

La propuesta clínica de Lacan frente al individualismo de los discursos psicoterapéuticos.¹

The clinical proposal of Lacan faced to the individualism of psychotherapeutic discourses.

MANUEL SOL RODRÍGUEZ

RESUMEN

El siguiente artículo busca ubicar al psicoanálisis como una opción que tiene la posibilidad de escapar del individualismo actual. Sitúa al mismo al interior del paradigma político *inmunitario* de la modernidad y señala a la psicología como un lugar privilegiado de su aparición. Se toman como referencia sus derivaciones de consumo masivo, no sin apuntar que en las académicas y científicas también puede estar presente tal contenido ideológico. En ese marco, se busca mostrar que la propuesta clínica de Jacques Lacan tiene el potencial para diferenciarse de manera radical de tales narrativas.

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis – Lacan – inmixión de Otredad – psicología – autoayuda – individualismo.

ABSTRACT

The following article looks for locating psychoanalysis as an option that has the possibility of escaping from current individualism. It places individualism within the immunization political paradigm of modernity and points psychology as a privileged place of its appearance. Its derivations of mass consumption are taken as a reference, not without pointing out that such ideological content may also be present in academic and scientific ones. What is intended to show in this framework is that Jacques Lacan's clinical proposal has the potential to radically differentiate itself from such narratives.

KEYWORDS: psychoanalysis – Lacan – immixing of an Otherness – psychology – self-help – individualism.

En las páginas siguientes buscaremos mostrar que la propuesta clínica de Jacques Lacan se diferencia de los discursos psicoterapéuticos actuales en un elemento cardinal: para estos últimos el individuo y la individualidad son el agente y el mecanismo sobre los cuales recaen las premisas terapéuticas. Para lo anterior, se establece una comparación entre tal propuesta psicoanalítica y un *ethos* psicoterapéutico ejemplificado con el ámbito de la denominada *autoayuda*.

Si bien el lector puede considerar obvias las diferencias, nos parece que la comparación no es ociosa en tanto ese ámbito tiene una preminencia importante desde el siglo pasado y según algunas investigaciones, como la de Eva Illouz,² las conexiones con la psicología como disciplina científica no son lejanas ni azarosas; además, la autoayuda nos presenta una perspectiva en la cual se encuentran

¹ El artículo es una versión aumentada y modificada de la ponencia inédita titulada: *La soledad como una consecuencia del individualismo en las narrativas terapéuticas*; presentada en el *Congreso Nacional de Psicoanálisis, La soledad y sus avatares*, organizado por la Asociación Psicoanalítica Mexicana en 2018.

² Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna: Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Madrid, Katz.

exacerbadas algunas de las consecuencias que el modelo mencionado tiene para la subjetividad humana, entre ellas el individualismo.

Un primer elemento necesario para nuestra argumentación es el de ubicar a ese individualismo en cierto paradigma de la modernidad. Para Roberto Esposito³ esta última conlleva un proyecto *inmunitario* que, paradójicamente, atenta contra la ley asociativa a la que ella misma ha dado lugar. El individuo moderno se define por unos límites que no solamente le aíslan, sino que, además, buscan protegerle y separarle de la puesta en común. La oscura lección de Hobbes es la de una comunidad que “lleva dentro de sí un don de muerte” por tanto “si ella amenaza en cuanto tal la integridad individual de los sujetos que relaciona, la única alternativa es inmunizarse”⁴ rompiendo así con sus propios fines.

Tanto la palabra comunidad como la de inmunidad comparten el sufijo *munus* que significa, don, deber u obligación; por supuesto, una lo hace en sentido positivo y otra en sentido negativo. Si en comunidad hay una “obligación de donación” en cambio es inmune “aquel que quiebra el circuito de la circulación social colocándose fuera de la misma”.⁵ Desde el lenguaje biomédico hasta el léxico político, inmunidad implica “una salvaguardia, que coloca a alguien en situación de ser intocable por la ley común”.⁶ Puesto que esa protección se establece por contraste al resto de la comunidad, se trataría de términos contrapuestos.

Para Esposito el *munus* que define a la comunidad “no es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente ya es, una falta”.⁷ Esto implica, para el autor mencionado, que en la comunidad ya no se localiza un principio de identidad sino simplemente ese deber que une. La equivalencia entre común y propio queda refutada y entre tales términos sólo se descubre una dialéctica aporética. No es lo propio sino lo impropio lo que caracteriza a lo común.⁸

Como podrá deducirse esto común no es ni comunismo ni comunitarismo; incluso en estos últimos podría encontrarse lo inmunitario. No es extraño que Esposito considere a esta categoría como el paradigma político de la modernidad y, si bien su presencia ha sido constante, hoy en día sus consecuencias parecen expresarse como nunca. El mismo autor describe la actualidad como “una coyuntura que, en una misma época, anuda el fracaso de todos los comunismos a la miseria de los nuevos individualismos”.⁹

³ Esposito, R. (2005). *Immunitas: Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Esposito, R. (2006). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.

Esposito, R. (2007). *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

⁴ Esposito, R. (2007). Op. Cit. p. 41.

⁵ Esposito, R. (2006). Op. Cit. p. 111.

⁶ Ídem.

⁷ Esposito, R. (2007). Op. Cit. p. 30.

⁸ Esposito, R. (2005). Op. Cit.

⁹ Esposito, R. (2007). Op. Cit. p. 21.

La problemática no es sólo política y sus efectos pueden rastrearse en muchos otros ámbitos. Para el campo de lo psicológico y, específicamente, lo psicoterapéutico, es posible nombrar una serie de discursos los cuales hacen uso de estrategias individualistas o, para ser más específicos, inmunitarias como método para llegar a un “bienestar”.

En el libro *La salvación del alma moderna* la socióloga Eva Illouz¹⁰ hace una revisión amplia de los estudios y críticas a la cultura psicoterapéutica existente desde mediados del siglo XX. La principal coincidencia que encuentra en estos trabajos es el señalamiento de lo moderna que resulta la “doctrina terapéutica”, sobre todo, nos dice:

...en aquello que es más inquietante de la modernidad: la burocratización, el narcisismo, la construcción de un falso yo, el control de las vidas modernas por parte del Estado, el colapso de las jerarquías culturales y morales, la intensa privatización de la vida causada por la organización social capitalista, el vacío del yo moderno separado de las relaciones comunales, la vigilancia a gran escala, la expansión del poder y la legitimación estatales, y la “sociedad de riesgo” y el cultivo de la vulnerabilidad del yo.¹¹

Dentro de esta variedad de temas, nos interesan ahora los relativos al individualismo pues consideramos que existe en ellos una íntima relación con lo inmunitario. Cabe aclarar que no estamos hablando de la simple crítica comunitarista de la modernidad, mencionada también por Illouz, para la cual la psicología “expresa un individualismo atomizado que crea -o, al menos fomenta- las mismas enfermedades que asegura curar”.¹²

Tal problemática se expresaría en una paradoja evidente: frente a la creciente dificultad para sostener las relaciones sociales el discurso terapéutico pone “nuestras necesidades y preferencias por encima de nuestros compromisos con los otros”.¹³ Esa crítica es demasiado vana dada la complejidad de casi cualquier proceso psicoterapéutico. Afortunadamente, el análisis realizado por Illouz va más allá.

El argumento que empieza a construirse, a partir los autores investigados por tal autora,¹⁴ indicaría que con el ascenso de una “visión terapéutica del mundo” el yo ha empezado a retirarse sobre sí mismo. Ese ensimismamiento no es un simple egoísmo, sino que implica, por ejemplo, la pérdida de trascendencia de la cultura para el establecimiento de valores o ideales culturales.

¹⁰ Illouz, E. (2010). Op. Cit.

¹¹ *Ibidem.* p. 12.

¹² *Ibidem.* p. 13.

¹³ *Ídem.*

¹⁴ En el texto citado hace referencia a los siguientes textos: *Freud and the crisis of our culture* de Lionel Trilling, *Triumph of the therapeutic* de Philip Rieff, *Culture of narcissism* de Christopher Lasch y *Constructing the self, constructing America* de Philip Cushman.

Conviene aquí hacer una aclaración: si bien este individualismo, del que habla Illouz, retira al yo de lo cultural, esto no implica una atomización en la que la interrelación es inexistente, tal afirmación sería un despropósito. Es necesario hacer una distinción entre el dominio de lo cultural y el de la sociedad. En la segunda, y a través de lo que Illouz nombra instituciones de la modernidad, aparecerían las fuentes colectivas de un yo que, más que estar ensimismado, se encuentra alejado de “los grandes mundos de la ciudadanía y la política”.¹⁵

Esta aparente contradicción se fundamenta en la tesis foucaultiana de las tecnologías del yo.¹⁶ Ahí donde un comunitarismo esperaría encontrar una escisión entre el yo y lo social, como resultado de una psicología que promueve el individualismo, Foucault encontraría más bien una sutil colaboración tal como lo afirma Illouz: “a través de la terapia el yo es imperceptiblemente puesto a trabajar para un sistema de poder y dentro de él”.¹⁷

Ian Parker ha desarrollado tal tesis hasta el punto de considerar a la psicología como un “conjunto de teorías acerca del ser humano y de las relaciones sociales, [cuyo valor] reside en que capta y refleja las ideas dominantes de la sociedad capitalista”.¹⁸ En ese sentido la concibe como una ideología individualista cuyo surgimiento es claramente ubicable en el contexto del crecimiento industrial, así como la implantación del capitalismo durante el siglo XIX.

A partir del análisis anterior, y poniéndolo en relación con la categoría de inmunidad, es posible reconocer la relación entre lo que Eva Illouz¹⁹ denomina *narrativas terapéuticas* y un individualismo que rompe con el *círculo de la circulación social*.

Narrativa terapéutica es aquel discurso que desde el campo *psi* ha pasado al grueso de la población y se constituye como un nuevo código para pensarse y guiarse.²⁰ Tales discursos no son privativos del ámbito *psi*, por lo cual podrían agruparse una serie de prácticas que van desde la cura por la palabra, libros de autoayuda, grupos de apoyo, programas de reafirmación personal, hasta shows televisivos y películas.

La inclusión de prácticas tan variadas podría objetarse dadas las profundas diferencias que podrían señalarse entre, por ejemplo, una psicoterapia en toda regla y un *talk show*, sin embargo, el objetivo de Illouz al reunir las es muy claro: de un modo muy similar todas ellas “moldean nuestra comprensión corriente de nuestro ambiente social”.²¹ Hablamos pues de todas aquellas producciones relacionadas con ciertos códigos narrativos del yo encaminados a guiarlo y conformarlo.

¹⁵ *Ibidem*. p. 12.

¹⁶ Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós.

¹⁷ Illouz, E. (2010). *Op. Cit.* p. 14.

¹⁸ Parker, I. (2010). *La psicología como ideología. Contra la disciplina*. Madrid: Catarata. p. 51.

¹⁹ Illouz, E. (2010). *Op. Cit.*

²⁰ *Ídem*.

²¹ *Ibidem*. p. 26.

A tales narrativas, nos dice la socióloga, las agrupa un *estilo emocional*, el cual designa la síntesis de aquellos modos de comprensión del ambiente y de uno mismo. La característica principal de ese estilo es la preocupación por algunas emociones en específico y la creación de técnicas para aprehenderlas (desde científicas hasta rituales). Para Illouz: “se establece un estilo emocional cuando se formula una nueva “imaginación interpersonal”, esto es, un nuevo modo de pensar la relación del yo con otros, imaginando sus potencialidades e implementándolas en la práctica”.²²

Ahora bien, lo que nos interesa mostrar es cómo en tales narrativas terapéuticas el modo de pensar la relación del yo con otros es individualista (o inclusive inmunitario). Lejos de funcionar a partir de la necesaria inclusión en el circuito de la circulación social son capaces de conducir a una erosión en las relaciones con los otros. Pensemos lo anterior a partir de un ejemplo tomado del ámbito de la autoayuda.

Mujeres que aman demasiado es el título de un libro que ha vendido millones de ejemplares. Escrito por la terapeuta Robin Norwood, fue número uno en la lista del New York Times Best Seller con más de tres millones de copias vendidas el año de su publicación. El prólogo del libro inicia con lo siguiente:

Cuando estar enamorada significa sufrir, estamos amando demasiado. Cuando la mayoría de nuestras conversaciones con amigas íntimas son acerca de él, (...) y cuando casi todas nuestras frases comienzan con "él...", estamos amando demasiado.²³

Para Norwood,²⁴ en estos casos, el deseo de amar y el ansia de amor se vuelven una adicción. El texto sigue el hilo de la famosa palabra codependencia que se volvió, desde los ochenta, un tema central en los textos de autoayuda y que es el ejemplo perfecto del modo en que las narrativas terapéuticas se han hecho escuchar en el grueso de la población.

Se trata de la oferta que ha creado buena parte de la demanda de psicoterapia. ¿Y en qué consisten ambas, oferta y demanda? Las palabras iniciales con las cuales Norwood busca enganchar al lector lo ilustran muy bien:

²² *Ibíd.* p. 28.

²³ Norwood, R. (1986). *Mujeres que aman demasiado*. En: <https://www.colomos.ceti.mx/documentos/goe/mujeresQueAmanDemasiado.pdf>. p. 5.

²⁴ *Ibíd.*

Si elige iniciar el proceso de recuperación (recuperarse de amar demasiado) dejará de ser una mujer que ama a alguien con una intensidad tal que resulta dolorosa para empezar a ser una mujer que se ama lo suficiente a sí misma para evitar el dolor.²⁵

La explicación del problema, por lo tanto, se centra en una simple descripción de lo que estaría mal en el sí mismo. ¿Qué tengo? Y ¿Qué hago mal? se subrayan como las preguntas centrales pues el paciente muestra una conciencia del problema y por tanto se hace responsable por haberlo ocasionado. Pero, sobre todo, son esas preguntas a las que obedece el intento de esclarecimiento. Veamos de qué manera.

En una familia que niega la realidad, dice Norwood, la persona afectada empieza a negarla también, generándose un deterioro que le hará incapaz de distinguir cuando alguien no le conviene. El problema se plantea como sigue: “no confiamos en nuestros sentimientos, ni los usamos para guiarnos”.²⁶ Por si fuera poco, se enlista una serie de características típicas de las mujeres que aman demasiado:

Usted proviene de un hogar disfuncional que no satisfizo sus necesidades emocionales (...) Usted trata de compensar indirectamente esa necesidad insatisfecha proporcionando afecto (...) La aterra que la abandonen (...) (está) Acostumbrada a la falta de amor (...) Su amor propio es críticamente bajo (...) Usted no cree merecer la felicidad (...) tiene tendencia a episodios depresivos.²⁷

Bajo la apariencia de poner en relación una problemática personal con una historia familiar, en realidad el problema se arraiga en el individuo. Esta perspectiva es incapaz de desprenderse de tal categoría y le da al sufrimiento una consistencia ontológica, es decir, se le ubica como parte del ser de la persona pues se trata de sus carencias, su incapacidad emocional, su falta de amor propio, es decir, su ser, su identidad, su yo. Lo reiterativo del pronombre es a propósito. Tales discursos no pueden ver más allá del sentido común que identifica al individuo con una historia y, dentro de ella, la de sus padecimientos.

La dirección que toma la terapéutica por supuesto va en el mismo sentido. Al respecto de la paciente a la que llama Celeste, Norwood recomienda: “debe desarrollar una relación consigo misma antes de poder relacionarse en forma sana con un hombre”.²⁸ Se querría colocar a la paciente en un lugar de inmunidad desde el cual gane en estabilidad, en amor propio y en confianza. En forma lapidaria se le

²⁵ *Ibidem.* p. 6.

²⁶ *Ibidem.* p. 15.

²⁷ *Ibidem.* p. 17.

²⁸ *Ibidem.* p. 131

ordena aislarse: “hasta que aprenda a quererse y a confiar en sí misma, no podrá experimentar el hecho de querer a un hombre”.²⁹

El caso anterior es sólo ilustrativo de toda la serie de discursos analizados por la ya mencionada Eva Illouz. En el texto *Happycracia, cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* realiza, junto con Edgar Cabanas, un análisis de la relación que la llamada psicología positiva ha establecido entre la individualidad y la consecución de la felicidad.³⁰

El argumento parte de la transformación de la concepción de la felicidad en nuestras sociedades actuales, fundamentalmente, bajo la influencia del neoliberalismo y la infiltración de sus presupuestos morales en la psicología. Para los autores mencionados, el neoliberalismo no es solamente una teoría política para las prácticas económicas, la fase del capitalismo a la que da lugar tiene múltiples repercusiones sociales, culturales y subjetivas entre las cuales destacan “la consolidación de un *ethos* terapéutico que coloca la salud emocional y la necesidad de realización personal en el centro del progreso social y de las intervenciones institucionales”.³¹ Lo anterior bajo un presupuesto antropológico individualista donde cada uno es el arquitecto de su propio destino.

Las reservas de Illouz y Cabanas³² hacia una concepción de la felicidad como necesidad preeminente se fundan en preocupaciones epistemológicas, en la medida en que parecen existir fuertes cuestionamientos respecto al estatuto científico de la psicología de la felicidad; por otra parte su preocupación surge desde un punto de vista sociológico, bajo la pregunta de cuáles son los intereses económicos y políticos que subyacen a una noción de felicidad que enaltece al individualismo sobre cualquier colectivismo; en cuanto a lo fenomenológico, estos autores ponen al descubierto los resultados paradójicos de una psicología positiva que hace de la felicidad una meta insaciable; y finalmente, respecto a lo moral, señalan la aparición de un callejón sin salida en el cual sufrir o estar bien se presentan como opciones personales.

Si bien el rastro de estos discursos puede seguirse en una larga cronología, Illouz y Cabanas³³ sitúan un punto de inflexión importante con el surgimiento de la ya mencionada psicología positiva, de la mano de la publicación, en el año 2000, del *Manifiesto introductorio a una psicología positiva* publicado por el entonces presidente de la *American Psychological Association*, Martin Seligman, bajo la consigna de crear una *ciencia de la felicidad*.

Más que el valor del análisis acerca de la noción de felicidad en ese contexto, nos interesa subrayar el argumento de estos autores respecto a que en el centro de ella está colocado el individualismo. En la búsqueda de la felicidad, propugnada por los discursos a los que venimos haciendo referencia,

²⁹ Ídem.

³⁰ Cabanas, E., Illouz, E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Epub: Paidós.

³¹ *Ibidem*. p. 54.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

subyace una legitimación y un constante reavivamiento del mismo. Felicidad e individualismo se vuelven interdependientes.

Por momentos, los resultados de esa mezcla llegan a ser pasmosos como ocurre con las palabras de Seligman, citadas por Cabanas e Illouz:

Si la felicidad es algo bueno, es porque es sinónimo de crecimiento y satisfacción personal. Seligman, por ejemplo, afirma que todo placer o significado que se derive de la aplicación de nuestras propias virtudes y fortalezas debería llamarse felicidad, no importa si hablamos de “un sadomasoquista que fantasee con asesinatos en serie y obtenga de ello placer (...), de un sicario que disfrute de sus fechorías y matanzas (...), o de un terrorista que, atraído por Al Qaeda, secuestre un avión y lo estelle contra las Torres Gemelas”. Así mientras Seligman dice «condenar personalmente tales actos», añade que solo puede hacerlo sobre «una base totalmente independiente de la teoría científica (la psicología positiva)». Según él, esta ciencia es descriptiva, como cualquier otra, y por lo tanto neutra desde el punto de vista moral.³⁴

En cuanto a los resultados prescriptivos frente al sufrimiento y frente al malestar subjetivo, la postura de la felicidad individualista lleva a considerar no sólo la responsabilidad personal como un elemento vital para reponerse de las adversidades, sino que también justifica y alienta a retirarse al mundo interior. La solución sigue generando desconfianza a Illouz y Cabanas en tanto se trata de una solución que, frente a la crisis económica y estructural que vivimos desde hace varios años, genera respuestas capaces de desarticular la movilización social.³⁵

Se trata de la misma lógica ya señalada por Ian Parker y es que, por supuesto, Illouz y Cabanas siguen el curso de un tema analizado ampliamente desde mediados del siglo XX. Pensemos en el argumento de Gilles Lipovetsky,³⁶ acerca de lo que denomina la segunda revolución individualista, dirigido a señalar una transformación cultural dada en las sociedades capitalistas avanzadas a partir de la complicidad entre individualización y psicologización.

Estamos ante una problemática muy presente en las últimas décadas, no obstante, esa presencia no le hace un tema aún asimilado, quizá de manera similar a lo que ocurre con las voces que alertan sobre el calentamiento global. Y es que parece crearse un punto ciego cuando al señalar al *Yo* como fuente de la subjetividad, tal instancia de desconocimiento se vuelve, a decir de Lipovetsky, ombligo del mundo:

³⁴ *Ibíd.* p. 57

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Lipovetsky, G. (2020). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

Al canalizar las pasiones sobre el Yo, promovido así al rango de ombligo del mundo, la terapia *psi*, por más que esté teñida de corporeidad y de filosofía oriental, genera una figura inédita de Narciso, identificado de una vez por todas con el *homo psicologicus*. Narciso obsesionado por él mismo no sueña, no está afectado de narcosis, *trabaja* asiduamente para la liberación del Yo, para su gran destino de autonomía de independencia: renunciar al amor, «*to love myself enough so that I do not need another to make me happy*» ese es el nuevo programa revolucionario de J. Rubi.³⁷

Es ya evidente como las narrativas terapéuticas basadas en las premisas anteriores se alejan diametralmente de un abordaje que parte de la alienación fundamental que implica lo inconsciente. Para establecer una comparación, podemos tomar como punto de partida la noción de historicidad que aparece presente en ellas y cómo difiere de cierta noción presente en los desarrollos teóricos de Jacques Lacan.

Si bien el sufrimiento de una persona tiene coordenadas históricas, en el caso de la propuesta de Lacan y a diferencia de las narrativas que venimos analizando, no es la historia de un yo o de una identidad que se despliega, se trata de la historia que hace presente un saber no sabido; aquel que un psicoanálisis hace reconocer:

... lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia; es decir, que lo ayudamos a perfeccionar la historización actual de los hechos que determinaron ya en su existencia cierto número de “vuelcos” históricos. Pero si han tenido ese papel ha sido ya en cuanto hechos de historia, es decir, en cuanto reconocidos en cierto sentido o censurados en cierto orden.³⁸

Esta historización no puede ser individual pues tendría que darse en la “continuidad intersubjetiva del discurso”.³⁹ Para lo anterior, en este momento, Lacan hablará de un inconsciente transindividual, aspecto que tomará una forma más clara con el concepto de inmisión de otredad, el cual termina por dar el golpe de gracia al individuo.⁴⁰

Lacan elabora una noción de sujeto que está inundada de otredad, incluso fundada en ella. Desde un texto como *La Familia* ya afirma que ésta última “instaura una continuidad psíquica entre las

³⁷ *Ibidem*. p. 54.

³⁸ Lacan, J. (2009). *Escritos. I*. México: Siglo XXI. p. 253.

³⁹ *Ibidem*. p. 250.

⁴⁰ Lacan, J. (1966). *Acerca de la estructura como mixtura de una otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto*. En: <http://www.acheronta.org/lacan/baltimore.htm>

generaciones cuya causalidad es de orden mental”.⁴¹ Esta continuidad psíquica no es solamente identificación o repetición de esquemas conductuales de un individuo que se ve influenciado por sus semejantes.

A medida que Lacan construye una definición del inconsciente como discurso del Otro el planteamiento muestra una particularidad notable para pensar la experiencia humana. En *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo* realiza desarrollos en torno al tipo de sujeto que habría que concebir “una vez reconocida en el inconsciente la estructura del lenguaje”.⁴²

En lo lingüístico se ubica un punto de partida metodológico en la medida en que el pronombre *Yo* solamente puede designar algo en el momento de ser enunciado y, aun así, ese designar no implica significar. De lo anterior se desprende, en primer lugar, la imposibilidad de responder desde el *Yo* a la pregunta por ¿quién habla? cuando nos colocamos en el ámbito del sujeto del inconsciente y, en segundo lugar, el efecto de escisión sufrido por la “subordinación al significante”.

Retomando la revisión que hacíamos, la pregunta que seguiría es la de qué tipo de efectos tiene una terapéutica la cual, al contrario de lo mencionado anteriormente, tiene como principio la no división. Si pensamos que de los objetivos surgiría un resultado directo, hablaríamos de individuos que se bastan a sí mismos, cuya primera relación de amor es consigo mismos y que asumen como máxima, tal como Norwood⁴³ lo plantea, que es en nuestro interior donde podemos encontrar la felicidad, el amor y el bienestar.

Esto no quiere decir que los otros quedan completamente borrados. Norwood considera que una señal de recuperación es recurrir a los otros luego de abandonar la idea de que uno puede resolver el problema solo. Si su texto no fuera de autoayuda consideraríamos de manera más amplia tal presencia del otro en sus recomendaciones; o, también, si el egoísmo que se considera necesario para ser mejor tuviera más complejidad que la simple sentencia: “su objetivo debe ser el logro de su propio y más alto yo”.⁴⁴

A lo que nos referimos es a que hay que leer en el contexto de su aparición al amor propio del cual hablan este tipo de textos. Sabemos que un significante no significa nada por sí mismo, en ese sentido, el amor propio del que habla Norwood no es sin duda el amor propio del que discuten los filósofos, tampoco su individualismo es el individualismo, por ejemplo, del romanticismo (aunque en este caso convendría rastrear las líneas comunicantes).

Nuestra lectura en contexto sería entonces la que surge a partir de esbozar en este trabajo una serie de relaciones: discursos como el de Norwood (textos de autoayuda que forman parte de lo que

⁴¹ Lacan, J. (2003). *La Familia*. Buenos Aires: Argonauta. p. 16.

⁴² Lacan, J. (2009). *Escritos. 2*. México: Siglo XXI. p. 761.

⁴³ Norwood, R. (1986). *Op. Cit.* p. 145.

⁴⁴ *Ibidem.* p. 202.

definimos como narrativa terapéutica) aparecen en una época determinada (caracterizada por lo que definimos como inmunidad) y tiene efectos determinados (individualismo).

En ese sentido, a decir de Illouz,⁴⁵ la cultura terapéutica actual ha convertido a la capacidad de salvaguardar el interés propio en sinónimo de salud mental. Por ello, la lectura que proponemos implica ir a contrapelo de un sentido común que considera obvia la necesidad de velar por el interés propio como punto esencial del bienestar y de una buena vida.

Y es que el problema principal parece ubicarse en que, en su consumo masificado, el amor propio y la autoestima han dejado de tener un contenido trascendente. Los argumentos aquí mostrados nos llevan a un sentido en el cual la definición de lo propio, usada en estos discursos, no rebasa en nada el sentido etimológico del término, es decir, lo propio como lo que está a favor de lo privado, lo que está despojado de los otros. O en palabras usadas por Roberto Esposito, lo inmunitario. El *homo psicologicus* localiza en sí mismo y en su vida interior la fuente de su perspectiva del mundo y, por lo tanto, también de lo que es y de cómo se siente.

Podrá notarse que estamos hablando de algo muy cercano a aquellas formas de locura que Lacan⁴⁶ retoma de Hegel: delirio de infatuación, alma bella, ley del corazón, tienen en común la aparición de una certeza que no ha sido puesta en relación. En Hegel hay una reciprocidad entre el individuo y lo social, sin embargo, señala las anteriores modalidades del individuo para describir momentos en los que ese lazo se corta.

Se refiere a casos en los que las singularidades se desprenden de la universalidad y buscan darse un fin propio a partir de la idea de que se bastan a sí mismas, teniendo como meta la felicidad y la satisfacción. Estas formas de individualismo son las siguientes:

1. La posición caracterizada por el deseo del goce inmediato. A ésta Hegel la va a llamar “Placer y Necesidad”.
2. La protesta del corazón contra el orden establecido, que Hegel denomina “Ley del Corazón” y “Delirio de Infatuación”. Es el tema en torno al cual girará la temática de la locura.
3. La virtud en revuelta contra el curso del mundo, llamada por Hegel “La virtud y el curso del mundo”.⁴⁷

En Lacan, esta doctrina gana en claridad por medio del concepto de ideal. Habría en estos modos de locura una petrificación del sujeto en un punto del ideal simbólico I(A). Lo particular de esta

⁴⁵ Illouz, E. (2012). *Why love hurts. A sociological explanation*. Cambridge: Polity Press.

⁴⁶ Lacan, J. (2009). *Escritos. I*. México: Siglo XXI.

⁴⁷ Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*. 2da ed. Buenos Aires: Letra Viva. p. 88.

identificación ideal es que “ha evitado el pasaje por el campo del Otro”. En este sentido, para Eidelsztein, Lacan hablará de la libertad como delirio en tanto implique pensar en la posibilidad de romper las ataduras al Otro.⁴⁸

Lo más curioso es que, cuando las narrativas terapéuticas de las que hemos hablado proponen la autonomía del individuo, lo que hemos podido observar es que apuntan a una libertad y a un bastarse a sí mismo que paradójicamente están ligados a los ideales más imperiosos de nuestra época. Bajo la apariencia de libertad se oferta adaptación social e identificación a un ideal.

Frente a lo anterior es que un psicoanálisis tiene la posibilidad de conservar su carácter subversivo pues en su resolución, apunta Eidelsztein, “la condición particular, sin someterse a lo general, debe, para llegar a existir, encontrar su lugar en el Otro”.⁴⁹ Es decir, sabemos que hay una condición particular del deseo en la que necesariamente algo queda reservado para quien lo realiza, sin embargo, eso no significa una desconexión respecto del Otro.

Es importante subrayar la mayúscula del término para recordar que no hablamos de un otro tridimensional o especular. La “topología esencial en la praxis psicoanalítica”,⁵⁰ que Lacan ilustra con la botella de Klein, permite entender por qué su propuesta va más allá no sólo del individualismo sino también de los personalismos que entretejen las identificaciones posibles en las que se cristaliza el yo.

Los problemas que surgen de una confusión en ese sentido se muestran, para Lacan, en el conocido objetivo de la rectificación del Ideal del yo, por la vía de la identificación con el analista, como propuesta para el fin de un análisis:

... el fin del análisis, está suspendido en una alternativa entre dos términos que comandan, que determinan, las identificaciones que son distintas, sin que se las pueda llamar opuestas, pues no son del mismo orden: el Ideal del yo, lugar de la función del trazo unario, de nuestra suspensión del sujeto en el campo del Otro, alrededor del cual, sin duda, se juega la suerte de las identificaciones del yo en su raíz imaginaria, pero también, por otra parte, el punto de regularización invisible, si ustedes quieren, pero pongo este invisible entre comillas pues si él no es visto en el espejo, su relación a lo visible está a retomar enteramente - el año pasado he dado los fundamentos de ello. Alrededor del a oculto en la referencia al Otro, alrededor del a, tanto y más que en el Ideal del yo, se jugarán las identificaciones del Sujeto. La cuestión está en saber si debemos considerar que el fin del análisis puede

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Ibíd.* p. 105.

⁵⁰ Lacan, J. (1964-1955). *Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Clase del 3 de febrero de 1965. En: <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/15%20Seminario%2012.pdf>.

contentarse con una sola de las dos dimensiones que determinan esos dos polos, a saber: culminar en la rectificación del Ideal del yo.⁵¹

En un fin de análisis que tiene como objetivo la identificación al analista alguien podría decir que el individuo sale de sí mismo, se pone en relación a ese otro que es su analista y eso le transforma. Pero cabe la pregunta de hasta qué punto eso es similar a la idea de la autoayuda mencionada más arriba, cuando considera una señal de “mejoría” el reconocer que no se puede solo con un problema y se pide ayuda. El proceso podría ser comparable al de unas bolas de billar que chocan unas con otras; pero lo que hay que observar ahí es que no por ello realizan una continuidad topológica.

Agreguemos un elemento más, de la mano de Lacan, para finalizar con la distinción que queremos establecer. Si el fin de un análisis concierne al deseo, o más específicamente para el caso de la neurosis, a la sustitución de la demanda por el deseo, podemos vislumbrar algunos elementos que le separan de las narrativas terapéuticas revisadas en este texto. Gabriela Mascheroni lo sintetiza en los términos siguientes:

Si consideramos que la falla en la neurosis es una falla vinculada con el deseo, no se trata entonces de la falta-en-ser causal, vinculada al significante $S(\mathcal{A})$, sino que el sujeto se hace portador de la falla del Otro (...) La cura analítica, entonces, estará representada por la fórmula del fantasma propuesta por Lacan como sostén del deseo: $(\mathcal{S}\diamond a)$, donde se reemplaza el \mathcal{A} del significado del Otro de la fórmula del síntoma $-s(\mathcal{A})-$ por el a -dado que ya no se tratará del sujeto en relación a la demanda del Otro, como en la posición neurótica. Esta salida propuesta, no es individualista. El rombo -que se lee “deseo de”- articula una forma particular de relación con el objeto donde el deseo es pensado como “deseo del Otro”. La fórmula del fantasma así devenida, precedida por el *objeto a* como causa, indicaría la cura.⁵²

La salida no es individualista pero tampoco es comunitarista en el sentido de identidades cristalizadas en función de rasgos compartidos. Si de la operación resulta el objeto a colocado en el lugar de causa del deseo en una continuidad ya no con el otro sino con el Otro, “podríamos decir que el deseo es el corte por el cual se revela una superficie como acósmica”.⁵³

⁵¹ Ídem.

⁵² Mascheroni, G. (2016). *Sobre la dirección de la cura*. En: *El Rey está desnudo. Revista para el psicoanálisis por venir*. Edición especial jornadas 2015. Año 9. No. 9. p. 50.

⁵³ Lacan, J. (1964-1955). Loc. Cit.

Además, siguiendo nuevamente a Mascheroni, “el objeto *a* rescata al sujeto de la identificación ideal que funciona como mandamiento y le asegura su existencia en otro lugar -el del deseo-, corriéndolo del efecto mortificante del significante”.⁵⁴ Si bien se trata de términos diferentes, aquí podemos señalar que las narrativas terapéuticas, en lugar de rescatar de la identificación al ideal, sumergen en él, producen locura y efectos mortificantes.

De ahí nuestro interés por referirnos, en el inicio de este texto, al concepto de inmunidad: la problemática de la proliferación de los llamados a la felicidad individual no es que nos vuelven egoístas, más bien diríamos que, insertos en un paradigma político en el cual se intenta clausurar el contacto con la otredad, los llamados a una autorrealización no hacen más que confirmar las tesis foucaultianas de los efectos del poder sobre los cuerpos.

Si lo anterior puede sostenerse, convendría revisar nuestras prácticas no sólo para evitar el camino de la inmunización, sino también para despejar las peculiaridades que hacen del psicoanálisis una terapéutica que se distingue de otras en aspectos tan radicales como el que mencionamos en estas líneas. Desde un psicoanálisis donde la inmixinión de otredad es una premisa fundamental es posible mantener eso que Foucault⁵⁵ llamó el honor político del psicoanálisis.

Cuando ese honor es mencionado por Foucault, se refiere a la opción divergente respecto a una socialización basada en la sangre. Si frente a la del fascismo, la de Freud es una posición diferente es porque en la estructura que designa con el nombre de complejo de Edipo encontramos un modelo no de sangre para el establecimiento de ciertas estructuras de parentesco sino más bien uno en el marco de la ley y el orden simbólico.⁵⁶

Por supuesto hoy en día la amenaza a ese honor se ha transformado, los frentes son distintos y si bien no consideramos al psicoanálisis como una opción para la militancia, lo cual es una lección aprendida desde Lacan,⁵⁷ sí nos parece fundamental conservar un honor político frente a la época. De acuerdo a lo planteado a lo largo de las líneas anteriores, podríamos sugerir que actualmente éste radica en seguir reconociendo la verdad descubierta por Freud, la de la “excentricidad radical de sí a sí mismo con la que se enfrenta el hombre”.⁵⁸ Para Lacan, el psicoanálisis se pierde en la oscuridad cuando desconoce aquella verdad y de esa manera desconoce “tanto el espíritu de Freud como la letra de su obra”.⁵⁹

Para terminar, querríamos decir que, en realidad, y a final de cuentas, el tema aquí tratado no es de un interés fundamentalmente político sino clínico. Consiste en estar advertidos de la postura necesaria

⁵⁴ Mascheroni, G. (2016). Op. Cit. p. 50.

⁵⁵ Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

⁵⁶ Cabe destacar que, a decir de Alfredo Eidelsztein, ese honor correspondería solamente a Lacan. Ver: Eidelsztein, A. (2019). El honor político del psicoanálisis. En: *El rey está desnudo. Revista del psicoanálisis por venir*. Año 12 No. 15.

⁵⁷ Lacan, J. (2007). *El seminario: libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

⁵⁸ Lacan, J. (2009). *Escritos. 2*. México: Siglo XXI. p. 490.

⁵⁹ Ídem.

para evitar que regresen “a bañarse en el psicoanálisis las categorías de una psicología que revigoriza con ello sus bajos empleos de explotación social”.⁶⁰

Del sostenimiento de aquel espíritu, mencionado por Lacan, dependen direcciones de la cura que no caigan en una repetición de intenciones las cuales, adornadas de conceptos freudianos o lacanianos, en realidad pueden seguir sosteniendo una ideología psicológica que muy bien nos adapta y, como lo analiza Han,⁶¹ nos distrae de la dominación que se cierne sobre nosotros mediante la invitación a la introspección y la ubicación del malestar en el individuo. Así pues, este nuevo honor pasa por reconocer la postura diametralmente opuesta del psicoanálisis respecto al individualismo y sus consecuencias.

⁶⁰ *Ibíd.* p. 760.

⁶¹ Han, B-C. (2021). *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder.

BIBLIOGRAFÍA

1. Cabanas, E., Illouz, E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Epub: Paidós.
2. Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*. 2da ed. Buenos Aires: Letra Viva.
3. Eidelsztein, A. (2019). El honor político del psicoanálisis. En: *El rey está desnudo*. Revista del psicoanálisis por venir. Año 12 No. 15.
4. Esposito, R. (2005). *Immunitas: Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
5. Esposito, R. (2006). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
6. Esposito, R. (2007). *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
7. Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
8. Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós.
9. Han, B-C. (2021). *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder.
10. Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna: Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Madrid, Katz.
11. Illouz, E. (2012). *Why love hurts. A sociological explanation*. Cambridge: Polity Press.
12. Lacan, J. (1964-1955). Seminario 12. Problemas cruciales de psicoanálisis. Clase del 3 de febrero de 1965. En: <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/15%20Seminario%2012.pdf>.
13. Lacan, J. (1966). *Acerca de la estructura como mixtura de una otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto*. Versión electrónica. Disponible en: <http://www.acheronta.org/lacan/baltimore.htm>
14. Lacan, J. (2003). *La Familia*. Buenos Aires: Argonauta.
15. Lacan, J. (2007). *El seminario: libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
16. Lacan, J. (2009). *Escritos. I*. México: Siglo XXI.
17. Lacan, J. (2009). *Escritos. 2*. México: Siglo XXI.
18. Lipovetsky, G. (2020). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
19. Mascheroni, G. (2016). Sobre la dirección de la cura. En: *El Rey está desnudo. Revista para el psicoanálisis por venir*. Edición especial jornadas 2015. Año 9. No. 9. p. 50.
20. Norwood, R. (1986). *Mujeres que aman demasiado*. En: <https://www.colomos.ceti.mx/documentos/goe/mujeresQueAmanDemasiado.pdf>
21. Parker, I. (2010). *La psicología como ideología. Contra la disciplina*. Madrid: Catarata.

MANUEL SOL RODRÍGUEZ

Ejerce el psicoanálisis en la ciudad de Jalapa, Veracruz, México.

Miembro de ApoLa Sociedad Psicoanalítica

E-mail: solmanuel@hotmail.com