busca adaptar a sí la experiencia sin tomarla realmente en cuenta. Es en cambio, un reconocimiento de la incapacidad de comprender absolutamente al ser humano mediante cualquier tipo de sistema simbólico. La metafísica es en Levinas un reconocimiento de una alteridad radical irreductible al lenguaje. Es una afirmación que no borra el deseo epistémico, que de hecho lo sostiene mientras le pone un límite de imposibilidad totalizante. Es una afirmación del infinito, una afirmación absoluta sin *aufhebung*. Es decir, mientras la ontología es creencia en la totalidad, la metafísica lo es en lo infinito, en el ser humano como infinito.

Daniel Guillot, traductor de “Totalidad e Infinito”<sup>69</sup>, explica dicha actitud diferenciando la alteridad levinasiana de la de otros autores que hacen de ésta tema de estudio; “El otro que

---

<sup>68</sup> Levinas utiliza el Otro con mayúscula para referirse a la alteridad real, no al otro semejante, no al que es igual a mí.

<sup>69</sup> Levinas, E. (1961). Totalidad e Infinito. Traducción de Guillot, D. España: Ediciones Sígueme. 2002.

nos impone la filosofía de Levinas... no es la analogía del Mismo lo que conlleva al Otro<sup>70</sup>. Al llevar hasta sus últimas consecuencias la excepcionalidad de esta relación, termina por reubicar la misma racionalidad del conocimiento objetivo.<sup>71</sup>”

Y continua diciendo: “La relación del Yo con el Otro no es primeramente conceptualización. Esta equivale a la reducción del Otro al yo (Mismo) en el pensamiento de Levinas. El término intermedio que se impone entre la singularidad del objeto conocido y el sujeto, el concepto, el universal, despoja de su unicidad, es decir de su alteridad, al individuo.”<sup>72</sup>

Por su parte el psicoanálisis también busca una relación con un decir más allá de lo dicho, con un decir, e incluso con un imposible de decir. Claro, no del lado del analista, sino del analizante.

Con lo que hemos recorrido hasta este punto podemos anunciar más claramente que en la filosofía levinasiana (así como en la derridiana, y más adelante veremos en el psicoanálisis), primero cada otro es único. Cada uno es excepcional. Adelantándonos un poco en nuestro desarrollo temático e intentando hacer conexión con la cuestión del poder disciplinario foucaultiano, una versión psicoanalítica de ese cada uno es excepcional, es la que expresa Miller en sutilezas analíticas cuando dice, “Todo el mundo es loco”<sup>73</sup>, o cada uno es loco. Cada uno es irreductible al poder microfísico normalizante que resaltaba Foucault, si la locura es la excepción a la norma disciplinaria como vimos en el capítulo 2. Cada uno, aunque nos veamos afectados por dicho poder, no dejamos de excluirnos del mismo. Luego veremos también cómo Vattimo utiliza el tema de la excepción para hablar de la diferencia.

El otro en tanto expresión irreductible al Mismo, llama a una responsabilidad, a un cuidado hacia ese Otro. “La relación con el rostro, con el otro absolutamente Otro que no podría contener, con el Otro, en este sentido infinito, es sin embargo mi idea, un comercio. Pero la

---

<sup>70</sup> Lo que en el psicoanálisis no sería comprendido como una relación necesariamente simbólica, mas sí imaginaria, lo cual también negaría la alteridad radical.

<sup>71</sup> Guillot, D. “Introducción”, en Levinas, E. (1961). *Ib. Ídem*. Pág. 36.

<sup>72</sup> *Ibíd.*

<sup>73</sup> Miller, J.-A. (2008-2009). *Ibíd.*

relación se mantiene sin violencia, en paz con esta alteridad absoluta. La “resistencia” del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura positiva: ética.”<sup>74</sup>

Es una ética que en tanto relacional, debe ser singular. No es una ética universal, sino una ética que se aplica a cada uno, uno por uno, no a todos. Una ética universal es la de la microfísica a través de su decir universal, a través de sus ideales de ser humano normal. La ética psicoanalítica que trataremos más detenidamente abajo, también es una ética del reconocimiento de la alteridad radical, no a partir del reconocimiento del rostro, sino a partir del reconocimiento de elementos singulares como el síntoma, el deseo y el goce.

Otra versión del exaltamiento de la diferencia es la que realiza Gianni Vattimo, aunque en un sentido distinto al hacer énfasis en una distinción de horizontes histórico-culturales. Esta es una diferencia que va de la superación hegeliana a la torsión heideggeriana, de la *Aufhebung* a la *Verwindung*.

Si la *Verwindung* nos muestra la metafísica como algo a lo que, a pesar de deber recobramos de ella, no podemos dejar de remitirnos, no podemos dejar de remitirnos a ella, no es una superación dialéctica. Existe con respecto a esta una doble remisión, de y a. Precisamente porque ésta se muestra para nosotros como horizonte, quizás agotado, pero como horizonte en fin. Horizonte tanto para el mundo occidental como para el mundo occidentalizado, mundo occidentalizado que según Vattimo es todo el mundo en la era de la globalización, claro sin dejar de lado las culturas otras que también se mezclan con la occidental-metafísica<sup>75</sup>. Remitirnos a la metafísica, no significa ser totalizadores como ésta lo ha sido a lo largo de su recorrido. Remitirnos a ella significa que no le podemos dar la espalda, pues es parte de lo que somos, más podemos vivirla de una forma diferente, (dis)torsionada. Primeramente reconociéndola como horizonte que nos ha abierto el ser y el ser de los entes de una manera particular, pero no única. Una aceptación de la posibilidad, y no sólo de la posibilidad sino también de la existencia de otros horizontes que a su modo diferente han posibilitado otras formas de apertura del ser y del ser de los entes.

---

<sup>74</sup> Ib. Ídem. Pág. 210 - 211.

<sup>75</sup> Vattimo, G. Hermenéutica y antropología, en *El fin de la modernidad, Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Ibíd. Págs.129-144.

Empero, la diferencia como diferencia de horizonte abre la posibilidad de vislumbrar al menos otra versión de diferencia, la que veníamos viendo con Derrida y Levinas. La versión vattimiana de esta forma de hacer resaltar la diferencia, la encontramos en el texto “La voluntad de poder como arte”<sup>76</sup>. Este modo de tratar la diferencia, a partir del arte entendido según Vattimo, nietzscheanamente, se sostiene eventual, accidental y contingente; caracterizándose como “exceso-excedencia-excepción”.

El arte nietzscheano escapa a la total organización técnica-racional del mundo, en la que deviene la metafísica. Dentro de ésta, quizás como su expresión contemporánea, podemos encontrar la microfísica del poder disciplinario de Foucault y en general en cualquier postura teorizante respecto al hombre. Por ello mismo también tenemos que aceptar que el psicoanálisis forme al menos parcialmente parte de ésta, mas intenta precisamente hacer una separación y un reconocimiento por el lado del sostenimiento de la excepción.

El arte nietzscheano, al encontrarse al final de la historia de la metafísica, y por lo tanto al poder ver más allá de ella, presenta de manera ejemplar la posibilidad de salirse de las maneras de racionalización y la dominación. El arte que se escapa diferenciándose es “exceso-excedencia-excepción”. En este punto podremos ver cómo se liga vattimo con el psicoanálisis, en el cual Lacan toma como ejemplo de la diferencia más radical, la de ser-uno-con-el-síntoma, a James Joyce. Específicamente la obra *Finnegans Wake*, obra incomprensible, simplemente audible, no-semántica.

“...la inspiración no es otra cosa que fuerza creativa (que equivale a fuerza para embestir lo «real» con imágenes, símbolos, etc.) que ha sido atascada por algún obstáculo y fluye a partir de cierto punto de manera imprevista... la embestida de lo exterior por parte de lo interior... A este carácter de exceso se enlazan otros que, sin forzar los textos, podríamos remitir todos al exceder: el carácter de la excedencia y el de la excepción...”<sup>77</sup>

Esta última versión de la diferencia, no es la misma que la horizontal que podríamos considerar comunitaria, sin embargo esta última, posibilita afirmar aquella. Este es el sentido

---

<sup>76</sup> Vattimo, G. La voluntad de poder como arte. *Ibíd.*

<sup>77</sup> *Ibíd.* Párrafo 6.



en que el psicoanálisis, surgido en la época del final de la metafísica, se va a oponer a la normalización de la microfísica del poder, pro-social en el sentido que le dimos más arriba a la palabra “social” con Hannah Arendt. El psicoanálisis se inserta dentro de la serie de discursos que podemos llamar de la diferencia, aunque no sea una filosofía.

Además, si tomamos en cuenta que todos estos discursos se basan en una necesidad de reconocimiento ético de la alteridad humana, previa a cualquier intento teorizante, podemos considerarlos como posturas éticas, antes que teóricas (aunque no dejen de serlo). Pienso al psicoanálisis como una ética, más allá que como una teoría y una práctica (que también es). Una ética de la diferencia, una ética contra la normalidad.

## **El psicoanálisis, contra la normalidad**

### **Introducción**

Se realiza un repaso por los distintos discursos propuestos por el psicoanálisis lacaniano, para poder comprender en qué sentido es que el discurso psicoanalítico busca distanciarse de cualquier forma de dominación normalizante. Se opone este discurso al discurso del amo, se repasa cómo busca hacer caer las identificaciones que nos sostienen en tanto sujetos al Otro.

Este repaso comprende también una explicación de lo que diferencia al psicoanálisis de los otros discursos que no ostentan al significante amo en el lugar del agente. Cómo en el discurso de la universidad el significante amo es verdad, en el de la histeria es otro (el otro es un amo a ser castrado), en el del capitalismo es también verdad y en la hipermodernidad es producción (el producto consumible es el que rige nuestras vidas).

Desde aquí se explica cómo el psicoanálisis busca hacer sobrevivir la singularidad que los otros discursos (sobre todo los dominantes) rechazan. Cómo el analista desde este discurso, no debería imponer al analizante nada de su propio deseo, sino dejar a este descubrir el que lo hace distinto. Esto para poder aproximarnos a como el psicoanálisis se aleja de los discursos que nos hablan de salud y enfermedad mental como categorías que clasifican a los sujetos que responden o no a las exigencias de la sociedad de la “microfísica del poder”.

“Hay pues que elegir entre el sujeto y la sociedad, y el análisis está del lado del sujeto.”<sup>78</sup>

Lacan define en el Seminario “El reverso del psicoanálisis”, dictado un año después de los sucesos de Mayo del ‘68, el discurso del amo, que es a su vez el discurso del inconsciente. Se entiende que el inconsciente está conformado a partir de las identificaciones con el gran Otro de la sociedad. Este discurso es el revés del discurso psicoanalítico. Recordemos la estructura de estos discursos.

El discurso del amo, del amo antiguo o del inconsciente, tiene al significante amo en el lugar del agente. El amo es quien dirige el discurso, o sea, es quien genera lazo con el otro. El amo en este discurso es alguien identificado con un significante que le otorga el poder de amo, por lo que lo habíamos comparado al poder instalado en el cuerpo del rey foucaultiano. Habíamos dicho también, que en el lugar del otro estaba el saber, al cual estaba identificado el esclavo gracias a su saber-hacer que buscaría satisfacer las continuas peticiones del amo. Así mismo en el lugar de la producción estaba el objeto plus de gozar, goce desprendido del que hacer esclavo, destinado a tapan la falta del amo. La falta ocupa el lugar de la verdad, que fundamenta las exigencias que el amo dirige al esclavo. Similar al amo hegeliano, la verdad del amo es la castración, el deseo siempre insatisfecho, hecho mismo que hace moverse al aparato discursivo.

En tanto discurso del inconsciente, este discurso da muestra de cómo el proceso de identificación con ciertos significantes que nos vienen del Otro, nos convierten en esclavos. Estamos sujetos a las peticiones de un Otro internalizado. Si fue posible el paso de la Macrofísica del Poder de Soberanía a la Microfísica del Poder Disciplinario, es precisamente por ese proceso identificatorio, donde reconozco ciertos mandatos, disfrazados de verdades científicas si se quiere, y me encargo yo mismo de aplicarlos.

Contrario a este discurso, a forma de contrapunto, encontramos el discurso psicoanalítico, donde en el lugar del agente está el objeto. El analista en el dispositivo no debería ser sujeto, es decir, no debería orientar su tratamiento según su deseo, sus ideales, su a veces imperiosa necesidad de “sanar”. “No-deseo-curar” era el nombre que lacan le asignaba al deseo del analista, un deseo negativo, un “no-deseo”, disímil respecto a la salubridad normalizante, disímil también a un perverso “deseo-no-curar”. El silencio del analista busca propiciar la

---

78 Miller, J.-A. (2008-2009). *Ibíd.* Pág. 38.

identificación de éste con el objeto del analizante. Permite al sujeto ir descubriendo su propio deseo y su propio goce.

El analista en tanto objeto es un objeto-semblante, al igual que son semblantes las demás identificaciones que ocupan el lugar del agente del discurso. El amo como agente en el discurso del amo no es sino un semblante, el saber como agente del discurso de la universidad es también un semblante y la división subjetiva en el discurso histérico es utilizado precisamente a modo de semblante, en fin podríamos pensar que cualquier identificación es un semblante. Son todos semblantes que ocultan una verdad no sabida, la de la castración del amo, la del mandato superyoico del saber, la del goce histérico, etc.

En el discurso del analista, el objeto se dirige hacia el sujeto situado en el lugar del otro, para producir la caída de los significantes amo. El sujeto se divide en el lugar del otro. Se propicia la división subjetiva a partir de una interpretación que muestra la cualidad de semblante de las identificaciones. El sujeto deja de estar identificado con los significantes que vienen del Otro de la cultura, de la sociedad, del lenguaje. Se muestra su falta en ser, al ser imposible la identificación plena con los ideales de los demás, que en último caso son los que normativizan o al menos buscan normativizar al cada uno.

La identificación plena con los significantes del Otro, significaría el ser del sujeto, su posibilidad de ser ontológica, su estar terminado, determinado. De ahí que en el lugar de la producción se encuentren los significantes amo, pero como caída, como resto. Si en el discurso del amo encontráramos en este lugar el objeto como plus de gozar, como exceso, como resto, así como resto es también como encontramos aquí a estos significantes identificatorios. En el discurso analítico los significantes amo son un excedente de la operación analítica. Si pensamos en la relación ganancia-pérdida de la que habíamos tratado anteriormente, se pierde en identificación, se gana en singularidad. Se busca que el sujeto deje de estar identificado con estos y en cambio se pueda identificar con su modo singular de gozar y reconozca su deseo. Con respecto a este modo singular de gozar es importante mencionar que Lacan lo comprende como irreductible al lenguaje común, levinasianamente podríamos pensar, a la ontología. Es monolingüe, en ocasiones es necesario reinventar el lenguaje para significarlo, darle un nuevo sentido. Es “exceso-excedencia-excepción”.

En el lugar de la verdad se encuentra el saber. En este discurso coinciden porque, así como la verdad sólo puede ser dicha a medias, también el saber sobre el sujeto, sólo puede ser un

saber a medias. Hay algo en el sujeto que no puede ser acabado de decir, que sólo puede ser indexado, sólo puede ser vivido singularmente.

Precisamente, los significantes que ocupan los lugares en el discurso, se encuentran en el punto contrario a como se encuentran en el discurso del amo. Primordialmente la identificación con el amo, que también puede ser con los ideales, con lo que hay que hacer, con la moral cultural, etc., está en el lugar privilegiado; mientras en este último se encuentra en un lugar devaluado.

Esta devaluación podría deberse a la asunción del saber al lugar de agente como planteaba en su momento Lacan, ocurría en su sociedad en lo que para él era el discurso dominante contemporáneo, o sea el discurso universitario. Discurso que ya previamente comparamos con la microfísica del poder disciplinar. En este discurso el saber es agente. Sin embargo, si observamos el puesto que ocupa el significante amo en este discurso, aunque se encuentre por debajo del saber, este se convierte en verdad. Verdad dominante aunque escondida, su descenso no es una devaluación, sino una ocultación. Es un estar escondido que permite precisamente normativizar en una época en la que se ha dejado de creer en el poder instalado en un cuerpo por encima del de los demás, en la violencia directa amo-esclavo. De ahí las justificaciones teóricas de las que hoy por hoy parte todo acto de dominación de los sujetos, el marxismo, el neoliberalismo, las ciencias de la conducta, la pedagogía, las neurociencias, etc.

Otra causa de la devaluación de los significantes amo también podría ser el ascenso al lugar de agente del sujeto dividido como ocurre por una parte en el discurso histórico y en el discurso o “cuasi-discurso” capitalista. También otra forma, no psicoanalítica, de ascenso al lugar del agente del objeto, como sucede en el discurso (que resulta no serlo) de la hipermodernidad, como lo retrata Miller.

Del discurso histórico sólo mencionaré que el sujeto castrado en lugar del agente, muestra la impotencia del amo, la propia castración del amo, su verdad, su falta de saber ante las exigencias del sujeto. El paso por este discurso es necesario para ir desde el del amo, hasta el del psicoanálisis, esto precisamente porque se muestra la incompletud del amo, lo que es necesario para hacerlo caer en tanto significante. La histeria y el psicoanálisis en tanto discursos, son hermanos. La falta en ser histérica, demuestra cómo ningún significante, por fuerte que sea la identificación con éste, alcanza a dar el ser al sujeto, a fijarlo como completado.

En cuanto al discurso (o “cuasi-discurso”) capitalista, el sujeto en el lugar del agente, en su falta se dirige al amo. El amo ocupa el lugar de la verdad. El sujeto le exige al amo que desde su saber cree un objeto que obture su vacío.

Desde este punto podríamos comprender la ilusión creada según la cual en el capitalismo es el sujeto arriesgándose a sí mismo como centro del aparato de producción y consumo, el que mueve el discurso. Claro que es el amo el que se encuentra en el lugar de la verdad. Este no es considerado por Lacan como un discurso en todas las de ley, ya que en los discursos propiamente dichos, hay un límite pre-escrito, mientras en el capitalismo se crea la ilusión de que los límites no existen. Claro, el enfrentamiento con los límites, con la frustración, con la castración, es la que fuerza de nuevo a la búsqueda por un nuevo objeto. Se crea un nuevo ciclo.

Lo que se termina valorando en la contemporaneidad no es la producción sino el consumo. Éste era lo que explícitamente los autores de la economía liberal clásica (y neoliberal contemporánea) defendían y defendían en términos de necesidad. Y la necesidad no sólo es lo cíclico<sup>79</sup>, sino que al remitirnos a la naturaleza, nos iguala.

La única distinción de los esclavos de hoy en día con respecto de los de la antigüedad sería la del borramiento de lo puramente privado, borramiento que ha sido ahora llevado a una escala superlativa a partir de las redes sociales y otras formas de comunicación masiva, que forman parte de las nuevas versiones de la microfísica del poder. Ahí aprobamos o desaprobamos a los otros, los normativizamos dándole o no “like”, o “retwiteando” o no aquello que se exhibe. Es una forma de evaluación continua, de control de calidad de los seres humanos, más inmediato que los tests, los interrogatorios, los procesos judiciales, etc.

Por otra parte, el discurso construido por Miller en “Una fantasía”<sup>80</sup>, para la “hipermodernidad” comparte estructura con el discurso del analista. El objeto en el lugar del agente, el sujeto en el lugar del otro, significante amo devaluado en el lugar de la producción y el saber en el de la verdad. No obstante en este discurso no hay conexión entre un

---

<sup>79</sup> Los ciclos biológicos y de la naturaleza en general.

<sup>80</sup> Jacques-Alain Miller. Una fantasía. Conferencia de Jacques-Alain Miller en Comandatuba, IV Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) – 2004 - Comandatuba - Bahia. Brasil. Versión electrónica en: <http://www.congresoamp.com/es/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html> . Consultado el 24/08/2014.

significante y otro. Formalmente no hay discurso, simplemente un grupo de significantes ordenados (como ordenados están los individuos<sup>81</sup>) para representar la ruptura de los lazos sociales que encontramos en la ¿sociedad?<sup>82</sup> contemporánea. En cambio tenemos el goce en solitario con los objetos del mercado. La asunción al lugar de objeto privilegiado de los famosos gadgets que nos procuran una satisfacción que podríamos pensar como masturbatoria, sin necesidad del otro. Igualmente la caída de los significantes amo (en el lugar de la producción) y la verdad identificada con el saber tecnocientífico.

No obstante, la caída de los significantes amo, en el discurso psicoanalítico responde a la caída de las identificaciones alienantes de la sociedad en el sujeto que entra a este discurso. Esto puede ser visto como negativo desde la perspectiva social, no es adaptativo, tampoco necesariamente (aunque sí más frecuentemente) desadaptativo, ya que como vimos más arriba es precisamente lo social –lo familiar, lo privado- lo que borra la diferencia entre los sujetos. Por lo tanto busca un deseo que no sea deseo del Otro. El analista hace semblante de objeto, un objeto vacío de contenido, por ello el objeto está en lugar del agente, para permitir al sujeto encontrar su objeto de goce que no necesariamente debe corresponder a los objetos propuestos por la cultura para gozar “adecuadamente”. No son los objetos que nos vende la publicidad a partir del significante amo de la contemporaneidad que nos dice “goza”... “goza así”. También el posicionamiento del saber en el lugar de la verdad es importante para mostrar como al no poder ser totales ninguno de los dos, es imposible atrapar el todo del ser humano en el discurso. El saber correspondiente al ser humano no puede ser una ontología; no puede ser ni ciencia, ni filosofía con pretensiones omnicomprendivas. No puede ser ni estos, ni ningún otro sistema totalitario.

Es un discurso que va en contra del discurso del amo, este último es “El reverso del psicoanálisis” porque, en lugar de buscar lo que busca el amo, que todo marche, no se interesa porque las cosas marchen como supuestamente deberían de marchar. Se interesa porque todo marche según el deseo no alienado del sujeto, según su diferencia, según su manera singular de gozar, esto puede o no responder al deseo del amo y puede responder más o menos a éste, sin embargo, esto no interesa. Lo que interesa es el sujeto, como abrí este capítulo con la cita

---

<sup>81</sup> Utilizo el término individuo para señalar la ilusión, el deseo de ser “indivisos” por una parte, y para hablar del individualismo “de masas” por otra.

<sup>82</sup> Hoy por hoy hay que empezar también a cuestionar su existencia, a pesar de las redes sociales, como los significantes millerianos, nos encontramos ordenados pero separados.

de Miller, no lo social. Apostar a favor o en contra de lo social es asumir una postura ético-moral e imponérsela al otro, sin embargo si hay que elegir entre ambas se elige al sujeto, esa es la postura ética del psicoanálisis. Es una elección ética, eso no significa que sea la única posible, ni la única ética, elegir la sociedad sería otra opción, otra ética como la de la microfísica del poder. La única normalidad posible para el psicoanálisis es la del deseo, el deseo como norma única. Es decir, no hay normalidad en el sentido salubrista, ni hay ajuste a la norma de los otros, de la estadística que convierte al cada uno en una cifra, completamente controlable. Sólo hay la norma de cada uno.

“... el aparato del deseo que es singular para cada uno, objeta la salud mental.

El deseo está en el polo opuesto de cualquier norma, es como tal extranormativo...”<sup>83</sup>

A partir de este punto, el psicoanálisis renuncia a cualquier pretensión de amo, cómo sería su supuesta posición dentro de la microfísica del poder disciplinario, a partir de lo que sería la identificación del psicoanalista con el amo del saber. El psicoanalista no se supone sabio en torno a lo humano, ni siquiera en torno a lo inconsciente. Se desupone ese saber que puede suponerle el analizante y por su parte se lo supone al inconsciente. Por eso es el propio analizante que ha llevado su análisis hasta el final quien decide dar cuenta de su propio inconsciente, ya que sólo él puede hacerlo, nadie más.

De hecho, el psicoanálisis surge en Freud a partir de la renuncia al hipnotismo y a cualquier forma de sugestión<sup>84</sup>. Estos, como ya habíamos mencionado, son dispositivos importantísimos en la historia de la microfísica del poder. El psicoanálisis además implica la aceptación de una ignorancia docta con respecto al deseo inconsciente reprimido del analizado. Ningún inconsciente sabe lo que sabe otro, por eso no hay símbolos universales.<sup>85</sup> Por eso sostengo que el psicoanálisis, desde el inicio se ha sostenido en una lucha por renunciar al poder que

---

<sup>83</sup> Miller-J.A. (2008-2009). *Ibíd.* Pág. 36.

<sup>84</sup> Freud, S. (1895). *Estudios sobre la Histeria. Obras completas, Tomo II.* Traducción castellana de Echeverry, J. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1978. Versión electrónica obtenida en el sitio web: [http://bibliopsi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24](http://bibliopsi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24). Consultado en febrero de 2015.

<sup>85</sup> Esto, por dar un ejemplo, fue parte de la causa del rompimiento entre Freud y Jung quién sostenía, y en torno a ellos giraba toda su construcción teórica, que sí los había y que de hecho determinaban todo el psiquismo humano.

Foucault le atribuye. Aceptando que quizás, en tanto discurso, no lo pueda hacer de una manera completa, también es el discurso que reconoce dicha tendencia en todo discurso, y que desde este reconocimiento intenta realizar un desajuste.

“...quisiera darles esta regla de primera aproximación – la referencia de un discurso es lo que manifiesta querer dominar. Con esto basta para clasificarlo en el parentesco del discurso del amo.

Esta es la dificultad del que trato de aproximar tanto como puedo al discurso del analista, debe encontrarse en el punto opuesto a toda voluntad, al menos manifiesta de dominar, digo al menos manifiesta, no porque tenga que mantenerla oculta, sino porque, después de todo, es fácil deslizarse de nuevo hacia el discurso del dominio.”<sup>86</sup>

De esta facilidad de desliz surge quizás la diferencia que Lacan realiza entre “El psicoanálisis verdadero, y el falso”<sup>87</sup>. Diferencia donde uno se distingue del otro no por los conceptos que sostienen su construcción teórica, sino por su voluntad de poder, expresada en forma de intención curativa o normalizante.

“Para distinguir el verdadero psicoanálisis del falso nos referimos a una noción de psicoanálisis auténtico, y una noción de un psicoanálisis conforme con la verdad manifestada por su experiencia. Sin embargo, si de la verdad en sentido propio se trata aquí, es porque tanto en el orden de su descubrimiento, como en el orden en el que opera con fines curativos, la relación del hombre con la verdad es dominante.”<sup>88</sup>

“Ahora bien, todo el psicoanálisis se desarrolla dentro de la dimensión de su conflicto. De este modo, la promoción de una esfera sin conflictos, tanto en el centro de la teoría como en el eje de la acción terapéutica, nos trae desde Nueva York<sup>89</sup> el signo último de la completa

---

<sup>86</sup> Lacan, J. (1969-1970). *Ibíd.* Pág. 73.

<sup>87</sup> Lacan, J. (1958). El psicoanálisis verdadero y el falso. En *Otros Escritos*. En *Otros Escritos*. Traducción castellana de Graciela Esperanza y Otros. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidós. 2012. Págs. 181-191.

<sup>88</sup> *Ibíd.* Pág. 181.

<sup>89</sup> Referencia a ciertos desarrollos supuestamente psicoanalíticos, específicamente de la llamada *egopsychology*.



renuncia a los principios de un descubrimiento, y de su desvío para unos fines de sugestión social y servidumbre psicológica.”<sup>90</sup>

Por ello, el psicoanálisis ha debido desembarazarse también de las nociones de salud y enfermedad mental, nombres que la microfísica del poder le ha asignado a lo correcto y a lo incorrecto para la sociedad que sostiene.

## **El psicoanálisis, contra las ideas de salud y enfermedad mental**

### **Introducción**

En el presente capítulo se muestra cómo el psicoanálisis ha borrado de su marco teórico la supuesta diferencia cualitativa entre la salud y la enfermedad mental. Diferencia hacia la que se dirige la práctica normalizante de las terapéuticas que integran las filas de la microfísica del poder de disciplina. Para la consecución de dicho fin se habla de una modalidad de las formaciones del inconsciente, los sueños, que en su similitud estructural con las otras (los actos fallidos, los lapsus, los chistes, los síntomas neuróticos, etc.) que integran una serie de fenómenos comunes a los seres humanos más allá de su clasificación salubrista.

Igualmente se explica cómo los seres humanos formamos parte de una u otra estructura clínica (perversión, psicosis, neurosis), por lo que la idea de ser saludables mentalmente, se convierte en una imposibilidad. Del mismo modo estas son entendidas como posiciones subjetivas más que como enfermedades. Además se hace énfasis en cómo más allá de esta pertenencia categorial, cuya absolutización podría reducir al psicoanálisis a una forma de microfísica del poder, el psicoanálisis se enfoca allende ésta, en los elementos que hacen a cada uno distinto del otro; el deseo y el goce, temas del próximo capítulo.

---

Entonces, si el psicoanálisis debe luchar por mantenerse como contrapunto a cualquier discurso que pretenda la dominación, se ve en la necesidad de sublevarse ante las ideas que sostienen una oposición dialéctica entre salud y enfermedad mental, que como ya vimos más arriba, forman parte de la microfísica del poder. En realidad el psicoanálisis, como podemos

---

<sup>90</sup> Lacan, J. (1958). *Ibíd.* Pág. 157.

corroborar a partir de la serie de fragmentos de Lacan y Miller citados, concibe esas ideas como una forma de clasificación que se ejerce sobre los sujetos para mantenerlos domesticados. Como muestra también Foucault, es una forma de segregar lo incontrolable, efecto que este autor también refiere al psicoanálisis.

“... la casa de confinamiento había heredado, en el espacio social, los límites casi absolutos del lazareto; era tierra extranjera. El asilo debe formar parte ahora de la gran continuidad de la moral social. Los valores de la familia y del trabajo, así como todas las virtudes aceptadas, reinan en el asilo.”<sup>91</sup>

“... el último punto es saber de qué manera se reiteraron, fuera de la institución asilar, los principales elementos que vimos formarse dentro del poder psiquiátrico y que eran sus puntos de apoyo, es decir, esos elementos de realidad, la ley del poder del otro, el yo, es prestigio atribuido a la palabra del médico, la ley de la identidad... el intento de desalojar el deseo del loco que constituye la realidad de la locura... cómo se pusieron esos elementos en juego dentro de... el psicoanálisis, en el cual se advierte, empero, cuando se retoman sus distintos elementos... en el interior mismo del poder psiquiátrico.”<sup>92</sup>

Para muchas versiones del psicoanálisis, la salud y la enfermedad mental si existen, se cree en el paso de una a otra y es la obligación del psicoanalista curar. Curar significa en muchos casos, explícitamente normalizar, ajustar, socializar. No es así en el psicoanálisis freudo-lacaniano como especifiqué más arriba, y como pretendo aclarar en el presente capítulo.

El “... concepto de salud que introduce en relación con una conferencia de Georges Canguilhem de 1966...

Resulta más simple en lo que concierne a la doxa de la salud: Canguilhem no se anda con vueltas para indicar que ésta es esencialmente social, lo que traducimos diciendo que depende del discurso del amo... Y yo diría que está sano el que puede circular, en la medida en que ¡Circulen! Es el imperativo de lo que constituye el núcleo del Estado...

---

<sup>91</sup> Foucault, M. (1964). *Historia de la Locura en la Época Clásica II*. 2ª. Edición. México D.F., México. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1976. Pág. 237.

<sup>92</sup> Foucault, M. (1973-1974). *Ibíd.* Págs. 197-198.

La policía detesta los embotellamientos...<sup>93</sup>

Si no es desde la óptica de la salud-enfermedad mental (al menos no desde la vertiente social normalizante), ¿cómo comprende el psicoanálisis lo que el discurso del amo escribe en estos términos?, ¿qué hace el psicoanálisis en vez de lo que el discurso del amo entiende cómo sanar?

Primeramente tenemos que exponer que el psicoanálisis no entiende que haya una diferencia “verdadera” entre los sujetos que son considerados como mentalmente enfermos por el discurso del amo moderno y los que por éste son entendidos como sanos.

Si nos remontamos a Freud<sup>94</sup> trabajando con sujetos neuróticos, él entendía que los síntomas de alguna manera eran un intento más o menos fallido de sustituir un deseo reprimido. Freud pensaba que los deseos, junto con otra serie de ideas secundarias asociadas a estos, pasaban por un filtro que se dedicaba a discernir lo que podía salir a la luz de la consciencia y lo que se quedaba por fuera de ésta, siendo censurado y reprimido. Es decir, permanecía inconsciente. Estos deseos que no podían ser satisfechos conscientemente pasan un proceso de deformación por medio del cual son sustituidos con otras construcciones que a la consciencia no generan ningún problema. Se procura una satisfacción incompleta por no tratarse del deseo en sí mismo, sino más bien de su representación, de su metaforización. Podríamos pensar en el constante lavado de manos de los obsesivos, que pudiera representar por ejemplo (no siempre) un acto masturbatorio. También en los síntomas corporales histéricos, como las parálisis o las anestias, que en algunos casos logran el llamar la atención de una persona en específico, constituyendo una forma específica de hacerse desear.

“...el síntoma es indicio y sustituto de una satisfacción pulsional interceptada, es un resultado del proceso represivo. La represión parte del yo, quien, eventualmente por encargo del superyó, no quiere acatar una investidura pulsional incitada en el ello. Mediante la represión,

---

<sup>93</sup> Miller, J.-A. (2008-2009). *Ibíd.* Págs. 68-69.

<sup>94</sup> El retorno a Freud fue el primer paso lacaniano para reposicionarse en lo que el psicoanálisis había descubierto y que su psicologización-psiquiatrización había deformado y recubierto.

el yo consigue coartar el devenir-conciente de la representación que era la portadora de la moción desagradable.”<sup>95</sup>

Esta misma estructura de sustituir un deseo prohibido, a causa de lo que se ha identificado del discurso del amo<sup>96</sup>, por una representación permitida, se encuentra también en otras formaciones del inconsciente como los sueños, los actos fallidos, los chistes, etc. Y si todos, o al menos casi todos, soñamos, nos equivocamos, nos reímos de los chistes, etc., entonces todos tenemos síntomas. Todos, o casi todos, somos neuróticos porque tenemos formaciones del inconsciente.

“...Todos hemos recibido con asombro, sin duda, la afirmación de que el sueño no es otra cosa que un cumplimiento de deseo, y quizá no únicamente por la contradicción que significa el sueño de angustia...

El análisis demuestra que también estos sueños de displacer son cumplimientos de deseo. Un deseo inconciente y reprimido cuyo cumplimiento no podía ser sentido por el yo del soñante sino como penoso se valió de la oportunidad que le ofrecían los restos diurnos penosos que seguían investidos, les prestó su apoyo y así los hizo soñables.”<sup>97</sup>

Claro que no todos somos neuróticos, quizás esto es parte de la inaplicabilidad del todos al hombre. Pero esta equiparación freudiana entre los síntomas y los sueños y demás formaciones del inconsciente, es una primera forma del rompimiento de la frontera divisoria entre la normalidad y la anormalidad, o entre la salud mental y la enfermedad. Ejemplar en este sentido me parece uno de los títulos de la obra Freudiana, “Psicopatología de la vida

---

<sup>95</sup> Freud, S. (1925-2926). Inhibición, Síntoma y Angustia. en Obras Completas: Tomo XX. Trad. Echeverry, J. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979. Pág. 22. Versión electrónica consultada en la página web: [http://bibliopsi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24](http://bibliopsi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24), febrero de 2015.

<sup>96</sup> Por eso Lacan hablaba indiferentemente del discurso del amo y del discurso del inconsciente para referirse a la misma estructura, y que el discurso del psicoanálisis fuera el contrapunto de aquel, significaba al mismo tiempo que buscarse la caída de las identificaciones con los significantes de la cultura, de la familia, de los padres, etc.; a los cuales el sujeto se encontrase alienado e impidiesen la expresión de su singularidad

<sup>97</sup> Freud, S. (1900). La interpretación de los sueños. en Obras Completas Tomo V. Trad. Echeverry, J. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979. Págs. 63-65. Versión electrónica consultada en la página web: [http://bibliopsi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24](http://bibliopsi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24), febrero de 2015.

cotidiana”<sup>98</sup>, donde lo supuestamente “patológico” no se restringe ya a una raza de seres humanos, sino es a cada uno de la especie.

Haciendo una deconstrucción del término patología, he llegado a pensar que considerando el pathos como afecto o pasión, debemos tomar también en cuenta la relación de afecto y efecto. Por ende patología de la vida cotidiana puede ser una forma freudiana de decir que no existe la separación entre sano y enfermo, sino que tanto los que son considerados desde el discurso del amo como sanos y enfermos sufrimos igualmente los efectos del inconsciente, somos igualmente neuróticos. Digo igualmente porque somos afectados por un deseo y por un goce, pero de manera singular, no por el mismo.

Cuando digo más arriba que no todos somos neuróticos, me refiero a que esta forma metafórica de hacer con lo prohibido del deseo, no es la única forma que existe entre lo humano. La neurosis psicoanalítica sería una estructura consistente en represión de un contenido, para volverlo inconsciente y su sustitución metafórica a nivel consciente. No todos compartimos dicha estructura. Por eso se habla de estructuras clínicas y no de psicopatología (excepto la de la vida cotidiana). Sin embargo si se entiende que todos los seres humanos pertenecemos a una u otra estructura clínica, dependiendo de nuestra forma de hacer frente al deseo, al cuerpo, al lenguaje, etc.; nos encontramos en la misma situación que abordábamos en el párrafo anterior. Las otras formas que clásicamente ha abordado el psicoanálisis son la psicosis y la perversión; actualmente se discute si el autismo es otra estructura independiente o si es equiparable a las psicosis.

La represión neurótica es el efecto de la aceptación de la imposibilidad de un goce absoluto, a causa de la imposibilidad cultural del incesto y el parricidio. La aceptación de una prohibición básica, de una ley fundamental de lo humano, que por otra parte nos convierte en sujetos en falta, en deseantes. En cambio, la psicosis es proviene de la forclusión o perclusión (del rechazo radical, de la no inscripción) de dicha prohibición<sup>99</sup>. Donde lo que en la neurosis

---

<sup>98</sup> Freud, S. (1900). Psicopatología de la vida cotidiana. en Obras Completas: Tomo VI. Trad. Echeverry, J. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979. Versión electrónica consultada en la página web: [http://bibliopsi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24](http://bibliopsi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24), febrero de 2015.

<sup>99</sup> Del significante Nombre-del Padre.

queda reprimido y retorna en forma de síntoma metafórico, en la psicosis retorna desde el exterior en forma persecutoria<sup>100</sup>.

“Para que la psicosis se desencadene, es necesario que el Nombre-del-Padre, *verworfen*, percluido, es decir, sin haber llegado nunca al lugar del Otro<sup>101</sup>, sea llamado ahí en oposición simbólica al sujeto.

Es la falta del Nombre-del-Padre en ese lugar la que, por el agujero que abre en el significado, inicia la cascada de los retoques del significante de donde procede el desastre creciente de lo imaginario, hasta que se alcance el nivel en que significante y significado se estabilizan en la metáfora delirante.”<sup>102</sup>

Mientras tanto en la perversión esa prohibición del goce (la castración), que sí se ha inscrito al igual que en la neurosis. Pero al mismo tiempo que la inscripción se busca desmentir o denegar por medio de una actuación que demuestre que gozar es posible<sup>103</sup>.

“En casos muy refinados, es en la construcción del fetiche mismo donde han encontrado cabida tanto la desmentida como la aseveración de la castración.”<sup>104</sup>

En fin, todos pertenecemos a una estructura clínica, por lo que la idea de salud mental, incluso como una posibilidad queda borrada<sup>105</sup>, junto a esta su pareja dialéctica, la enfermedad mental. Mas si el psicoanálisis se redujera a esto, no sería sino un sistema de clasificación,

---

<sup>100</sup> Esto no es necesariamente vivido de forma negativa por el sujeto, por ejemplo en ciertos casos de erotomanía o megalomanía.

<sup>101</sup> Del significante, del inconsciente.

<sup>102</sup> Lacan, J. (1955-1956). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En *Escritos*, Tomo 2. Traducción Castellana de Segovia, T. & Armando Suárez. 3ª. Edición. México: Siglo XXI, 2009. Págs. 551-552.

<sup>103</sup> Actuaciones como las exhibicionistas, sádicas, masoquistas, etc.

<sup>104</sup> Freud, S. (1927). El fetichismo. en *Obras Completas*: Tomo XXI. Trad. Echeverry, J. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979. Pág. 40. Versión electrónica consultada en la página web:

[http://bibliopsi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24](http://bibliopsi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24), **feb** **ina web:**







































discurso del psicoanálisis el saber sólo puede ser un saber a medias. No sólo el psicoanalista sabe que no sabe sobre el inconsciente del sujeto, sólo éste sobre sí mismo; sino en última instancia, más que saber no sabido, el inconsciente es deseo y goce, un goce que conviene a la experiencia pero no necesariamente al saber.

El discurso del psicoanálisis tampoco encaja con el discurso capitalista, ya que este promete un objeto de consumo universal que teóricamente suturaría la falta en ser del sujeto. Mientras tanto el psicoanálisis propone que falta y deseo no pueden sino ir de la mano. Igualmente el goce necesita de la falta ya que de lo contrario habría relación simbiótica, simplemente natural con un objeto que al igual que promete el capitalismo no sería ni falta ni exceso, creando una hipotética homeostasis subjetiva.

Igualmente el psicoanálisis no encaja con el discurso de la hipermodernidad de los *gadgets* ya que, aunque compartan estructura discursiva, el primero es una forma de lazo con el otro, mientras el segundo rompe precisamente con el lazo, al aislar al sujeto con su objeto tecnocientífico.

Ahora, el reconocimiento que hace el psicoanálisis lacaniano de la histeria como un discurso (a la vez que una posición subjetiva) necesario para desvelar la castración del amo, la coloca en un lugar y le da una dignidad totalmente distinta a la de una enfermedad mental. Es la microfísica del poder la que la convierte en patología y luego la fragmenta en síntomas con el fin de hacerla desaparecer, ya que desde su estructura, cuestiona también al saber-amo de ésta.

En sí, no sólo la histeria, sino la neurosis en general, así como la psicosis y la perversión son entendidas por el psicoanálisis como posiciones subjetivas, modos del sujeto de relacionarse con el mundo, con el lenguaje, con los otros, con el cuerpo, con el goce, etc. Todos los seres humanos nos relacionamos con estos elementos de un modo u otro, por lo que no existe forma alguna de ser mentalmente sanos. Tampoco existe, por lo tanto la posibilidad de ser mentalmente enfermos. El borramiento de la frontera entre lo mentalmente sano y lo mentalmente enfermo constituye una de las formas en las que el psicoanálisis se excluye de la microfísica del poder, ya que ésta se vale precisamente de dicha separación categorial para obrar en su objetivo de normalización de los cuerpos.

El psicoanálisis lacaniano va, sin embargo, más allá de la clasificación de los modos de relacionarse de los sujetos con el mundo y con ellos mismos que llamamos posiciones



subjetivas. La clasificación en sí misma, sola, sería una forma de poder microfísico; quizás aliviado por el hecho de que no se pueda decir esto es bueno y esto malo. Este más allá es la búsqueda de elementos singulares en el deseo y el goce, que al ser de cada uno van se desligan de cualquier clasificación.

La singularidad se ubica allende cualquier ciencia, ya que esta lo que hace es generalizar. No sirve a la microfísica del poder, ni a ninguna forma de saber, sólo puede ser vivida, no sabida. Lo que hace el psicoanálisis es señalar la existencia de dicha singularidad, aunque reconozca que no puede teorizarse mayor cosa sobre ella.

La singularidad de los elementos buscados y exaltados por el psicoanálisis lacaniano rompe muchas veces con el lazo social. A nivel del lenguaje llega incluso a la necesidad de la invención de neologismos o neo-lenguajes como en el caso de Joyce. Sin embargo esto no significa un ir en contra de la relación con el otro a toda costa. Sino un poder convivir a pesar de la diferencia sin intentar convertir a otro en un igual a partir de cualquier forma de poder, disciplinario, terapéutico, correctivo, etc.

En tanto el psicoanálisis es un discurso en torno a lo humano, no deja de relacionarse de alguna manera con el poder microfísico, y es que lo dicho no puede dejar de ser una generalización que puede servir a la dominación. Sin embargo, la intención explícita de éste, en tanto teoría, es alejarse lo más posible del poder. Busca hacer patente aquello que es imposible de generalizar, de dominar, de hacer ciencia del tipo que sea. Busca ser un reconocimiento de la diferencia entre uno y otro, irreductible a lo mismo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Arendt, H. (1957). *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós. 2009.
2. Arendt, H. (1963). *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Lumen, S.A. 1999.
3. Asociación Estadounidense de Psiquiatría. *DSM IV TR. Edición Española*. Madrid, España. Editorial Masson, UCM. 2002.
4. Asociación Psiquiátrica de América Latina. *GLADP, Guía Latinoamericana de Diagnóstico Psiquiátrico*. Guadalajara, México. 2004.
5. Benenzon, R. (1981). *Manual de Musicoterapia*. Buenos Aires, Argentina, Ediciones Paidós, SACIF. 1995.
6. Carbonell, N. e Iván Ruiz (2013). *No todo sobre el autismo*. Madrid, España. Editorial Gredos. 2013.
7. de Gortari, Eli (1969). *Una revolución en la matemática, en Siete ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna. Segunda Edición*. México, D.F., México. Editorial Grijalbo. 1973.
8. Deleuze, G. & Felix Guattari (1972). *Capitalismo y Esquizofrenia: El Antiedipo*. Barcelona, España. Editorial Paidós. 1985.
9. Derrida, J. (1968) *La Différance*. en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín (modificada; Horacio Potel), Cátedra, Madrid, 31998. Edición digital de Derrida en castellano.
10. Derrida, J. *Cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro*, en *Dar la muerte*. España: Surcos 2006.
11. Derrida, J. *El Monolingüismo Del Otro o la prótesis de origen*. Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997. Edición digital de Derrida en castellano.
12. Derrida, J. *La Mitología Blanca*. En *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra. 1998.

13. Derrida, J. Los Fines del Hombre. En *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra. 1998. Págs. 145-174. Edición digital de Derrida en castellano.
14. Derrida, J. *Violencia y Metafísica*, Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas. Traducción de Patricio Peñalver en DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210. Edición digital de Derrida en castellano.
15. Dilthey, W. (1883). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducción Castellana de Eugenio Ímaz. México D.F., México. Fondo de cultura económica. 1978.
16. Engels, F. (1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Madrid, España. Fundación Federico Engels. 2006.
17. Ewald, F. & Alessandro Fontana. Advertencia, en Foucault, M. (1973-1974). *Ibíd.* Pág. 5.
18. Foucault, M. (1964). *Historia de la Locura en la Época Clásica I*. 2ª. Edición. México D.F., México. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1976.
19. Foucault, M. (1964). *Historia de la Locura en la Época Clásica II*. 2ª. Edición. México D.F., México. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1976.
20. Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Segunda Edición. Traducción castellana de Elsa Cecilia Frost. México, D. F., México. 2010.
21. Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*, Curso del Collège de France. Buenos Aires, Argentina. Tusquets Editores. 1992.
22. Foucault, M. (1973-1974). *El poder psiquiátrico*, Curso del Collège de France. Madrid, España. Ediciones Akal, S. A. 2005.
23. Foucault, M. (1974-1975). *Los anormales*, Curso del Collège de France. Madrid, España. Ediciones Akal, S. A. 2001.
24. Foucault, M. *Enfermedad Mental y Personalidad*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidós. 1961.

25. Freud, S. (1895). Estudios sobre la Histeria. Obras completas, Tomo II. Traducción castellana de Echeverry, J. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1978. Versión electrónica obtenida en el sitio web: [http://bibliopsi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24](http://bibliopsi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24). Consultado en febrero de 2015.
26. Freud, S. (1900). La interpretación de los sueños. en Obras Completas Tomo V. Trad. Echeverry, J. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979. Págs. 63-65. Versión electrónica consultada en la página web: [http://bibliopsi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24](http://bibliopsi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24), febrero de 2015.
27. Freud, S. (1900). Psicopatología de la vida cotidiana. en Obras Completas: Tomo VI. Trad. Echeverry, J. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979. Versión electrónica consultada en la página web: [http://bibliopsi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24](http://bibliopsi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24), febrero de 2015.
28. Freud, S. (1909). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. Traducción castellana de Echeverry, J. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1980. Págs. 1-41. Versión electrónica obtenida en el sitio web: [http://bibliopsi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24](http://bibliopsi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24). Consultado en febrero de 2015.
29. Freud, S. (1925-2926). Inhibición, Síntoma y Angustia. en Obras Completas: Tomo XX. Trad. Echeverry, J. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979. Pág. 22. Versión electrónica consultada en la página web: [http://bibliopsi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24](http://bibliopsi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:ediciones-amorrortu-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24), febrero de 2015.
30. Freud, S. (1927). El fetichismo. en Obras Completas: Tomo XXI. Trad. Echeverry, J. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979. Pág. 40. Versión electrónica consultada en la página web:

[http://bibliopsi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=372:ediciones-amorroru-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24](http://bibliopsi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:ediciones-amorroru-organizados-por-tomo&catid=79:freud-s&Itemid=24), febrero de 2015.

31. Hegel, G. (1807). *La fenomenología del espíritu*. Traducción castellana de Wenceslao Roces. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica. 1975.
32. Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. Traducción Castellana de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile, Escuela de Filosofía Universidad Arcis. Edición electrónica de [www.philophia.cl](http://www.philophia.cl). Consultada el mes de enero de 2013. Parágrafos 72-77.
33. Heidegger, M. (1929) *¿Qué es metafísica?* (1923). Epílogo a *¿Qué es metafísica?* (1949) Introducción a *¿qué es metafísica?* Traducción Castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, España. Alianza Editorial. 2003.
34. Husserl, E. (1929-1931) *Meditaciones Cartesianas*. Segunda edición. Traducción castellana de Gaos, J. México D. F., México. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1986.
35. Husserl, E. *Investigaciones lógicas I*. (1900) Traducción Castellana de Gabriel García Morente y José Gaos. Madrid, España. Alianza Editorial. 2006.
36. Ionescu, S. (1991) *Catorce enfoques de la psicopatología*. Traducción Castellana de Neira, M. México D. F., México. Editorial Fondo de Cultura Económica. 2001.
37. Lacan, J. (1955-1956). *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*. En *Escritos*, Tomo 2. Traducción Castellana de Segovia, T. & Armando Suárez. 3ª. Edición. México: Siglo XXI, 2009.
38. Lacan, J. (1958). *El psicoanálisis verdadero y el falso*. En *Otros Escritos*. En *Otros Escritos*. Traducción castellana de Graciela Esperanza y Otros. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidós. 2012. Págs. 181-191.
39. Lacan, J. (1959 - 1960). *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Trad. Enric Berenguer. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós, 2005.
40. Lacan, J. (1962 - 1963). *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 10: La Angustia*. Trad. Enric Berenguer. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós, 2006.

41. Lacan, J. (1963). Kant con Sade. En Escritos, Tomo 2. Traducción Castellana de Segovia, T. & Armando Suárez. 3ª. Edición. México: Siglo XXI, 2009. Págs. 727-751.
42. Lacan, J. (1964). El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Traducción castellana de Delmount-Mauri, J. Buenos Aires. Argentina. Editorial Paidós. 1984. Pág. 212.
43. Lacan, J. (1968 - 1969). El Seminario de Jacques Lacan: Libro 16: De un Otro al otro. Trad. Nora Gonzalez. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós, 2008.
44. Lacan, J. (1969 - 1970). El Seminario de Jacques Lacan: Libro 17: El Reverso del Psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 2004.
45. Lacan, J. (1971). El Seminario de Jacques Lacan: Libro 18: De un discurso que no fuera semblante. Trad. Nora Gonzalez. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós, 2009.
46. Lacan, J. (1971-1972). El Seminario de Jacques Lacan: Libro 19: ...o peor. Trad. Graciela Brodsky. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós, 2012.
47. Lacan, J. (1972) Conferencia de Milán. Universidad de Milán, 12 de mayo de 1972. Versión Electrónica obtenida en: <file:///C:/Users/Allan/Downloads/Del%20discurso%20psicoanal%C3%ADtico-MILAN-DEL-12-DE-MAYO-DE-1972.pdf>. El 24/08/14.
48. Lacan, J. (1975 - 1976). El Seminario de Jacques Lacan: Libro 23: El sinthome. Trad. Nora González. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós, 2006.
49. Lacan, J. 1975. Joyce el síntoma. En Otros Escritos. Traducción castellana de Graciela Esperanza y Otros. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidós. 2012. Págs. 591-596.
50. Laurent, E. (2013). La batalla del autismo: de la clínica a la política. Traducción castellana de Berenguer, E. Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones, 2013.
51. Levinas, E. (1961). Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad. Traducción de Guillot, D. España: Ediciones Sígueme. 2002.
52. Levinas, E. De otro modo que ser o más allá de la esencia. Cuarta edición. Salamanca. Ediciones Sígueme. 2003.

53. Lorenz, E. (1969) Three approaches to atmospheric predictability. Bull. Estados Unidos de América. American Meteorological Society. Vol.50
54. Martín, J. (2003) El ABC de la Terapia Cognitiva. Buenos Aires, Argentina. Texto en línea consultado en: [www.diproredinter.com.ar/articulos/pdf/acbcognitivo.pdf](http://www.diproredinter.com.ar/articulos/pdf/acbcognitivo.pdf). 2012.
55. Miller, J. A. (1998-1999). La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidós. 2003.
56. Miller, J.-A. & Eric Laurent (1996-1997). El Otro que no existe y sus comités de ética, Traducción Castellana de Graciela Brodsky. Buenos Aires, Paidós. 2006.
57. Miller, J.-A. (1888) Causa y destitución subjetiva. Curso del 24 de febrero de 1988, “Causa y consentimiento”. Publicado en Revista Dispar N° 5: Psicoanálisis y filosofía, Los discursos y la contemporaneidad. Buenos Aires, Argentina, Editorial Grama-Instituto Clínico de Buenos Aires, 2004.
58. Miller, J.-A. (1997-1998). El Partenaire Síntoma, Traducción Castellana de Graciela Brodsky. Buenos Aires, Paidós. 2011.
59. Miller, J.-A. (2004) Una fantasía. Conferencia de Jacques-Alain Miller en Comandatuba, IV Congreso de la Asociación Mundial de PSicoanálisis (AMP) – 2004 - Comandatuba - Bahía. Brasil. Versión electrónica en: <http://www.congresoamp.com/es/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html> . Consultado el 24/08/2014.
60. Miller, J.-A. (2004-4005). Piezas Sueltas. Traducción castellana de Gerardo Arenas. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidós. 2009.
61. Miller, J.-A. (2008-2009). Sutilezas Analíticas, Traducción Castellana de Silvia Baudini. Buenos Aires, Paidós. 2011.
62. Organización Mundial de la Salud. CIE-10, Trastornos Mentales y del Comportamiento. Ginebra, Suiza. 1992.
63. Ortega & Gasset, J (1929). Lo nuevo de la fenomenología. En Husserl, E. Investigaciones lógicas I. Traducción Castellana de Gabriel García Morente y José Gaos. Madrid, España. Alianza Editorial. 2006.

64. Reeder, H. La praxis fenomenológica de Husserl. Traducción castellana de: Guillen. G. Bogotá, Colombia. Editorial San Pablo. 2011.
65. Ricoeur, P. (1965) Freud: Una interpretación de la cultura. Octava Edición. Traducción castellana de Armando Suárez. México, D.F., México., Siglo Veintiuno Editores, s.a. de c.v. 1990.
66. Rubín, S. La père-versión, una relectura de la metáfora paterna. Departamento de Psiconálisis de la Universidad Argentina John F. Kennedy. Consultado en: <http://www2.kennedy.edu.ar/departamentos/psicoanalisis/articulos/lapere-version.pdf>, en octubre de 2012.
67. Ruiz, A. (2007). La psicología y la psicoterapia cognitiva post-racionalista: aspectos teóricos y clínicos. Santiago, Chile. Instituto de Terapia Cognitiva INTECO. 2007.
68. Saal, F. Conductismo, neoconductismo y gestalt. En Braunstein, N. & Cols. (1975) Psicología: Ideología y Ciencia. México D.F., México. Siglo XXI Editores. 2008. Pág. 266.
69. Sartre, J-P. (1938). La Náusea. 9ª Edición. Traducción castellana de Aurora Bernárdez. México, D.F., México. Editorial Época, S. A. 2005.
70. Sartre, J.-P. (1943). El ser y la nada: Ensayo de Ontología Fenomenológica. Traducción Castellana de Juan Valmar. Barcelona, España. Editorial Altaya. 1993.
71. Stevens, J. (1971). El darse cuenta. Sentir, Imaginar, Vivenciar. México, D.F., México. Cuatro vientos editorial y Cosmovisión editorial. 2000.
72. Vattimo, G. (1985). El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Barcelona, España. 2007. Págs. 104-105.
73. Vattimo, G. "Dialéctica y Deferencia". Traducción de Juan Carlos Gentile, en VATTIMO, G., Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Península, Barcelona, febrero de 1998.
74. Vattimo, G. El nihilismo y lo posmoderno en filosofía. , en El fin de la modernidad, Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Barcelona, España. Editorial Gedisa. 2007.



75. Vattimo, G. La crisis del Humanismo, en El fin de la modernidad, Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Barcelona, España. Editorial Gedisa. 2007.
76. Zizek, S. (1992) ¡Goza tu síntoma!, Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood. Buenos Aires, Argentina. Editorial Nueva Visión 1994.

### **OTRAS FUENTES**

1. Feinmann, J. Foucault II. Donde hay poder hay resistencia al poder. De la serie Filosofía Aquí y Ahora, Canal Encuentro del Ministerio de Educación de la Nación Argentina. Consultado el 5 de octubre de 2010 en la página:  
<https://www.youtube.com/watch?v=KeZbaMw9q7M>.
2. Foucault, M. & Alain Badiou. ¿Qué es psicología?. Entrevista que forma parte de la serie de documentales “Grandes pensadores del Siglo XX” del Canal Encuentro, Argentina. Versión en línea obtenida con el título “MICHEL FOUCAULT. " FILOSOFIA Y PSICOANALISIS". SBT ESPAÑOL”, obtenida en la página:  
<https://www.youtube.com/watch?v=psWOx01Crps> consultada el 18/09/2014.
3. Zizek, S. ¿Por qué ser feliz cuando puedes estar interesado?, de la serie “big think”, video consultado en línea en: [http://www.youtube.com/watch?v=Hr\\_E5tVF0c4](http://www.youtube.com/watch?v=Hr_E5tVF0c4). El 05/07/2014.