

LA EXPERIENCIA SUBJETIVA DEL TIEMPO Y EL GOCE EN UN SUJETO QUE
CONSUME UNA SUSTANCIA TOXICA.

Proyecto de grado para optar por el título de Psicólogo

ALEJANDRO RIASCOS GUERRERO

UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PSICOLOGIA
SAN JUAN DE PASTO

2010

LA EXPERIENCIA SUBJETIVA DEL TIEMPO Y EL GOCE EN UN SUJETO QUE
CONSUME UNA SUSTANCIA TOXICA.

ALEJANDRO RIASCOS GUERRERO

Asesor:

Ps. IVAN DARIO TEJADA CORDOBA

UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PSICOLOGIA
SAN JUAN DE PASTO

2010

NOTA DE RESPONSABILIDAD

“Las ideas y conclusiones aportadas en el trabajo de grado, son responsabilidad del autor”

Artículo 1 del acuerdo N° 324 de octubre 11 de 1966, emanado del Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

Nota de aceptación

Presidente de Tesis

Jurado A

Jurado B

San Juan de Pasto, Mayo de 2010

TABLA DE CONTENIDO

ABSTRACT	
INTRODUCCIÓN	1
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	3
TEMA	8
TITULO	8
FORMULACIÓN DEL PROBLEMA	8
Sistematización Del Problema	8
JUSTIFICACION	9
OBJETIVOS	12
Objetivo general	12
Objetivos específicos	12
MARCO LEGAL	13
MARCO TEORICO	13
Toxicomanía: Acercamiento a su Concepción Desde el Psicoanálisis	13
Sobre la Operación del Farmakon	16
Algo más respecto al Miembro Fantasma	19
El dolor en el sujeto	22
Cancelación Toxica del Dolor	23
Narcisismo y Toxicomanía	25
Sobre el Narcisismo	25
El Repliegue Narcisista en la Toxicomanía	27
Tóxico y Objeto Droga	31
Respecto al Goce y la Toxicomanía	34
Sobre el Goce	34
Subversión de la Ley: la Toxicomanía el Goce Cínico	42
Cuerpo y Toxicomanía	45
El Cuerpo: de Freud a Lacan	45
Cuerpo imaginario	47

Cuerpo Simbólico	47
Cuerpo Real	48
Cuerpo: Sustancia Gozante	50
Del Cuerpo Engendrado por la Operación del Farmakon	53
El Principio de Reversibilidad	54
Reversibilidad entre lo psíquico y lo orgánico	54
Reversibilidad entre un afuera y adentro	54
Reversibilidad relativa a una forma de desaparición del sujeto	55
Toxicomanía como Suplencia	56
Toxicomanía como suplemento	57
Tiempo: Cronológico y la Experiencia del Sujeto	58
Tiempo en Psicoanálisis: El Inconsciente No Conoce Tiempo	61
El Tiempo en Freud	63
Tiempo y Transferencia	66
El Tiempo en Lacan	68
El Instante de la Mirada	69
El Tiempo Para Comprender	69
El Momento Para Concluir	69
Tiempo Como un Efecto de la Estructura Significante	70
Respecto a la Experiencia	74
El concepto de experiencia en Kant	76
La experiencia como conocimiento	76
El concepto de experiencia en Hegel	79
La Fenomenología como ciencia de la experiencia	80
La experiencia en psicoanálisis	81
MARCO CONCEPTUAL	84
Actos Fallidos	84
Acting Out	84
Babilón	85
Castración	85
Deseo	85
Discurso	85

Falo	86
Fantasía	86
Fantasma	86
Goce	86
Inconsciente	86
Itazion	87
Libido	87
Movimiento Rastafari	87
Narcisismo	87
Objeto	88
Pulsión	88
Síntoma	89
Sujeto	89
Tres Registros Real Simbólico Imaginario	90
Real	90
Simbólico	91
Imaginario	91
Zion	92
METODOLOGIA	93
Perspectiva Epistemológica: Crítico Social	93
Paradigma Metodológico: Cualitativo	93
Tipo de Estudio o de Investigación	94
Técnica: Análisis de Discurso	95
Participantes	96
Instrumentos	96
Plan de análisis de los datos	96
ANALISIS DE RESULTADOS	98
Toxicomanía: Paraíso artificial	98
Categoría 1: Experiencia: el goce del tóxico.	100
El superyó es el imperativo del goce	100
Hijo de “La” tierra sin apellido paterno	105

Goce sin palabras: sin ley	107
Del paraíso perdido a su restitución	110
Los frutos de la madre tierra como objetos de goce	114
Categoría 2: El tóxico y su incidencia en la representación subjetiva del cuerpo.	121
La in-corpora-zión de la energía de la (madre) tierra	121
Borrar los planos de la piel y el cuerpo: la madre vehículo	129
Otto y la planta: una jugada toxica	133
Sobre una insomne elección	138
Categoría 3: La noción del tiempo y la experiencia con el tóxico.	141
Un tiempo sin tiempo: la planta maestra	141
Experiencia con la Planta: la temporalidad hecha humo	146
La huida de las “esclavizantes” cadenas del tiempo	151
Categoría 4: Repliegue narcisista: una experiencia a-temporal.	158
Otto: entre Babilón y Zión (la necesidad de la independencia)	158
Otto la hierba y el ideal del Con-(S)-humo	164
Otto y la relación con la planta como Formación Narcisista	169
La Planta como Suplemento	172
DISCUSIÓN	175
CONCLUSIONES	189
BIBLIOGRAFÍA	195
ANEXOS	

TABLA DE FIGURAS

Figura 1 Rolando Andrés 2008	121
Figura 2 Rolando Andrés 2008	129
Figura 3 Rolando Andrés 2008	133
Figura 4 Rolando Andrés 2008	138
Figura 5 Rolando Andrés 2008	163

RESUMEN

El trabajo busca a través de la Investigación con Psicoanálisis hacer suyo como un campo de operaciones que no es otro que el campo de la experiencia del goce y el tiempo en el consumo de una sustancia toxica, por medio del análisis de discurso de un sujeto quien a accedido, a relatar su relación con el toxico. Siendo así, los dichos del sujeto la materia prima en la que se sostienen estos hallazgos, los cuales permiten dar cuenta de un sujeto que se ha convencido a sí mismo, de la existencia de un paraíso que se creía perdido, formulándose así mismo, en el consumo como el poseedor de una verdad propia e irrefutable extraída del humo de la planta de marihuana. La experiencia del tiempo y el goce aquí abordados solo se enmarcan en una de miles de posibilidades de la relación que establece cada sujeto llamado toxicómano con el tóxico y se espera que se dé un doble fin: avanzar, en el recorrido teórico por distintas sendas que den cuenta desde el psicoanálisis de esta patología del acto, pero sobre todo, causar deseos de seguir con ello, y por tanto, encontrar caminos comunes de encuentro donde lo importante sea indudablemente el sujeto en tanto efecto de la palabra.

Palabras Clave:

Consumo, Experiencia Subjetiva, Goce, Tiempo, Toxicomanía, Psicoanálisis.

ABSTRACT

The work looks for through the Investigation with Psychoanalysis to make his as a field of operations that is not another that the field of the experience of the enjoyment and the time in the consumption of a toxic substance, by means of the analysis of speech of a fellow who had consented, to relate its relationship with the toxic. Being this way, the fellow's statements the matter prevails in the one that these discoveries are sustained, which allow to give bill of a fellow that has been convinced itself, of the existence of a paradise that felt lost, being formulated likewise, in the consumption like the possessor of an extracted own and irrefutable truth of the smoke of the plant of marijuana. The experience of the time and the enjoyment here approached alone they are framed in one of thousands of possibilities of the relationship that each junkie called fellow settles down with the toxic and it is expected that a double end is given: to advance, in the theoretical journey for different paths that give bill from the psychoanalysis of this pathology of the act, but mainly, to cause desires to continue with it, and therefore, to find roads common of encounter where the important thing is undoubtedly the fellow as long as effect of the word.

Words Key:

Consumption, Subjective Experience, Enjoy, Time, Toxicomania, Psychoanalysis.

INTRODUCCION

El estudio de la subjetividad a partir de los conceptos psicoanalíticos en el mundo moderno supone enfrentarse a la aparición de nuevos síntomas. Su novedad está condicionada por la producción de sujetos homogéneos moldeados por las modalidades del discurso del capital.

La sociedad de consumo que relega el uso de la palabra como mediadora en las relaciones del sujeto con el otro, establece e impone relaciones alienantes inéditas al ubicar los objetos del mercado como centro único de las relaciones sociales y de la subjetividad y catapultando el acceso a un goce desmedido dentro de los circuitos de producción y consumo de los objetos.

La toxicomanía entendida como un dispositivo en el que el sujeto se aliena en las propiedades tóxicas del objeto, a tal punto, de segregar al otro, de replegarse en un mundo que no conoce de tiempo, pero sí de un goce profundo y mortífero, que le permite sentirse todo con el tóxico, uno con el objeto; se presenta como un síntoma contemporáneo de nuestra sociedad.

De esta manera, en el marco de una sociedad alienante, que ubica al sujeto frente a frente con objetos que alcanzan la categoría de fetiche, la imagen del toxicómano emerge como una *enfermedad* para la sociedad, que en su silencioso goce propone un reto para el Psicoanálisis, ya que aparentemente su lógica suprime las palabras del sujeto. El *farmakon*, en su calidad de remedio y veneno (Derrida, citado por Le Poulichet, 1987), viene a renegar de aquello que de lo simbólico determina al ser hablante, y le propone una protección narcisista incesante donde no se da cabida a la diferencia y a la falta, donde la satisfacción alucinatoria proporciona una tranquilizante cancelación del dolor psíquico.

En ésta época en la que los discursos médico, jurídico, religioso y social proponen tratamientos y explicaciones que excluyen y enmudecen al sujeto del inconsciente, el estudio de éste fenómeno desde la perspectiva psicoanalítica resulta además de necesario, un compromiso ético.

El interés de este trabajo se centra entonces, en generar una propuesta que desde la investigación con psicoanálisis aporte de alguna manera al avance y entendimiento de este síntoma sin palabras. Sin constituirse en un ejercicio de carácter clínico, esta investigación

se elabora como una propuesta investigativa con psicoanálisis que sin dejar de lado la rigurosidad y elementos metodológicos que toda praxis de investigación suponen, busca analizar los dichos que un sujeto emite respecto a la experiencia del goce y del tiempo bajo los efectos de una sustancia tóxica.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La toxicomanía ha sido abordada desde diferentes disciplinas: medicina, psiquiatría, psicología, como un fenómeno prevenible, reduciendo el fenómeno toxicómano solamente al consumo excesivo de drogas legales o ilegales que adormecen o activan el organismo del individuo e impiden su correcto funcionamiento en la sociedad. Para ciertas corrientes de estas disciplinas el objetivo fundamental de su tratamiento, es disminuir los niveles de consumo y aumentar la capacidad de la persona para tener conciencia de la enfermedad, que le llevará a discriminar los estímulos internos y externos, percibir objetivamente la realidad, prevenir riesgos, anticipar consecuencias, aceptar normas y límites, pensar antes de actuar, poseer mayor tolerancia a la frustración, relacionarse sin que medie la droga. Todo lo anterior, en el marco de las denominadas políticas de promoción de la salud y prevención de la enfermedad.

La OMS (1957, citado por Vera Ocampo, 1988) define a la toxicomanía de la siguiente forma: Estado de intoxicación periódica o crónica generado por el consumo reiterado de droga (natural o sintética), además se dice que dicho fenómeno se caracteriza por:

1. Un deseo invencible o necesidad de seguir consumiendo droga y de procurársela por todos los medios.
2. La tendencia a aumentar las dosis.
3. Una dependencia de orden psíquico y generalmente físico en cuanto a los efectos de la droga.
4. Efectos nocivos para el individuo y la sociedad.

Esta perspectiva fundamenta aquello que el discurso médico, jurídico y social enuncia respecto a la toxicomanía; la dimensión subjetiva que la toxicomanía implica, entonces no es abordada desde una perspectiva ética en la cual se tenga en cuenta la palabra y la experiencia del sujeto, a saber del consumo de una sustancia tóxica, de tal forma que se des-subjetiva el síntoma y se eclipsa la función del tóxico como objeto de goce.

Diríamos también, que a partir de dicha perspectiva es el sujeto quien opta por incluirse e identificarse con la categoría que lo denomina como *Adicto*, y de la cual se sirve como su carta de presentación ante el Otro, para así dar cuenta de su existencia,

presentándose con el nombre sintomático, con el rotulo social con el que el Gran Otro designa el malestar en la cultura. De ésta manera el sujeto se aparta de la marca de su propio nombre, de las huellas del deseo y don de la vida de los otros primordiales, para remitirse a la designación anónima de su goce.

Siendo así el resultado no únicamente del síntoma constitutivo del sujeto, sino también la marca del goce absorbente del mercado y su empuje pulsional de muerte.

De este modo, al trasladar el fenómeno de las toxicomanías al campo del Psicoanálisis, se pretende estudiar y analizar la cuestión fundamental del goce implícito en el consumo, y como el sujeto se deja absorber de manera que el tóxico se convierte en su único referente de goce y satisfacción, aislándose total y peligrosamente de la posibilidad de hacer lazo social.

El filósofo italiano, Giorgio Agamben (citado por Fleisher 2000), caracteriza las sociedades actuales desde el punto de vista de la transformación del valor de la experiencia como otorgante de autoridad, propio de las sociedades tradicionales, ubicando el consumo del tóxico, tal como se presenta desde el siglo XIX, en la línea de la pérdida de la posibilidad de hacer experiencias, en el marco de las relaciones sociales. Sin embargo, esta imposibilidad de la experiencia que hace cortocircuito en el lazo social, convoca a preguntarse por la experiencia en su relación con la responsabilidad subjetiva ante el encuentro con el objeto “tóxico”, y además a tener en cuenta otro tipo de experiencia propia del sujeto: la experiencia “inefable” del goce.

La toxicomanía es el intento radical de rechazar toda experiencia con el otro (Jean, 2000). La apertura de la vía de la experiencia de consumo para el psicoanálisis, es en sí misma condición de acceso a la responsabilidad subjetiva.

Se diferencia la experiencia como transmisible que se da en el tratamiento psicoanalítico de la experiencia como goce, ligado a la pulsión de muerte, como muda, en la toxicomanía. El goce de la carne, que se inscribe en el registro de lo real es intransmisible, más no la concepción que el toxicómano construye de las dimensiones del tiempo y el goce implícitos en su acto.

El toxicómano se aleja del deseo, y este deja de circular del sujeto hacia el otro, debido a que en estas manifestaciones se da un retraimiento narcisista, en el cual el sujeto

se limita única y exclusivamente al goce autista y su relación con un objeto inanimado que implica solamente la relación consigo mismo, y que viene a suplir la demanda respecto al otro. Podría decirse entonces, que hay una metamorfosis del deseo, o en palabras de Le Poulichet se produce una narcosis del deseo, el deseo se adormece y da paso a un goce aplastante, desmedido, irremplazable que es proporcionado por el tóxico. Esta modalidad de goce que es subsidiaria de la pulsión de muerte, aleja al toxicómano del deseo, logrando concluir que entre mayor sea el goce, menor será el deseo del sujeto. La repetición compulsiva de un acto de goce inmediato anestesia el deseo, lo aniquila progresivamente. En este caso, goce y deseo resultan antagónicos la ganancia de uno implica la pérdida del otro. En este sentido, el tóxico produce una afánesis, en el sentido planteado por Lacan (1964), quien habla de ella como algo peor que la castración, la extinción del deseo, por la ilusión del sujeto de haber encontrado su objeto, lo que detiene su búsqueda, búsqueda que se inscribe en la lógica del deseo.

La cocaína llena de energía, la heroína apacigua como un orgasmo, el opio produce una perezosa voluptuosidad, pero todas se convierten en “la necesidad absoluta hecha monstruo” (Fleischer, 2000). Se convierte el deseo en necesidad del producto. Los toxicómanos conocen lo insaciable de su apetito, y las alteraciones de la percepción del tiempo que ello conlleva. Se sabe que el consumo de diferentes agentes psicotrópicos alteran temporalmente la percepción, el estado de ánimo, el estado de conciencia y el comportamiento. Dando a entender entonces que otro aspecto relevante del fenómeno de la toxicomanía, visto desde el psicoanálisis, es la distorsión de la experiencia del tiempo para cada sujeto toxicómano. Por lo tanto, vale la pena preguntarse por la distorsión de dicha dimensión temporal en el marco de un dispositivo de toxicomanía y por sus implicaciones a nivel subjetivo.

La experiencia del tiempo en la toxicomanía, no únicamente se reduce a la relación entre el sujeto y el paso lineal del tiempo durante el efecto del tóxico. Si bien es posible afirmar que existen parámetros culturalmente aceptados del uso que los sujetos hacen del tiempo, es decir que ciertos momentos del día de un sujeto están determinados culturalmente para realizar sus actividades cotidianas, podría decirse que el toxicómano

propina una “bofetada” a dicho orden cultural del tiempo, pues él se mueve en una linealidad del tiempo marcada por el tóxico y alimentada por el goce.

Diríamos entonces que el sujeto toxicómano, escapa de la relación con el otro, y pasa a ser “todo” con el tóxico, lo que le permite suplir la falta en ser y detener o acelerar su temporalidad, de acuerdo al goce. Este desajuste temporal, tiene como fondo, un imaginario a través del cual existe una percepción compartida, un ajuste entre el tiempo subjetivo y el tiempo del Otro (o el tiempo social, de la cultura), que hace referencia, a la ilusión de un mismo tiempo, un tiempo homogéneo, compacto que compartimos todos. Se trata de una consistencia que el yo construye sobre el tiempo y que no deja de tener consecuencias en la vida de las personas. En el toxicómano entonces el cortocircuito que se da a nivel del lazo social, podríamos decir que no únicamente se produce en el corte de la palabra, sino también en la separación, total o parcial de ese imaginario de tiempo cultural que nos proporciona el Gran Otro. Entonces siempre existe una inadecuación entre el tiempo subjetivo del toxicómano y el tiempo tal cual es percibido por los sujetos y el tiempo Otro, aquel que, por ejemplo, pautan los avances tecnológicos, los tiempos políticos, las guerras, las economías, inclusive el tiempo cronológico (concebido también como creación humana).

Lacan (1975) dirá que la droga separa al niño de su pequeño pene, haciendo alusión a que en la toxicomanía no hay goce fálico, goce que significa alguna ligadura a la palabra. El goce en la toxicomanía sería un goce artificial, su temporalidad es infinita en el acto. La droga sería así la proveedora de lo que la literatura ha dado en llamar: “los paraísos artificiales”, las narcosis del deseo (Le Poulichet 1987), lugares en donde el tiempo es una porción que se estira al punto de adquirir una maleabilidad que juega en torno a los efectos del tóxico en el sujeto, quien habita en su propio y único tiempo sin realidad, alejado de la falta, vaciado de deseo.

La investigación con psicoanálisis adquiere un lugar privilegiado, porque guardando la tarea a emprender una íntima vinculación con su método, aporta además la posibilidad de concebir la toxicomanía no como un observable fáctico, sino como una forma de captura del objeto en el entramado subjetivo.

De esta forma el fenómeno de las toxicomanías se inscribe en el campo de la investigación con psicoanálisis como una nueva manifestación sintomática enmarcada en la pretensión capitalista de una globalización homogénea del goce.

Por lo tanto, la toxicomanía debe ser pensada como una acción, como un acto que hace cortocircuito con la palabra -siempre dirigida al Otro-, pero que sin embargo encarna en si misma elección y responsabilidad del sujeto que de ella se sirve. Esta proposición ética, supone un sujeto, sujeto del inconsciente que a partir de su palabra podrá articular lo hasta entonces inefable de su acto.

TEMA

La experiencia subjetiva del tiempo y el goce bajo el efecto de una sustancia tóxica

TITULO

La experiencia subjetiva del tiempo y el goce bajo el efecto de una sustancia tóxica

FORMULACION DEL PROBLEMA

¿Cómo se manifiesta la experiencia subjetiva del tiempo y el goce en el discurso de un sujeto que consume una sustancia toxica?

Sistematización Del Problema

¿Cómo se manifiesta el goce experimentado por un sujeto que consume una sustancia tóxica?

¿Cómo se expresa la representación subjetiva del cuerpo en un sujeto bajo el efecto de una sustancia tóxica?

¿Cómo se estructura la experiencia subjetiva del tiempo en un sujeto que consume una sustancia toxica?

¿Cuál es la relación existente entre los procesos narcisistas y la experiencia del tiempo en los dispositivos de toxicomanía?

JUSTIFICACION

La época actual suscita numerosas formas de síntomas contemporáneos, a partir de las diferentes experiencias de goce a las cuales el sujeto se ve empujado por una sociedad, que avanza al paso de la ciencia dejando la subjetividad envuelta en sombras, y sacando a relucir la individualidad, donde la pregunta del sujeto siempre encuentra su respuesta en el mercado, colmándolo de objetos que acallen el deseo y le dan paso indiscriminado al goce. En este punto es posible afirmar que el rumbo del deseo no depende ya del sujeto si no de un Otro devorador que le dice como desear, imponiéndole objetos ilusorios e inexistentes que prometen una satisfacción total a una falta que nunca podrá ser colmada con ningún objeto real. Es así como el síntoma del sujeto deja de cumplir su función como garante del lazo social, y se torna en un goce autista en donde el síntoma se aparta del lenguaje, ya no habla. La Toxicomanía entonces, se configura como una de las respuestas ante lo real del malestar en la cultura, que sumerge al sujeto en una realidad ideal y donde toda su visión del mundo se reduce a la voz de un Superyó feroz que devora poco a poco su subjetividad. La promesa de la sociedad ideal y perfecta, en la actualidad, solo deja como consecuencia que todo parece esperarse del objeto, nada del sujeto. La hiperadaptación a la cual está sometido el sujeto hace que las Toxicomanías sean vistas con normalidad y solo se evidencie el malestar actual de la cultura cuando lo real del síntoma emerge como un impulso descontrolado y dominado por el empuje pulsional a la muerte, en el cual lo ha sumergido el objeto tóxico. La búsqueda del objeto, en este caso el tóxico, que se presenta ante el sujeto fácilmente y que proporciona la posibilidad de sentirse completo, anula y aleja el deseo, de tal modo que la angustia únicamente se inscribe en tanto el tóxico falte, la mediación de la palabra se ve interrumpida y solo existe el sujeto inmerso en su “paraíso” artificial, en donde su único tiempo es el tiempo del goce. De ahí la necesidad de una y otra vez realizar el viaje hacia lo más profundo de sus fantasías, y cuyo pasaje le permite desligarse del tiempo, del tic tac del reloj, y en donde es el sujeto quien decide cuando empieza y termina el sonido de las manecillas. El toxicómano escapa de la realidad marcada por el tiempo real, que marca lenta pero firmemente el paso de la siempre angustiante existencia y encuentra refugio en el tóxico, procurando así hacer del tiempo una dimensión maleable, un “juguete” presa del goce.

Los grandes cambios operados por los procesos de globalización han generado que los síntomas contemporáneos no se reduzcan a las grandes potencias mundiales sino que se expandan hasta los lugares más recónditos de las culturas “subdesarrolladas”, lugares en donde lo real del malestar de la cultura actual, si bien es más evidente, es tolerado no por que existan respuestas inmediatas, si no porque los sujetos se habituaron a vivir con formaciones a-sintomáticas, en las cuáles el otro es excluido y el lazo social desvirtuado. Los dominios del goce se fragmentan, ya no se goza del otro, ni con el otro, se goza de un objeto, del repliegue en la privacidad del consumo.

La hegemonía de los discursos posmodernos, fundamentados en el discurso del capital, hacen que todos seamos considerados adictos en potencia debido a que la pregunta ya no es ¿por qué algunos sujetos se tornan consumidores y otros no?, sino: ¿por qué algunos consumidores se tornan adictos y otros no?

Por otro lado, los discursos médico, jurídico y social asumen que el sujeto no es responsable de su elección-adicción toxica, si no que ésta es la consecuencia del conglomerado de situaciones externas y estados psicofisiológicos o sociales que aparentemente motivan y determinan su accionar.

Ante la toxicomanía, el Psicoanálisis asume una posición particular: No es el tóxico el que hace al toxicómano-adicto, sino a la inversa, es el sujeto quien instaura una sustancia tóxica como su adicción. Se trata de una proposición ética que implica: que la toxicomanía es una elección y que de esta elección el sujeto se hace responsable.

Por lo tanto, asumir un proceso investigativo fundamentado en la teoría psicoanalítica en este campo -además de ser necesario-, implica una gran responsabilidad frente a lo que se dice y se pueda llegar a concluir, al igual que genera expectativas en cuanto a los posibles aportes y contribuciones al análisis de éste fenómeno.

La investigación con Psicoanálisis propone el estudio de una dimensión ética, que otorga preeminencia al discurso del sujeto y lo reconoce en su acto. Por lo tanto, este trabajo, pretende a partir de los presupuestos psicoanalíticos y la investigación con psicoanálisis, “dar la palabra” a un sujeto que goza de una sustancia adictiva; con el fin de analizar y descifrar en su discurso, aquellos dichos que se articulan con su impulsión hacia

el consumo, con su goce específico y con la experiencia del tiempo que en él se encarna, sin constituirse en una labor clínica.

Finalmente, la escogencia de este tema se relaciona con una preocupación personal ante el vertiginoso incremento de este tipo de manifestaciones patológicas en nuestro contexto regional, con la escasez de estudios e investigaciones que desde este enfoque se han planteado, y con el predominio de tratamientos “anonimizantes”, químicos, evangélicos o coercitivos que en la mayoría de los casos se da a este tipo de fenómeno y que evidentemente excluyen y destituyen al sujeto del inconsciente, al *parlêtre*.

OBJETIVOS

Objetivo General

Analizar a partir del discurso de un sujeto que consume una sustancia tóxica la forma en que se manifiesta la experiencia subjetiva del tiempo y el goce.

Objetivos Específicos

Identificar a partir del discurso de un sujeto que consume una sustancia tóxica, la forma en que se manifiesta el goce experimentado en el consumo de dicha sustancia.

Analizar a partir del discurso de un sujeto que consume una sustancia tóxica la representación subjetiva del cuerpo bajo el efecto de dicha sustancia.

Interpretar a partir del discurso de un sujeto que consume una sustancia tóxica la experiencia subjetiva del tiempo bajo el efecto de dicha sustancia.

Analizar a partir del discurso de un sujeto que consume una sustancia tóxica la relación entre los procesos narcisistas y la experiencia del tiempo durante el consumo.

MARCO LEGAL

El presente proyecto de grado, entendido también como proyecto investigativo se ampara y rige por las normas éticas que se encuentran en el código deontológico y ético del psicólogo colombiano.

Específicamente se otorga mayor relevancia a lo concerniente al manejo de la información, contenido en los Artículos 39, 40 y 41 que se encuentran en el apartado V *De la Obtención y Uso de la Información*.

MARCO TEÓRICO

Toxicomanía: Acercamiento a su Concepción Desde el Psicoanálisis

En su libro *Toxicomanías y psicoanálisis. Las narcosis del deseo*, Sylvie Le Poulichet, realiza una detallada revisión teórica respecto a las toxicomanías, y plantea en uno de sus apartes que es en el encuentro entre toxicomanías y discursos sobre el tóxico donde se constituye la toxicomanía. De tal manera que si bien no se puede decir que existe un concepto general que refiera verosimilitud entre los campos de estudio que la han abordado (Científico, Biológico, Social, Psicológico, etc.), se encuentra una serie de repercusiones de estas construcciones alrededor de la toxicomanía, que se encuentran inmersas dentro del discurso y el accionar del “toxicómano”, De tal manera que la categoría *toxicomanía*, sirve al sujeto como carta de presentación ante el medio social, de modo que su discurso gira en torno a las construcciones culturales o científicas que dan cuenta de *la toxicomanía*, como categoría que hace referencia a una patología o un malestar, y no lo refiere en términos de un sujeto que lleva auestas el dolor de un síntoma.

Sin embargo el intentar definir la toxicomanía implica tener en cuenta los diferentes discursos que hacen de ella su objeto de estudio, sin desconocer, la dificultad de establecer un concepto compartido ya que se llega siempre a categorías respecto al tóxico que difieren unas de otras y además paradójicamente, se mezclan o confunden.

De esta forma, la explicación medico-científica de la toxicomanía, contempla que ésta lleva implícita la utilización de un tóxico con propiedades adictivas, que generan una dependencia en los pacientes. Supone uno de los problemas de salud más importantes en el mundo (www.medynet.com), y asume paralelamente que la relación física con el tóxico se suma a una dependencia psíquica que explica la adicción al mismo. Claramente es posible

identificar que si bien se parte de un sustrato biológico para la explicación de la adicción, se incluye también un patrón psíquico que aporta de igual forma y que proviene de la Psicología, como un intento de establecer un lazo que relacione diferentes concepciones, y logre dar una respuesta ante la necesidad por concluir con respecto a la toxicomanía. Es esta necesidad imperiosa, la que ha llevado a caer en el equívoco de pensar que sobre este tema ya todo está dicho y que es necesario objetivar y generalizar las conclusiones al respecto, negando así la experiencia subjetiva y además limitando toda explicación a la unívoca relación consumo=adicción.

Las circunstancias históricas o ideológicas, pudieron contribuir a coagular como entidad autónoma una *toxicomanía* heredada del modelo médico del pensamiento del tóxico y de un imperativo social de representación del drogadicto (Le Poulichet, 1987). Pero, al mismo tiempo, el poder de derivación de los conceptos analíticos y la inteligencia interna de los modelos metapsicológicos permitieron renovar el enfoque de las toxicomanías y desbaratar las trampas de un pensamiento normativo y comportamentalista. Los primeros discípulos de Freud sobre todo Gross, Glover y Ferenczi (citados por Le Poulichet, 1987) habían elaborado hipótesis originales acerca del abordaje psicoanalítico de las toxicomanías. No obstante, estos trabajos cayeron en el olvido con el nacimiento de la psicofarmacología moderna en la década de 1950. Las propiedades químicas de las sustancias tóxicas suscitaron una verdadera fascinación, y en adelante se les pudo conferir a las toxicomanías una nueva racionalidad. Este aislamiento y esta consagración de *la toxicomanía* fueron además reforzados en la década de 1970 por la aparición de un discurso sobre *el flagelo social* de la droga, que venía a alimentar la figura escandalosa y espectacular del *toxicómano* (Le Poulichet, 1987).

En la estela de esta doble empresa de medicalización e ideologización de las toxicomanías, discursos de inspiración psicoanalítica se injertaron entonces en estos discursos nuevos, amplificándolos. Condenándose de este modo a ilustrar estereotipos, ciertas reflexiones no dejaron de confundir los clichés sobre la droga (la «abstinencia», el «flash», etcétera) con datos clínicos, y de algún modo entregaron retratos de toxicómanos. La toxicomanía representa de hecho un tema muy sensible para medir el empleo dogmático que se puede hacer de los conceptos analíticos, empleo que entraña una instrumentalización

y, como lo plantea Le Poulichet (1987) una psicologización secundaria de estos últimos cuando se aplican directamente a comportamientos.

Además, en el curso de estas décadas, el rostro de las toxicomanías nunca dejó de transformarse en virtud de los cambios sociales, tanto más cuanto que la *toxicomanía* se constituye en las huellas de los discursos que esbozan su racionalidad. Desde que existen leyes y saberes que definen un margen, no se puede desconocer la relación privilegiada que los «marginales» de los que se trata mantienen con su propio concepto médico-legal, y es preciso interrogar la manera en que los discursos y las prácticas de inspiración seudopsicoanalítica se insinúan en esta operación (Le Poulichet, 1987).

Entonces, hay que precisar de entrada que en rigor el psicoanálisis no puede proporcionar una explicación de la *toxicomanía*; en cambio, la potencia ficcional de la teoría analítica permite abordar las realidades singulares atravesadas por la lógica del tóxico. Si bien Freud dijo muy poco de las *toxicomanías*, no obstante, es posible dejar que resuene la experiencia clínica al contacto de sus proposiciones sobre el narcisismo y sus consideraciones más generales sobre lo sexual y lo tóxico (Le Poulichet, 1987). Los prejuicios relativos a la *toxicomanía* se revierten entonces de diversas maneras. Y en compensación, las toxicomanías interrogan al psicoanálisis al llevarlo a los límites en su práctica.

Uno de los primeros prejuicios que hacen fracasar la escucha analítica tiene que ver con la meta autodestructiva. Pues conforme a la ambigüedad y reversibilidad puestas en juego por el *pharmakon* -nombre atribuido por Derrida (citado por Le Poulichet, 1987) al tóxico en su libro *La Pharmacie de Platón*-, el *veneno* se vuelve contra sí mismo y se asimila a un *remedio*. Dicho de otra manera, este término, *farmakon* significa lo que cura y da vida, pero también mata. Es así, sobre esta ambivalencia del objeto en donde el *toxicómano*, construye su relación con el mismo; de tal forma que el sujeto supera la dicotomía del orden simbólico y se instala en un mundo sin contrarios, sin fronteras. El *farmakon*, es un objeto externo que deviene íntimo al sujeto y pasa a ser parte de su psique, que se ha sustancializado y convertido al sujeto en puro órgano animado por este objeto. El afuera y el adentro también se han desvanecido para ser sustituido por un cuerpo alucinado donde lo psíquico y lo orgánico se identifican entre sí.

La aparente autodestrucción puesta en acto a través de las toxicomanías se entiende también como una forma de automedicación, incluso como un intento de autoconservación paradójica. Aquí es preciso diferenciar los usos simples de estupefacientes esos *quebradores de preocupaciones* o “*los quita penas*”, según la expresión freudiana, (Benedetto y Varros, 2003) por un lado, y por el otro el imperativo de tratamiento del organismo por un *tóxico*, cuando éste es el único medio para conservar día tras día el cuerpo a salvo de un dolor intolerable. Y hay que interrogar la función de esta condición dolorosa del cuerpo, sobre todo cuando se sabe que la acción de las drogas no siempre obedece a un principio racional de causalidad: “la incorporación de simples placebos puede engendrar un estado de dependencia toxicomaniaca y, paralelamente, la detención de la toma de drogas duras no produce en ciertas condiciones ningún síndrome de abstinencia” (Le Poulichet, 1987).

Sobre la Operación del Farmakon...

Sylvie Le Poulichet (1987) elabora en el texto “*Toxicomanías y psicoanálisis: las narcosis del deseo*”, una de las tesis fundamentales respecto al abordaje psicoanalítico de la toxicomanía. La autora acuña el concepto de “*operación del farmakon*”, para designar el acto específico que crea una toxicomanía, más allá de un consumo de drogas.

Le Poulichet interpretará las paradojas de una clínica que como menciona “confronta al analista con los límites de su práctica”, y el discurso de los pacientes en abstinencia, planteando una primera formulación sobre *La Operación del Farmakon: el miembro fantasma*. La metáfora del miembro fantasma permite situar el *tóxico* que falta en el tiempo de abstinencia, como la analogía con un órgano ausente que marca con dolor el cuerpo y que hace patente la investidura libidinal de zonas corporales. Así, durante la abstinencia se crean las condiciones de una percepción alucinatoria próxima a la del miembro fantasma. En este tipo de funcionamiento el cuerpo ya no está tomado por las representaciones ni velado por el lenguaje, se transforma en algo omnipresente. Surge así la urgencia de restituir ese órgano ausente para así poder ligar las excitaciones; con frecuencia los pacientes manifiestan cuan insoportable resulta la espera de la satisfacción. Se advierte bien que lo que queda excluido de este modo es la dimensión simbólica de la ausencia (Le Poulichet, 1987).

De igual forma Le Poulichet, retoma a Freud con el propósito de examinar el asunto del dolor que se impone ante la ausencia del *tóxico*. Señala entonces que Freud no situaba al dolor en la polaridad placer-displacer, dado que éste se presenta como un *imperativo* respecto al cual solo hay dos operaciones posibles: “*la acción de una droga o la influencia de una potente distracción psíquica*”. Entonces podemos decir que, con el dolor no hay lugar para la represión, el dolor produce en cambio, un repliegue narcisista como tratamiento de urgencia para el sufrimiento insoportable del cuerpo. Así, la operación del *farmakon* realiza una cancelación *toxica del imperativo del dolor*; “*el toxicómano embebido en el tratamiento de la psique como una cosa, cesará de interesarse en sus objetos de amor y se procurará satisfacciones que prescindan del circuito pulsional y el rodeo necesario por el Otro que este implica*” (Le Poulichet, 1987).

El carácter paradójico del *farmakon* se vuelve evidente cuando Le Poulichet (1987), enuncia los principios operantes en las toxicomanías: la doble y contradictoria postulación que implica el *farmakon*, a la vez remedio y veneno, encuentra su manifestación clínica en un principio de reversibilidad registrable en el discurso de los sujetos toxicómanos. La dicotomía entre lo psíquico y lo orgánico, propiciada en un comienzo por el *farmakon*, da lugar, en un momento siguiente, a la “*sustancialización de lo psíquico*” (Le Poulichet, 1987). De modo equiparable aparece una reversibilidad entre *el adentro* y *el afuera*, elementos del *mundo exterior* aparecen como menciona la autora como prolongaciones del yo, y de modo inverso, algunos pensamientos pueden manifestarse por medio de elementos exteriores. Aquí, podríamos decir, que una y otra dan cuenta ante todo, de la ausencia de un corte y tienen por consecuencia una forma de desaparición del sujeto. La operación del *farmakon*, de la que dispone el toxicómano, le permitirá borrar representaciones, disolver las huellas de las que está hecha la cadena significativa del lenguaje. Es entonces, una operación que, ante lo insoportable, pretende librar al sujeto de los efectos del lenguaje que lo determinan y fijarlo en una condición que le permita borrar la discordancia, también constitutiva, de la propia imagen (Le Poulichet, 1987).

Por otra parte la cancelación toxica del dolor No es equiparable a mecanismos psíquicos como la represión y la forclusión, y por ello Le Poulichet (1987), plantea que no se puede decir que la toxicomanía sea una estructura clínica, como tampoco se puede

afirmar que se articule como un síntoma, dado que no sigue los caminos del lenguaje implicados en la represión ni supone una formación de compromiso entre una representación que procura retornar y una instancia represora.

Ahora bien, si la operación del *farmakon*, toma el valor de una formación narcisista, habría que preguntarse por ¿cuál es el cuerpo soporte de dicha gestión? o en palabras de Le Poulichet (1987):

“... ¿en qué posición esta la persona que tiene un acceso al goce? ¿Pasa este acceso por el ejercicio de un saber que mantiene el límite de la Ley al tiempo que la desmiente? ¿O bien la persona recurre a un lugar de goce que introduce un real del cuerpo, para retener su propia pérdida en La Madre? ¿O aun, suplementos imaginarios intentan acomodarse a la angustia causada por una falta que no se colma nunca?”

Estos interrogantes que plantean el lugar de la operación del *farmakon*, en las estructuras clínicas, perversión, psicosis y neurosis según la secuencia de las preguntas formuladas, hacen necesario avanzar en la dirección de las distinciones que aporta Le Poulichet a una clínica que podríamos llamar diferencial. En el primer caso y de acuerdo a lo que la autora plantea en su texto, la gestión autónoma de la sustancia se orienta a suspender el deseo propio y a demostrar la posesión de un saber respecto al goce. En el caso de la psicosis, la operación del *farmakon*, apunta a sostener una tentativa de permanecer por fuera del mundo para escapar del abrazo mortífero de un Otro devorador. En ocasiones, el repliegue autístico, provocado por el *farmakon*, procura cerrar los agujeros por donde la invasión del goce del Otro amenaza con una devastación radical, se trata entonces de una forma de goce, que protege de un goce mucho más catastrófico (Le Poulichet, 1987). Finalmente en el caso de las neurosis, la operación del *farmakon* puede articularse en la histeria, en tanto la insatisfacción, o por vía de la imposibilidad en la obsesión.

La *operación del farmakon*, diríamos es el procedimiento mediante el cual el sujeto se hace a un nuevo cuerpo en el campo alucinatorio, que sustituye al cuerpo articulado por el lenguaje y le permite a través del acto, desengancharse de aquello que lo determina desde el lenguaje y le es intolerable (Le Poulichet, 1987). Desde una mirada psicoanalítica, se

puede esclarecer que lo que está en juego en la operación del *farmakon*, es el borramiento de la dimensión simbólica que atraviesa el cuerpo, y la anulación de la división propia del sujeto hablante; en últimas, se trata de modelar un cuerpo alucinatorio donde nada se pierda por efecto de lo simbólico. La operación del *farmakon* genera un exceso de cuerpo, un cuerpo omnipresente capaz de transgredir las limitaciones del orden simbólico y de producir un campo donde los objetos pulsionales están todos a la disposición arbitraria del goce del sujeto. En conclusión, “*lo que determina un dispositivo de toxicomanía es la operación del farmakon*”.

Algo mas respecto al Miembro Fantasma...

En todo su recorrido y elaboración teórica Le Poulichet (1987), menciona la evidente relación del tóxico como un miembro más de los sujetos toxicómanos, como resultado de la operación del *farmakon*, y la ausencia de los mismos en la *abstinencia* (como tratamiento), dan cuenta de un dolor psíquico, de un miembro *perdido*, a saber miembro fantasma.

El fenómeno de la abstinencia, como parte del tratamiento *médico-biológico*, supone separar al sujeto toxicómano del tóxico, en palabras de Le Poulichet (1987): “...una vez superadas las dificultades del “*destete físico*” por lo general se propone a los toxicómanos una forma de “*destete psicológico*””. La abstinencia, sin embargo, es lo que no se puede aceptar sin discusión: no forzosamente engendra el corte deseado. Por lo tanto una clínica de la abstinencia daría la posibilidad de someter a examen el modelo clásico médico-psicológico, en el que un *organismo* es separado de un *miembro extraño* o un *sujeto* de un *objeto*, entendiendo que los primeros lograrán regresar a un estado de normalidad, al separarlos de la influencia mórbida de los segundos (Le Poulichet, 1987). De igual forma este tipo de tratamiento clásico de las toxicomanías, supone una dicotomía entre lo fisiológico y lo psicológico, como si se tratase de dos territorios independientes y heterogéneos.

“...Si el *farmakon* parece prestar un cuerpo, su ausencia evoca una forma de mutilación. En efecto, los discursos sobre la abstinencia se organizan bajo la referencia de una falta que cobra la figura de lesión...” (Le Poulichet, 1987). Lo anterior hace referencia a cómo opera en el sujeto la falla en la simbolización de la falta, que es experimentada en

su cuerpo como una amputación de uno de sus miembros. El sujeto tapa la posibilidad de verse en falta, de tal forma que si es apartado de el objeto que lo asegura en un goce autístico narcisista, evoca la mordazmente su ser carente de un objeto que lo *complete*. Ahora bien, Le Poulichet (1987) explica en el enunciado de un sujeto toxicómano, dándole el valor de una metáfora para ratificar la aparición del miembro fantasma, en tanto el tóxico falte: “...sin la droga ahora, es como si estuviera amputado, es como si me faltara una parte del cuerpo y me doliera...es un miembro fantasma”. Aquí se representa la operación privilegiada que recoge la relación del cuerpo con la palabra, lejos de toda dicotomía entre lo psíquico y lo somático.

La evocación de un miembro fantasma, de igual forma se articula con dos dimensiones propuestas por Le Poulichet (1987), de la operación del *farmakon*, que son lo alucinatorio y el dolor.

Este dolor característico de la formación que se asemeja al *miembro fantasma*, se revela como la afección principal suscitada por la abstinencia. Causa de sufrimiento y de una queja que linda entre lo psíquico y lo somático. (Le Poulichet, 1987). De tal forma que el tóxico en ausencia genera la figura de un miembro doloroso, pone directamente en juego la investidura de zonas corporales.

Respecto a lo alucinatorio, Le Poulichet (1987), plantea en primera instancia lo que Freud dice en cuanto a lo alucinatorio, en tanto lo califica como el modo de satisfacción primaria de deseo. De acuerdo a lo anterior dice la autora: “...lo alucinatorio representa la característica de la vivencia de satisfacción cuando es reactivada la imagen mnémica del objeto deseado...”, y explica posteriormente que de lo que aquí se trate es de un modo de satisfacción de carácter inmediato, que inviste directamente al sistema perceptivo. Es decir lo alucinatorio sería la vivencia de satisfacción ante la reactivación de la huella mnémica, a saber la imagen del objeto de deseo.

“...son a la vez esta ficción de una satisfacción inmediata primaria y este modelo de una percepción alucinatoria en el sueño los que puede autorizar a fundar el concepto de lo alucinatorio como paradigma de un tipo de acto psíquico que provisionalmente pone en jaque el recurso a las representaciones a causa de la pérdida...” (Le Poulichet, 1987).

Entonces diríamos que este modo de satisfacción alucinatoria se caracterizaría por una investidura libidinal en la cual el yo y otro no se diferencian. El corte, producto de la entrada al mundo de la cultura a través del lenguaje y que garantiza que el mundo simbólico introduzca las alternancias de la presencia y ausencia, son los que impiden que este estado de la libido, que Le Poulichet llama hipotético, pueda mantenerse. La metáfora del miembro fantasma, entonces supone también la puesta en escena de procesos alucinatorios en la abstinencia.

Respecto a esto en *“Toxicomanías y psicoanálisis: las narcosis del deseo”* (Le Poulichet, 1987), se realiza un acercamiento a los discursos de sujetos toxicómanos en el contexto de la abstinencia, llegando a describir que lo que más a menudo se menciona es una forma de *urgencia corporal*, aunque la necesidad física se inexistente por una previa desintoxicación. Es así como estos sujetos, ponen en manifiesto un *desvalimiento* en tanto el tóxico este en ausencia, como si el cuerpo demandara con violencia la restitución de un *órgano* que falta para recuperar su completud. *“el tóxico reaparece como para restaurar una protección frente a acontecimientos o pensamientos que de repente se viven amenazadores, susceptibles de provocar el terror o el espanto”* (Le Poulichet, 1987). Lo que se plantea, es sin lugar a dudas, ante la falta del tóxico es una investidura alucinatoria de un recuerdo de satisfacción que invade el acto del sujeto parlante. Se menciona de igual forma, que estos sujetos toxicómanos, buscan recuperar sensaciones semejantes a las experimentadas con el objeto tóxico, por ejemplo se mantienen en estados de vigilia para reparar la sensación con la experimentada a partir del consumo de la heroína, que ahora es objeto en ausencia. Se trata de conservar en la vida despierta una forma de percepción alucinatoria como en el sueño, *“bajo la forma de una narcosis”* (Le Poulichet, 1987).

“...estos pacientes declaran también lo insoportable del acto de diferir y lo intolerable de una espera de satisfacción. Así, esta errancia sonámbula se presenta como una experiencia de abolición de la temporalidad...” (Le Poulichet, 1987).

Diríamos que es la operación del *farmakon*, la que permite en ingreso en el orden de una inmediatez, en donde se excluye la dimensión de la ausencia. De igual forma representa esta *operación*, un filtro de protección contra todo significativo que dé cuenta de la escisión del sujeto, y le sirviese al mismo como un elemento que al mismo tiempo lo

beneficia en tanto lo completa, y lo inunda, creando una ruptura en el lazo con el otro, y donde la palabra queda excluida a merced de un narcisismo total. Lo que introduce la abstinencia, es la ruptura con el tóxico, lo que supone lo terrorífico de verse en falta, como una pesadilla despierta al soñate en medio de la noche.

“...si todo hombre debe pasar cada noche por la alucinación de su sueño, las toxicomanías, por su parte engendran una satisfacción alucinatoria del deseo. La operación del farmakon pone al cuerpo al abrigo de toda diferencia: el día y la noche del cuerpo no son más que una misma superficie continua y todo efecto de ruptura resulta anulado...” (Le Poulichet, 1987).

La abstinencia entonces, permite que el tóxico se conserve, bajo la forma de un miembro amputado y doloroso, (gracias a la operación del farmakon), a través de lo alucinatorio. Siendo así el estatuto del farmakon, es de órgano en tanto es restituido restablece la ilusión de un narcisismo total.

El dolor en el sujeto

El dolor es uno de los primeros datos de la conceptualización freudiana, y se lo encuentra ya en el título del sexto apartado de la primera parte del “Proyecto de psicología”, donde es definido como “*la irrupción de grandes cantidades [Q] en el sistema [Y]*” (Freud, 1895). En un aparato psíquico orientado uniformemente hacia la reducción de las tensiones, la irrupción de tales cantidades es la fuente de la pareja *displacer/dolor*. Queda por saber de dónde vienen esas cantidades. Esta problemática se precisa en el capítulo 12 del “Proyecto de psicología”, -*Das Schmerzerlebniss*-, la vivencia de dolor, donde Freud introduce en primer lugar una distinción entre dolor y *displacer*: “*Es por otra parte cierto que el dolor tiene una cualidad particular que se hace reconocer en comparación con el displacer*” (Freud, 1895). A continuación, Freud toma nota de que la investidura de una imagen mnémica de un objeto hostil produce un estado “*que no es dolor pero que se le asemeja*”. Éste estado, continúa, “*implica displacer –Unlust-, y la inclinación a la descarga que corresponde al acontecimiento de dolor*”.

Displacer y dolor son entonces considerados como idénticos en cuanto constituyen por igual aumentos excesivos de cantidad en el aparato psíquico, y solo difieren por la procedencia: el aumento de cantidad en el caso del dolor proviene del *exterior*, y en el caso

del displacer, llega del *interior*. Esta partición simplista del par dolor/displacer encuentra de inmediato una dificultad que a Freud (1895) no se le escapa, en un sistema como el aparato psíquico, en el que solo se supone que existe transmisión de cantidades.

En la clínica del duelo, la depresión, la melancólica y el masoquismo moral, Freud en su texto *Duelo y Melancolía* (1916), en efecto, se apoyó regularmente en esta primera conceptualización del dolor psíquico: un intenso displacer que la inhibición -esa función esencial del yo- no llega a detener. Evocando el dolor melancólico, al final de “Inhibición, síntoma y angustia” (1925), escribe lo siguiente: “*A raíz del dolor corporal, se produce una investidura elevada que hay que calificar de narcisista en el lugar doliente del cuerpo, investidura que no cesa de aumentar y que, por así decirlo, tiende a vaciar el yo*”.

Ahora bien, dice, se puede encontrar una analogía para explicar la transferencia de la sensación de dolor físico al dominio psíquico: el lugar lastimado del cuerpo debe entonces comprenderse como el equivalente de la representación de un objeto “*registrado como desaparecido*” perdido, como objeto de una investidura intensa inextinguible, de una “*violenta nostalgia*”. El carácter “*continuo e imposible de inhibir*” de esa investidura produce, según Freud (1917), un estado de aflicción psíquica semejante al del dolor físico, exactamente en la medida en que la representación del objeto perdido desempeña entonces el papel del lugar corporal sometido a un aumento constante e insofocable de excitación.

Cancelación Tóxica del Dolor

El dolor subsecuente a la ausencia del tóxico, aqueja al sujeto toxicómano como la evidencia de una falla en la simbolización de la falta, y emerge como una dolencia de un órgano o miembro fantasma. Al hablar del dolor, de igual manera se debe tomar en cuenta que este, como es tomado este estatuto en la teoría freudiana. En “*Mas allá del Principio del Placer*” (1920), Freud menciona: “*...el dolor (schmerz) no es el displacer (Unjust): el no se incluye en el marco de la bipolaridad placer-displacer. Implica primero la noción de efracción que la de un simple “aumento de tensión” correlativo a la investidura de una huella mnémica o de una percepción causa de displacer*”. Le Poulichet (1987), retoma de igual manera a Freud en el “*Manuscrito G. melancolía*”, de la cual dice que una forma de hemorragia aparece descrita, cuando Freud describe el dolor en la melancolía como el resultante de un *agujero* en la psique del sujeto. En el mismo texto de Freud de 1920, el

dolor recibe el tratamiento de un prototipo de la efracción por sumas de excitación en el aparato psíquico, esto debido: “*a que la protección anti-estimulo fue perforada en un área circunscrita*”, lo que para Le Poulichet (1987), suspende la distinción entre *lo interno* y *lo externo*. En este orden de ideas, la misma autora retoma un pasaje de Freud del texto sobre la repetición de 1915:

“...*puede ocurrir que un estímulo exterior sea interiorizado, por ejemplo si ataca o destruye a un órgano, entonces se engendra una nueva fuente de excitación continuada y de incremento de tensión. Tal estímulo cobra, así, notable semejanza con una pulsión. Según sabemos, sentimos este caso como dolor. Ahora bien, la meta de esta pseudo pulsión es solo el cese de la alteración de órgano y del displacer que conlleva. Otro placer, un placer directo, no puede ganarse con la cesación del dolor. El dolor es también imperativo; puede ser vencido exclusivamente por la acción de una droga o la influencia de una distracción psíquica*” (Freud, 1915).

Lo anterior para dar cabida a lo que Freud mismo menciona, cuando falla la represión a causa de una tensión, producto de la insatisfacción de una moción pulsional y que se hace insoportablemente grande; y en donde otros medios como los tóxicos (mencionados por Freud), deben intervenir como medios de defensa. (Le Poulichet, 1987). Así, es posible afirmar que el dolor puede experimentar una *cancelación toxica*.

Según Le Poulichet (1987), y teniendo en cuenta el fragmento anteriormente mencionado del texto de Freud, el dolor sería la expresión de una pseudo pulsión que intenta ligar las excitaciones tras una efracción. De tal forma que para poner fin a la *alteración del órgano*, se dispone de una “*investidura en la agencia representate psíquica del lugar doliente del cuerpo*” (Freud, S 1926, citado por Le Poulichet, 1987). En su esfuerzo por resistir la irrupción de las *excitaciones*, el aparato psíquico se ve obligado a concentrar toda su energía sobre el representante del punto doloroso, y así todo continúa con una serie de *hemorragia* y *parálisis* psíquica. (Le Poulichet, 1987). Entonces, el dolor no se da como una reacción ante la efracción, supone toda una reorganización del aparato psíquico, el cual ya no responde a los procesos de represión si no que solicita una *cancelación toxica*. (Le Poulichet, 1987). Sería hasta este punto pertinente tomar en cuenta,

la elaboración que realiza esta misma autora, respecto a la mencionada cancelación toxica, de tal forma que se dé aun más claridad en lo concerniente a este tema:

“...el dolor sobreviene precisamente en un momento en que todavía no se ha introducido la dimensión de la ausencia. Por eso el dolor es la genuina reacción frente a la pérdida del objeto, cuando esta última no ha sido simbolizada. Freud señala que este dolor psíquico ocasionado por la pérdida del objeto toma en préstamo el modelo del dolor corporal: los dos engendran el mismo estado de desvalimiento psíquico...” (Le Poulichet, 1987).

En otras palabras, cuando se hace evidente el *agujero*, o la falta constitutiva en la relación del sujeto con sus objetos, puede el dolor emerger como una respuesta inmediata, que resulta en un *repliegue narcisista*.

Narcisismo y Toxicomanía

Sobre el Narcisismo...

La noción de narcisismo aparece en Freud en 1910, para explicar la elección de objeto en los homosexuales; éstos *“se toman a sí mismos como objeto sexual; parten del narcisismo y buscan jóvenes que se les parezcan para poder amarlos como su madre los amó a ellos”*. El descubrimiento del narcisismo condujo a Freud a establecer (*en el Caso Schreber, 1911*) la existencia de una fase de la evolución sexual intermedia entre el autoerotismo y el amor objetal. *“El sujeto comienza tomándose a sí mismo, a su propio cuerpo, como objeto de amor”* (Freud, 1911), lo que permite una primera unificación de las pulsiones sexuales. Estos mismos puntos de vista se expresan en el texto *“Tótem y tabú”* (1913).

Vemos, pues, que Freud ya utilizaba el concepto de narcisismo antes de introducirlo mediante un estudio especial en *Introducción al Narcisismo* (1914). Pero, en este trabajo, introduce el concepto en el conjunto de la teoría psicoanalítica, considerando especialmente *las catexis libidinales*. En efecto, la psicosis pone en evidencia la posibilidad de la libido de recargar el yo retirando la catexis del objeto; esto implica que *“fundamentalmente, la catexis del yo persiste y se comporta, respecto a las catexis de objeto, como el cuerpo de un animal unicelular respecto a los pseudópodos que emite”* (Freud 1914).

Aludiendo a una especie de principio de conservación de la energía libidinal, Freud (1914) establece la existencia de un equilibrio entre la libido del yo y la libido de objeto: “*cuanto más aumenta una, más se empobrece la otra. El yo debe considerarse como un gran reservorio de libido de donde ésta es enviada hacia los objetos, y que se halla siempre dispuesto a absorber la libido que retorna a partir de los objetos*” (Freud 1914). Dentro de una concepción energética que reconoce la permanencia de una catexis libidinal del yo, se evidencia una definición estructural del narcisismo: éste ya no aparece como una fase evolutiva, sino como un estancamiento de la libido, que ninguna catexis de objeto permite sobrepasar completamente (Freud 1914).

Freud (1914) añadió una idea que permite diferenciar el narcisismo del autoerotismo: “*el yo no existe desde un principio como unidad y que exige, para constituirse, una nueva acción psíquica*”. Si deseamos conservar la distinción entre un estado en el que las pulsiones sexuales se satisfacen en forma anárquica, independientemente unas de otras, y el narcisismo, en el cual es el yo en su totalidad lo que se toma como objeto de amor, nos veremos inducidos a hacer coincidir el predominio del narcisismo infantil con los momentos formadores del yo (Freud 1914).

J. Lacan (1936) ha relacionado este primer momento de la formación del yo con la experiencia narcisista fundamental que designa con el nombre de “*Fase del espejo*”. Desde este punto de vista, según el cual el yo se define por una identificación con la imagen de otro, el narcisismo (incluso el primario), no es un estado en el que faltaría toda relación intersubjetiva, sino la interiorización de una relación. Esta misma concepción es la que se desprende del texto de Freud *Duelo y melancolía* (1917), en el que parece no ver en el narcisismo nada más que una *identificación narcisista* con el objeto. Pero, con la elaboración de la segunda teoría del aparato psíquico, tal concepción se esfuma.

Freud contrapone globalmente un estado narcisista primario a las relaciones de objeto. Éste estado primitivo, que entonces llama narcisismo primario, se caracterizaría por la ausencia de total relación con el ambiente, por una indiferenciación entre el yo y el ello, y su prototipo lo constituiría la vida intrauterina, de la cual el sueño representaría una reproducción más o menos perfecta (Freud, 1914). Con todo, no se abandona la idea de un narcisismo simultáneo a la formación del yo por identificación con otro, pero éste se

denomina entonces *narcisismo secundario*: “La libido que afluye al yo por las identificaciones [...] representa su “narcisismo secundario. El narcisismo del yo es, un narcisismo secundario, retirado a los objetos” (Freud, 1914).

Esta modificación de los puntos de vista de Freud es paralela a la introducción del concepto de *ello* como instancia separada, de la que emanan las otras instancias por diferenciación, de una evolución del concepto de yo, que hace recaer el acento, no solo sobre las identificaciones que lo originan, sino sobre su función adaptativa como aparato diferenciado, y, finalmente, de la desaparición de la distinción entre autoerotismo y narcisismo.

El Repliegue Narcisista en la Toxicomanía

Así como “*el alma se encierra en el agujero estrecho del molar*” cuando la muela duele, según la fórmula que Freud toma del poeta, (citado por Miller, 2004), estas dependencias parecen coagular el cuerpo en un tratamiento del dolor que realiza una forma de *repliegue narcisista* (Le Poulichet, 1987). Pero imaginemos aquí un dolor de muelas generalizado, un *dolor del cuerpo*, que a la vez provoque y anestesia su propio dolor con el tóxico. Entonces el mundo se estrecha en torno a esta hemorragia, mientras que el sujeto se convierte en el relojero de su propio cuerpo y de esta manera garantiza las condiciones de su normalidad. Este cuerpo parece entonces entregado a un imperativo de autoengendramiento cotidiano, que implica la creación y la acción de una nueva función de órgano (Moreno, 2007). Tal reorganización del mundo, correlativa de la invención de ese montaje del cuerpo, debe tener sus razones ocultas. Y desde un punto de vista psicoanalítico, se puede, de manera general, situar estas formaciones en el marco de las “*sobreinvestiduras narcisistas*” (Le Poulichet, 1987), de funciones de órgano que permiten, en la urgencia, ligar las cantidades de excitación. Freud indica, por otra parte, que esta orientación de la libido, cuyos prototipos serían la aparición de afecciones orgánicas y la hipocondría, neutraliza momentáneamente los sufrimientos neuróticos, incluso los síntomas melancólicos (Benedetto y Varros, 2003). Más exactamente, la *sobreinvestidura narcisista* de una función de órgano puede, según Freud, proteger de la acción de un trauma sexual. Una observación de Lacan procura además un eco interesante a esas proposiciones freudianas: “*Todo lo que sabemos es que hay lesiones del cuerpo llamado viviente que*

nosotros causamos, y que suspenden la memoria, o por lo menos no permiten contar con las huellas que uno le atribuye cuando se trata de la memoria del discurso” (Lacan, 1977).

La experiencia clínica con pacientes toxicómanos no desmiente estas hipótesis: en efecto, se encuentra que en muchos casos la angustia y las formaciones de síntoma desaparecen cuando el montaje de la toxicomanía cumple sus funciones, y reaparecen cuando ese montaje fracasa (Moreno, 2007). Por su parte Díaz (2007) plantea que en este caso se da una forma de suspensión de la dinámica de los conflictos psíquicos en el contexto de una organización neurótica de la realidad psíquica, pero esta supresión tóxica de la memoria y la angustia mediante la invención de una formación narcisista pueden también actuar de una manera más radical, como un último intento de reunir y conservar un cuerpo amenazado de invasión. El montaje de la toxicomanía constituye en estas condiciones una verdadera suplencia narcisista. De manera más general, surge que estos dispositivos de autoconservación paradójica pueden injertarse en organizaciones psíquicas muy diferentes, no obstante, todas estas configuraciones demuestran de alguna manera que la droga no es el verdadero tóxico.

Los primeros trabajos de Freud ya permitían presentir esta realidad: poco tiempo después de sus estudios sobre la cocaína, situó la dependencia, el acostumbramiento o la adicción, no en la relación con una sustancia, sino, en el marco del vínculo entre un hipnotizador y un hipnotizado (Suzunaga, 2007). En 1921 precisó que una relación hipnótica se entiende como una formación colectiva de dos personas, en la que el yo se abandona ante un objeto único. Este bosquejo freudiano de un nuevo pensamiento del tóxico demuestra ser tanto más notable cuanto que hace eco a la condición de numerosos toxicómanos cuyo cuerpo parece haberse elaborado en una tal formación colectiva de dos; la toxicomanía en sí solo interviene entonces en un tiempo segundo, como para prolongar y limitar simultáneamente esta dependencia. De hecho, en la adicción a drogas el repliegue narcisista que ella habilita intentaría muchas veces organizar un circuito autoerótico que arranque el cuerpo a una dependencia mucho más radical. En estos casos el verdadero tóxico no es la droga, sino más bien un exceso que coloca el cuerpo, bajo influencia (Benedetto y Varros, 2003).

Vera (2007) plantea, que en la perspectiva freudiana, este exceso se entiende como una manifestación particular de lo sexual. De igual forma dice que es necesario recordar que Freud incluía las intoxicaciones en la categoría de las *neurosis actuales*, es decir, manifestaciones que no se dejan descomponer analíticamente como formaciones del inconsciente, pues lo sexual se encuentra en ellas reducido a un tóxico, o se comporta como un puro tóxico. Este mismo autor, asegura que esta idea puede parecer descabellada, pero las propuestas freudianas acerca de las neurosis actuales son de hecho ricas en paradojas y hay que confrontarlas con la clínica.

Rengifo (2007) en su artículo Una dificultad en la clínica de la toxicomanía menciona que el acto toxicomaniaco se vuelve en parte inteligible -a posteriori- cuando ex adictos a la heroína evocan la amenaza y el horror de una relación sexual que solo es encarada bajo la forma de una *descarga* radical, total, en la cual se sumergiría la totalidad del ser.

Lo sexual en sí aparece entonces como el verdadero tóxico, que tendría el poder de disolver los cuerpos colmados o vaciados; en consecuencia, el acto sexual solo es encarable *bajo anestesia*, o con la condición de que el cuerpo pueda permanecer extraño gracias al poder de un filtro. Solo la cobertura de la droga (según el decir de un paciente) permitiría que la *descarga* no sea completa (Rengifo, 2007). Así, el acto toxicomaniaco parece realizar una forma de autoconservación paradójica frente a lo sexual reducido al tóxico, como si esta *cobertura* pudiera garantizar que tener o dar una satisfacción, lo conduciría a ser entero en el goce, al punto de que se convierta en pura y simplemente el goce. Como si lo sexual ya no estuviera tomado en las redes del lenguaje, sino que se manifestara en la forma de una pura invitación a desaparecer, habría entonces que realizar un tratamiento real del cuerpo para limitar el goce.

Este impase hace eco a la paradoja del narcisismo: de una manera totalmente primitiva, el yo representa bien esa superficie modelada con amor que se elabora entre otras como el objeto de la satisfacción de un otro, y que no puede significar su existencia en su propio terreno, en efecto, el yo se convierte en ese cuerpo que, tragando, expulsando, escuchando, responde a la demanda de otra persona y colma su espera (Vera, 2007).

Cuanto más quiere afirmarse *como idéntico a esa imagen de él mismo*, más se hace paradójicamente desaparecer, pues ninguna subjetivación podría producirse en esa captura narcisista y pulsional de un cuerpo que continuamente satisface y colma al Otro mientras quiere su propio *bien* y satisface sus necesidades. Por una operación lógica que supera a los actores, esta superficie no puede manifestarse más que renunciando: cuanto más es (en tanto que amada) más se encuentra saqueada, reducida a objeto del Otro y entregada al movimiento de un *puro devenir*. Ahora bien, solo un símbolo podría fijar la existencia de lo que al devenir se desvanece. *Y ese cuerpo solo podría salvar su apuesta anudando en el conflicto ese goce con su propio interdicto* (Vera, 1988).

En ese lugar puede cristalizarse la figura de un impase: el de un cuerpo abierto a toda instrumentación por la demanda de un otro. Así como, desde el punto de vista de una construcción analítica retroactiva, la *anoréxica* intenta decirle *no* a esa instrumentación de su cuerpo por quien *quiere su bien* (ese bien que, siempre engullido en la lógica narcisista, sigue siendo el del otro mientras se dice el mío), las toxicomanías se entienden a menudo como intentos de hacerse un cuerpo extraño gracias a una operación autoerótica (Rengifo, 2007). La *anoréxica* manifiesta su negativa a tragar a fin de preservar su propia existencia pulsional y resistir a su desaparición en ese flujo de amor alimentario; análogamente las toxicomanías bosquejan el autoengendramiento de un cuerpo que querría recomponer sus propios bordes (Rengifo, 2007). El carácter transgresivo de las toxicomanías muestra sobre todo hasta qué punto estos sujetos necesitan afirmar un deseo propio en la forma de una aspiración a lo negativo, para resistir a la servidumbre del *bien* de tipo materno. “*Volverse el bien del otro*” (Rengifo, 2007), en el doble sentido del término, se entiende en efecto como una amenaza de desaparición, que la toxicomanía podría tratar de reducir habilitando una suplencia narcisista. Es notable que pacientes que han interrumpido toda toma de tóxicos *recaigan* en la toxicomanía en el momento en que se manifiesta, en formas diversas, un llamado a satisfacer al Otro. Por otra parte, hay que precisar que estas prácticas toxicomaniacas surgen con frecuencia a partir de la adolescencia, cuando reemplazan a otras manifestaciones que también ponen en juego trastornos corporales que constituyen *respuestas* extrañas como bulimias, accidentes reiterados o enfermedades peligrosas (Benedetto y Varros, 2003).

No obstante, el giro de las toxicomanías es particularmente insólito, puesto que ellas inventan un método para hacerse un cuerpo extraño mediante la incorporación de un tóxico: quien en la urgencia de cada día incorpora ese cuerpo extraño parece realizar de tal modo un curioso intento de *ser* un cuerpo extraño (Le Poulichet, 1987). En palabras de Rengifo (2007), esta identificación apuntaría entonces a la elaboración de un cuerpo circular: convertirse sin descanso en lo que se incorpora, para que el yo tenga por fin la ilusión de encerrarse en sus propios bordes y resistir a una abertura mortal.

Sin embargo, esta operación fracasa casi siempre, pues de hecho reconduce a la alienación a la que querría oponerse: al continuar invistiendo directamente la superficie corporal para tratar de circunscribir el goce, actualiza aún más un abrazo imposible con el yo, poniendo en obra una nueva coincidencia entre el cuerpo y lo que trata de significarlo (Le Poulichet, 1987).

La invención toxicomaniaca se desgasta con el transcurso del tiempo y no logra separar verdaderamente los cuerpos; por eso a menudo se conjuga bien con el ejercicio de una violencia que lleva a muchos toxicómanos al hospital o la cárcel. ¿Psicopatía? ¿Delincuencia? ¿Tendencias suicidas? Ninguna de estas expresiones tiene el poder de restituir la lógica de estos actos (Vera, 1988). Más bien importa entender de qué manera ellos se constituyen como respuestas masivas e inmediatas a un interrogante informulable, a la cuestión misma del *puro devenir*: *¿Debo desaparecer para que se conserve mi lugar? ¿Cómo dar lo que me borra?* (Vera, 1988).

Robar un automóvil y correr con los ojos cerrados por la carretera de circunvalación, hundirse en comas repetitivos, fracturarse. Estos actos son algunas de las diferentes respuestas posibles a la urgencia de la cuestión evocada, y cada una de ellas atestigua el impasse en el cual se lastima a un cuerpo que es intimado a hacer don de lo imposible y que solo puede subsistir desapareciendo en un *narcisismo total* (Le Poulichet, 1987).

Tóxico y Objeto Droga

Hasta este punto se han tocado tópicos respecto a la toxicomanía y su relación íntima con el sujeto toxicómano, sin embargo es tarea explicar lo más claramente posible que tóxico no es lo mismo que objeto droga y que el carácter de tóxico, es una atribución

agregada a un objeto que no requiere ser ni siquiera material, porque hablamos de adicciones al juego, al trabajo y últimamente también al sexo, objetos cuyo carácter tóxico es propio de un carácter distinto a algo materializable. Por lo tanto resulta pertinente delimitar la noción de tóxico y diferenciar qué es un tóxico para la ciencia y qué es para el psicoanálisis, ya que el tema fundamental de este trabajo son las *tóxico-manías*.

El término tóxico tiene en las ciencias biológicas un significado preciso, es un veneno, una sustancia que siempre es perjudicial para quien se expone a ella (Vera, E., 1988). Es decir, que tiene una toxicidad en sí misma, más allá de quién la consume; y en el caso de algunos de estos tóxicos, por ejemplo en el del cianuro, basta una ingesta muy pequeña, incluso una inhalación accidental, para que funcione como veneno.

En el caso de otros tóxicos como el plomo, se requiere de una acumulación, de una exposición repetitiva, es necesario que su nivel en la sangre supere cierto mínimo, para que comience a tener un efecto de veneno. Y aquí ya nos acercamos un poco al sentido psicoanalítico de lo tóxico, en tanto se trata de una acumulación, aunque todavía en el plomo, hay una toxicidad per se, es venenoso para cualquiera (Enciclopedia medica Larousse, 1998).

En algunas ocasiones Freud empleó el término “tóxico” desde una perspectiva biológica (Vera, 1988), pero en otras introdujo ciertas sutiles diferencias respecto del saber médico acerca de la toxicidad, por ejemplo en su escrito sobre el chiste, donde señala que el vino es uno de los modos, la vía tóxica y exógena, de lograr un talante alegre y desinhibido, diciendo que *“la alteración en el estado del talante es lo más valioso que el alcohol depara al ser humano, y por eso no todos pueden prescindir de ese veneno”* (Citado en Saraspe, 2007) La palabra veneno aparece entrecomillada en el texto, lo que nos permite pensar que Freud reconoce que el alcohol no es un tóxico en sí mismo y que ubica allí a un sujeto y su elección de beber en exceso o hasta la embriaguez (Vera, 1988).

La consideración de ciertas drogas que producen alucinación, exaltación, éxtasis, apaciguamiento, etc., como tóxicas per se, hace recaer la causa de la drogadicción en la sustancia misma, excluyendo de este análisis al sujeto y a la responsabilidad que le compete por su goce, contribuyendo por otra parte, a mantener la ignorancia acerca de su causa (Vera, 1988).

Vera (1988) afirma que esta ha sido la posición de la ciencia centrada en las características moleculares de los diversos estupefacientes y en su interacción con receptores y neurotransmisores cerebrales, considerando que es su mecanismo de acción típico lo que explica las adicciones a las que pueden dar lugar. De igual forma retoma a Freud quien lo señala en su artículo sobre “*La etiología sexual de las neurosis*” (1898) y que por otra parte es un dato que surge de la experiencia de muchos de nosotros, no todos los que consumen sustancias consideradas adictivas en sí mismas, desarrollan una toxicomanía, lo que revela que allí se ponen en juego otros factores.

En este sentido Freud habla de toxicidad cada vez que se refiere a la etiología de las neurosis actuales, para las que no acepta un origen psíquico, tal como expresa en su artículo sobre el onanismo, en el que critica a Stekel su extensión exagerada de la psicogenidad (Vera, 1988).

Para Freud la génesis de estas perturbaciones neuróticas, está ocasionada mayormente en la abstinencia en el caso de la neurosis de angustia, en la masturbación excesiva, en el de la neurastenia y en el coitus interruptus en el de ambas neurosis actuales, pero en definitiva se trata de una tensión sexual cuya descarga ha sido interceptada y es la imposibilidad de su satisfacción, la que superado cierto límite, la que resulta tóxica (Saraspe. 2007).

Entonces cabe preguntarse aquí, tomando en cuenta que el matrimonio con el falo conlleva la angustia como signo del deseo del Otro (Saraspe, 2007), y que es de esa angustia de la que el toxicómano pretende huir con su acto toxicomaniaco, tal como lo entiende Freud, el de ser desplazado sobre un objeto cualquiera, que funcionará desde entonces como polarizador de un goce autoerótico extremo, como un goce cínico.

Complementariamente, la operación del *farmakon* realiza sin duda una forma particular de *repliegue narcisista*, y la dimensión misma de la alteridad resulta neutralizada por este dispositivo, cuando no se muestre desfalleciente (Le Poulichet, 1987). Quien desaparece durante la *operación del farmakon*, no constituye ya al Otro como su interlocutor. Además su percepción dispone un campo continuo en el que una cosa se conjuga con su contraria y toda diferencia se reabre en la reversibilidad. Esta operación

elimina de algún modo cualquier posibilidad de surgimiento de un efecto de sujeto (Le Poulichet, 1987).

Concretamente en las toxicomanías, Le Poulichet (1987), plantea que, la concepción de la *Operación del farmakon*, se distancia de la simple referencia a un consumo de productos tóxicos. Dice que si bien el principio del farmakon, interviene en todo uso de drogas, *la operación del farmakon* es engendrada solamente en las toxicomanías. Efectos alucinógenos, analgésicos, estimulantes pueden ser obtenidos por cualquiera gracias al consumo de ciertas drogas, sean legales o ilegales. Si bien modifican momentáneamente las cualidades de la percepción, no por ello traen consigo la creación de un *órgano*, que garantice la autonomía relativa de un circuito *seudo pulsional* (Le Poulichet, 1987).

Respecto al Goce y la Toxicomanía

Sobre el Goce...

Ya se ha mencionado hasta este punto, la relación que suponen los dispositivos de toxicomanía con el goce. Ahora, bien la pregunta respecto al goce del toxicómano, nos sitúa en un campo ampliamente abordado en la obra de Lacan. El goce como concepto en la elaboración teórica de Lacan ocupa, como hemos visto, un lugar importante ya que a partir de 1960 es desarrollado por Lacan, llegando a su oposición clásica entre goce y placer, distinción que alude a la concepción Hegeliana-Kojeveana entre estos dos términos (Evans, 1997).

El concepto de goce adquiere dentro del aparato teórico del psicoanálisis una dimensión un tanto perturbadora ya que promueve una distinción con el sentido del término en la lengua común y por otro lado en su especificidad teórica, tonalidad fuerte y compleja.

Según Braunstein (2006), la definición psicoanalítica del goce va adoptando un cariz anti-intuitivo. Entonces, a pesar de que el término es recogido del sentido común, en Lacan va adquiriendo poco a poco una significación peculiar. En el uso común goce y placer tienden a ser sinónimos pero en el psicoanálisis, los significados respectivos se diferencian: “*en tanto hace del goce, ya sea un exceso intolerable del placer o una manifestación del cuerpo cercana al dolor y al sufrimiento*” (Braunstein, 2006)

Pero es claro que la idea del goce como un exceso intolerable del placer se revela en el sentido común en expresiones como “morirse de risa”, “destornillarse de risa”; o en el

caso de la sexualidad, está también la expresión francesa de la pequeña muerte para referirse al orgasmo. En el sentido común asoma pues la idea de un placer mortífero, intolerable, cuyo atravesar nos situaría en las puertas mismas de la locura o la muerte. O sea que la definición psicoanalítica va contra la ortodoxia del sentido común pero coincide con ciertas intuiciones que están ahí presentes. (Braunstein, 2006)

Braunstein (2006), dice que Lacan (1949) da una primera referencia al goce en su teorización sobre la “*fase del espejo*”. Se trata de que de un momento a otro, el niño es capaz de captar una imagen unificada de sí. Esta situación, le produce un júbilo, un goce. De igual forma menciona, un segundo momento, sería el goce asociado a la capacidad de manejar el mundo simbólico, pues ésta capacidad inaugura una autonomía frente a los apremios pulsionales. En la fantasía, las pulsiones aparecen representadas simbólicamente por medio de un acto creativo que es definitivamente gozoso.

Un tercer momento clave estaría marcado por la relación entre Lacan y Hegel, cuando Lacan se refiere a la Filosofía del Derecho Hegeliana. Ahí el goce aparece como el usufructo de un bien por alguien. Lo que se goza es un derecho, una propiedad. Además, en la misma dirección, el goce se sitúa por fuera del entendimiento y, finalmente es opuesto al deseo en tanto éste implica un reconocimiento mutuo, la reciprocidad entre dos conciencias (Braunstein, 2006)

El goce supone pues una posesión/control personal sobre algo que produce una poderosa vivencia de satisfacción. En este caso el goce remite a una dimensión imaginaria de la propiedad en tanto ésta habilita un universo de virtualidades. Bien se entiende entonces que así definido, el goce es subjetivo e intransferible. Mientras tanto, señala Braunstein (2006), para Hegel, el deseo sería opuesto al goce en la medida en que resulta de un reconocimiento recíproco de dos conciencias. En este sentido es “objetivo”, “universal”, y está sujeto a una legislación. Hay que anotar, sin embargo, que este “deseo mutuo” sería solo una de las modalidades posibles existentes en una relación de a dos. Una en la que yo deseo el deseo del otro con la misma intensidad con que el otro, desea mi propio deseo.

En la obra *El Goce: un concepto Lacaniano* Néstor Braunstein (2006) deja en claro que Lacan deriva su teoría del goce del derecho y la moral. No obstante, apunta que Hegel se distancia del goce por cuanto le parece contingente y accidental, en tanto no hace

vínculo, en la medida en que no remite e incumbe a los demás. En el sentido en que el autor lo plantea, para Hegel, la limitación del goce estaría en no alentar la socialidad, en hacer autosuficiente al individuo. Se suprime entonces el lazo con los otros que es el fundamento de la comprensión y la socialidad (Ravinovich, 2005)

El canalla es la figura de quien se deja llevar únicamente por su goce. No hay límite ni ley que limite su pretensión de gozar. Si la realización de ese goce requiere de un uso destructivo del cuerpo ajeno, tenemos entonces el sadismo, que a los ojos de Sade, aparece como totalmente legítimo. Un individuo debería entregar su cuerpo si éste darse produce goce en el Otro (Braunstein, 2006). No obstante, esta defensa del sadismo ignora el hecho elemental de que el talante sádico sería solo accesible a los poderosos, a los que pueden disponer, por la fuerza, el dinero, o por servidumbres ideológicas, del cuerpo de los otros:

“No sería entonces un talante ético universalizable. No todos podrían gozar. Algunos serían gozados. Entonces como filosofía moral, el sadismo expresaría el discurso transgresor de los poderosos. La tentación ilegítima de un goce sin ley, donde no hay reconocimiento del otro. En todo caso la supuesta legitimidad del sadismo se fundamentaría en un vivirse como superior, con más derechos. Esta vivencia implica una devaluación radical de la otredad que va a ser gozada.” (Braunstein, 2006).

Según Braunstein (2006), el psicoanálisis no puede ser indiferente a esta oposición entre el goce individual que se proyecta en el maltrato del otro y, de otro lado, el deseo que incorpora al goce, pero que lo hace en una forma atemperada por la regulación de la ley que es para todos la misma. La persona que coloca su goce por encima de la ley, es otra vez, la figura del canalla, el cínico, no interesado en engancharse con el otro en un juego que lleve a la realización mutua de los deseos. Lo único que existe es pues, el propio goce. El canalla es excéntrico respecto al contrato social pues este se fundamenta en la imposición de restricciones, en la vigencia de la ley.

El goce es la sustancia vital que se “retuerce” en su insatisfacción, que pugna por realizarse, sin tomar en cuenta al otro y la ley (Braunstein, 2006). La carne del infante es ya desde un inicio un objeto para el goce; ese infante podrá ser “gozado” fuera de las coordenadas del deseo y la ley (Braunstein, 2006) también afirma que, no obstante, ese

infante tendrá que identificar su lugar en el Otro, en el sistema sociosimbólico; es decir, podrá constituirse como sujeto en la medida en que internalice los significantes que proceden de ese Otro, que siendo seductor y gozante está al mismo tiempo mediatizado por las propias interdicciones que lo constituyen:

“La madre, por ejemplo, puede gozar de su bebé considerándolo una posesión a la que puede disfrutar a su antojo. No obstante, esa madre, con su potencial seductor y gozante, contiene también a la ley y su prohibición del goce, por lo que su tentación de usufructuar el cuerpo de su hijo, se verá refrenada. De esta manera, en vez de persistir en el trato de su bebé como objeto de goce, comenzará a auto-limitarse, a interpelarlo como sujeto, a reconocerlo como un agente en ciernes, dentro de los intercambios simbólicos.” (Braunstein, 2006).

Que el sujeto deseante hable, que sea, como dice Lacan, un ser que habla, un “*serhablante*”, implica que la relación con el objeto no es inmediata. Esta no inmediatez no es reductible al acceso posible o imposible al objeto deseado, así como la distinción entre goce y placer no se agota en que a la satisfacción se mezclen la espera, la frustración, la pérdida, el duelo, la tensión, el dolor mismo (Braunstein, 2006)

En efecto, el psicoanálisis freudiano y Lacaniano plantean la originalidad del concepto de goce en el hecho mismo de que nuestro deseo está constituido por nuestra relación con las palabras. Se diferencia así del uso común del término, que confunde el goce con las suertes diversas del placer. El goce concierne al deseo, y más precisamente al deseo inconsciente, lo que muestra que esta noción desborda ampliamente toda consideración sobre los afectos, emociones y sentimientos para plantear la cuestión de una relación con el objeto que pasa por los significantes inconscientes.

Este término *jouissance* (goce) que ha sido introducido en el campo del psicoanálisis por Lacan; quizás podría aclararse aun más con un recurso a su etimología posible (el joy medieval designa en los poemas cortesés la satisfacción sexual cumplida) y por su uso jurídico el goce de un bien se distingue de su propiedad, o lo que se llama *usufructo* (Braunstein, 2006).

Desde el punto de vista del psicoanálisis, el acento recae en la compleja cuestión de la satisfacción y, en particular, en su relación con la sexualidad. El goce se opone entonces

al placer, que disminuiría las tensiones del aparato psíquico al nivel mínimo. Sin embargo, es posible preguntarse si la idea de un placer puro de este tipo conviene para hablar de lo que experimenta el ser humano, dado que su deseo, sus placeres y displaceres están capturados en la red de los sistemas simbólicos que dependen todos del lenguaje, y que la idea de la simple descarga es una caricatura, en la medida en que lo reclamado radicalmente para la satisfacción es el sentido:

“Aun la masturbación, que se podría tomar como modelo de este goce singular, este goce del «idiota», en el sentido de la etimología griega idiôtês («ignorante»), está capturada en las redes del lenguaje, al menos a través del fantasma y de la culpa. Desde aquí, puede preguntarse si esta tensión particular indicada por el concepto de goce no se debe pensar, dejando de lado el principio más imaginario de la termodinámica, con arreglo a los juegos de concatenación de la cadena significativa en la que el hombre se encuentra comprometido por el hecho de que habla” (Lacan, 1972).

El goce sería entonces el único término conveniente a esta situación. La satisfacción o la insatisfacción no dependerían solo de un equilibrio de las energías, sino de relaciones diferentes, con lo que ya no puede concebirse como una tensión domesticada, sino con el campo del lenguaje y las leyes que lo regulan: *j’ouissens* homofonía de *jouissance* que significa «yo-oigo-siento» y también, *¡goza (de tu) - sentido!* (Braunstein, 2006), refiriéndose tanto a la orden del superyó como al sentido implicado en el goce.

Es un juego de palabras de Lacan (1972) que rompe con la idea mítica de un animal monádico que goza solo y sin palabras, sin la dimensión radicalmente intersubjetiva del lenguaje. Por el hecho de que habla, por el hecho de que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*, como lo demuestra Lacan (1960), el goce no puede ser concebido como una satisfacción de una necesidad aportada por un objeto que la colmaría. Únicamente cabe allí el término goce y como goce interdicto, no en el sentido fácil de que estaría tachado barrado por censores, sino porque está inter-dicto [entre-dicho] (Braunstein, 2006), es decir, está hecho de la materia misma del lenguaje donde el deseo encuentra su impacto y sus reglas. A este lugar del lenguaje Lacan lo denomina el gran Otro. Toda la dificultad de este término goce viene de su relación con ese gran Otro no representable, ese lugar de la

cadena significativa. Pero a menudo este lugar es tomado como el de Dios o el de alguna figura real subjetivada, y la intrincación del deseo y su satisfacción se piensa entonces en una relación tal con ese gran Otro que no se puede pensar el goce sin pensarlo como goce del Otro, como lo que hace gozar al Otro, que entonces toma consistencia subjetiva, y a la vez como aquello de lo que gozó (Braunstein, 2006).

Se puede decir que la transferencia, en una cura analítica, se juega, a partir de estos dos límites, hasta llegar al punto en que este Otro puede ser pensado como lugar y no como sujeto. Y si se demanda al psicoanalista que nos haga acceder a un saber sobre el goce, esta manera de concebir a este Otro como el lugar de los significantes, marcada por una falta estructural, permite al psicoanálisis pensar el goce tal como se le presenta: no según un ideal de plenitud absoluta, ni según la inclinación perversa de intentar capturar el goce imaginado de otro subjetivado, sino según una incompletud ligada al hecho de que el lenguaje es una textura y no un ser.

El principio de placer y el más allá del principio de placer, la cuestión de la satisfacción no basta para plantear la del goce. La filosofía antigua, en Platón y Aristóteles en particular, pone en evidencia la variabilidad de lo que parece agradable o desagradable, y los complejos lazos entre placer y dolor. Así, el diferimiento de un placer, que causa dolor, Puede permitir acceder a un placer más grande y más durable. La única cuestión entonces es saber orientarse hacia el *verdadero Bien*, que puede ser definido de manera distinta según cada filosofía. Es decir que la cuestión de la satisfacción está en el fundamento de lo que podemos llamar una sabiduría (Braunstein, 2006)

Pero, ¿el psicoanálisis promueve una sabiduría? Para Freud, la complejidad de esta cuestión está dictada por la clínica misma: se pregunta por qué algunos sueños, especialmente en los casos de neurosis traumáticas de guerra, repiten con insistencia el acontecimiento traumático, cuando desde 1900 él ha fundado su teoría de *la interpretación de los sueños* en la satisfacción de un deseo inconsciente. ¿A qué principio obedece esta repetición del dolor, cuando el principio de placer explicaba bastante bien el mecanismo de la descarga de la tensión, haciendo de la satisfacción el cese de esta tensión llamada “dolorosa”? Aparte de esto, ¿cómo explicar los numerosos fracasos en las curas histéricas emprendidas bajo la idea del principio de placer, aun si es retomado por el

principio de realidad, que exige diferir la satisfacción? (Braunstein, 2006). A esto en el Braunstein (2006) resalta del texto *Más allá del principio de placer* (Freud, 1920), que comience con el *fort-da*. Estas dos sílabas acompañan el juego de un niño que hace aparecer y desaparecer un carretel: el juego, así inventado, en el ritmo de esta oposición de fonemas, simboliza la desaparición y el retorno de su madre. Es el lazo de la oposición de dos sílabas del lenguaje con la repetición de la pérdida y la aparición del objeto deseado, dolor y placer, el que puede definir el goce.

El lenguaje, en esta repetición, no está interesado como instrumento de descripción de la pérdida o del reencuentro; tampoco los mima, sino que es su textura misma la que teje la materia de este goce, en la repetición de esta pérdida y de este retorno del objeto deseado (Braunstein, 2006).

Este juego es de un alcance simbólico más fuerte que el que trasmite la idea de dominar la pena y la emoción de la pérdida. Por el contrario, en lugar de disminuir la tensión, la hace resurgir sin cesar y la liga con el lenguaje, con la repetición y la oposición de los fonemas. Ya para Freud (1920), la materia del goce era la misma que la del lenguaje, (Braunstein, 2006). “*Lo que hace también que no podamos jerarquizar consecutivamente un yo-placer (Lust-Ich) y un yo-realidad (Real-Ich): toda idea de génesis y de jerarquización manifiesta un ideal de dominio opuesto a la ética del psicoanálisis en la medida que tal saber sobre el goce permitiría gozar del síntoma del otro y utilizarlo*” (Lacan, 1972).

Freud (1893) nos plantea también varios otros problemas importantes: ¿cómo concebir por ejemplo lo que se llama la satisfacción alucinatoria? Esto no concierne solamente a la alucinación patológica sino también a esa manera tan común de renegar, rechazar, la pérdida del objeto deseado, o, más precisamente, de rechazar que nuestra relación con el objeto sea una relación de otro orden que la relación con un objeto consumible, es decir, siempre renovable. Por lo tanto, se puede pensar en el problema contemporáneo de la toxicomanía, tal como lo plantea Le Poulichet (1987), en relación con lo que supone la economía de mercado, sin hablar siquiera de sustancias tóxicas.

El texto freudiano de *Más allá del principio de placer* (1920) anuda la oposición del principio de placer y la repetición con la oposición de la pulsión de vida y la pulsión de

muerte. Nuestro goce es contradictorio, descuartizado como está entre lo que «satisfaría» a los dos principios.

“El goce definido por su relación con el significante de la falta en el Otro: S(A). [A barrada] El texto de Lacan “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), publicado en Escritos (1966), invierte la perspectiva habitual en la que se sitúan a menudo las relaciones entre el sujeto y el objeto” (Braunstein, 2006).

Lacan (1960) desplaza la perspectiva filosófica, que plantea para el sujeto un ideal a alcanzar, el goce de la perfección de la totalidad del ser, trastornando así la relación tradicional del sujeto con el goce: *“el sujeto no es ni una esencia ni una sustancia, es un lugar”*.

El lenguaje mismo no está marcado por una positividad sustancial; es un defecto en la pureza muda del No-Ser (Lacan, 1966). Desde el principio, el goce intrincado en el lenguaje está marcado por la falta y no por la plenitud del Ser. Esta falta no es insatisfacción, a la manera de la reivindicación histórica; signa el hecho de que la materia del goce no es otra cosa que la textura del lenguaje y que: *“si el goce hace languidecer al Ser, es porque no le da la sustancia esperada y no hace del Ser más que un efecto de lengua, de dicho. La noción de Ser queda así desplazada” (Lacan, 1960).*

A partir del momento en que habla, el hombre ya no es para Lacan ni esencia ni existencia, sino *serhablante* (Braunstein, 2006). Para el *serhablante*, todo enunciado no tiene otra garantía que su enunciación: no hay Otro del Otro: *“El goce, precisamente, tiene una relación radical con ese significante de la falta en el Otro, S(A). [A barrada] Que no haya Otro del Otro, que la función del Otro tachado sea la de ser el tesoro de los significantes fundamenta empero lo que los analistas escuchan de la neurosis” (Braunstein, 2006).*

Así, a la ignorancia del lugar desde donde desea, que marca al hombre, Lacan responde planteando que el inconsciente es el discurso del Otro, que el deseo es el deseo del Otro. Lo que hace que el hombre plantee al Otro la pregunta *¿qué quieres? (de mí)* como sí el Otro tomase consistencia subjetiva, reclamando su tributo. Este tributo parece ser la castración. El neurótico *“se figura que el Otro demanda su castración”*, escribe Lacan (1960), y se dedica a asegurar el goce del Otro en el que quiere

creer, haciéndolo *consistir* así en una figura superyoica que le ordenaría gozar haciéndolo gozar.

Así, la teoría lacaniana, después de Freud, desplaza la noción de castración hacia una función simbólica que no es la de un sacrificio, de una mutilación, de una reducción a la impotencia, como se figura el neurótico. Se trata, con todo, de un tributo a pagar por el goce sexual en la medida en que está sometido a las leyes del intercambio, dependientes de sistemas simbólicos que lo sacan de un autoerotismo mítico. La misma elección del falo como símbolo del goce sexual hace entrar a este en una red de sentido en la que la relación con el objeto del deseo está marcada por una falta estructural, tributo a pagar para que el goce sea humano, regulado por el pacto del lenguaje. El fantasma, en particular, ese escenario del goce, no es solamente fantasía imaginaria en la relación del deseo con el objeto; obedece a una lógica que limita el investimento objetal pulsional al objeto, por medio de lo que Lacan (1972) llamará después la función fálica, goce fálico y goce del Otro.

En el seminario Aún (1972), Lacan va a especificar la diferencia entre goce masculino y goce femenino, diferencia que no se regula necesariamente por la anatomía: todo «serhablante» tiene una relación con el falo y la castración, pero estas relaciones son diferentes. El cuadro de las fórmulas de la sexuación propone una combinatoria ordenada por lo que Lacan (1972) llama la función fálica.

Subversión de la Ley: la Toxicomanía el Goce Cínico

El goce solo puede ser abordado a partir de su erosión, por las pérdidas que vienen del Otro, por las restricciones impuestas por la ley (Braunstein, 2006). El goce es algo que existió plenamente en un pasado del que no podemos tener memoria pues en esa época se carece de la palabra que es la base del recuerdo.

La figura de alguien movilizadísimo solo en función de su goce representa en realidad, un sujeto que legitima el quiebre del vínculo social, como se da en los dispositivos toxicómanos, en donde el repliegue narcisista, fruto de la *operación del farmakon* (Le Poulichet, 1987), hacen un cortocircuito en la palabra y segregan al otro. Diríamos entonces que el sujeto que está solo tras su goce no ha pasado por la *castración*, que es la incorporación de la ley. Ese hombre es solo un mecanismo, una sustancia ávida. Alguien

que ha renunciado a elegir, “*de manera que la ética desaparece de su horizonte*”. (Braunstein, 2006).

Veamos entonces la contraparte, en el caso del neurótico obsesivo que se distancia de su propio goce. De un goce que amenaza desbancarlo como sujeto convirtiéndolo entonces en mera voracidad sin límites. De ahí la necesidad de una defensa frente al ascenso en el goce. La rigidez es una forma de controlar el exceso traumático del goce: “*La seriedad mortífera*”. (Portocarrero, 2007). El amortajarse en la investidura simbólica, no destornillarse. No obstante, pese a esta toma de distancia frente al goce, éste regresa y se reubica en el cuerpo, esta vez como síntoma. Ahora bien, si de aquello que se huye no es un ascenso en el goce sino de un dolor intenso, entonces las defensas serán las del asco y la conversión somática; se trata de defenderse de ese goce del otro que resulta en dolor nuestro. (Portocarrero, 2007)

Braunstein (2006) menciona que la inclusión en la sociedad implica una pérdida de goce, dado que la autoridad y la ley lo limitan. Es un hecho, como ya se vio, que un placer “excesivo” desestructura la subjetividad y precipite como formación defensiva en la camisa de fuerza de la neurosis obsesiva. En cambio, en el caso de un goce doloroso que nos hace sentir objetos del goce del Otro, objetos manipulables y del cual se deriva el asco hacia ese goce que nos incita a trocarnos en meros objetos, estamos hablando de la histeria. (Braunstein, 2006).

El síntoma es el goce encapsulado. Ese goce logra llegar al habla. Entonces ese goce es desplazado del campo de lo perdido o erosionado, al campo de lo posible: *el deseo*. El sueño es alucinación del goce, descifra al goce, lo “palabrea”, vigilando al mismo tiempo que su ímpetu no rebase ciertos límites. Desde este punto de vista y tomando como referencia la oposición que hace Lacan (1960) entre placer y goce, el placer es una barrera frente al goce, una barrera que depende del yo. Más tarde, a esta barrera, se agrega una prohibición externa: la ley.

La toxicomanía interroga esta función de la ley, dado que el sujeto toxicómano instalado en una *operación del farmakon*, niega de manera rotunda la castración, como significante que limita el goce. En este extremo goce narcisista que implica completamente al cuerpo y que llega a prescindir del semejante, se efectúa una re-fusión con el Otro

materno que lleva a un goce no fálico, es decir, de naturaleza sin límite (Oliveira, 1998). El toxicómano vuelve por un escaso instante a ser el bebé de brazos, que alucina la fusión, el retorno a la completud en el vientre de su progenitora. Nada puede satisfacerle más que ese estupor situado, más allá de la racionalidad y el pensamiento. Ese acto de completud lasciva y en el fondo incestuosa, substituye a cualquier operación simbólica y lo sitúa más allá del lenguaje, en el reino de la completud propio del psicótico. (Oliveira, 1998).

El cuerpo se juega de una manera singular en la toxicomanía. La droga viene a ocupar el lugar del objeto que permitiría una vía de acceso privilegiada e inmediata hacia el goce, así como un modo de impugnar al Otro y a la dependencia que tenemos de éste (Le Poulichet, 1987). El tóxico se convierte en el *Santo Grial*, de la cual se espera salvación y plenitud, convirtiéndose así en un objeto de necesidad imperiosa y demandante.

La toxicomanía es así, el rechazo de la finitud, de la castración y del ser para la muerte. Negación de todo límite posible, que prefiere la promesa de la completud a la miseria de la falta que caracteriza a los sujetos neuróticos *normales*. En términos Lacanianos, frente a la castración que humaniza, el imperativo superyoico promueve el cumplimiento inhumano del ideal del goce por el goce mismo, fuera de toda temporalidad y finitud. (Oliveira, 1998).

El toxicómano se posiciona así, fuera del goce fálico, en tanto que dicho goce impulsa hacia el Otro, mientras que su goce parece situarse en un más allá de lo imaginario y lo simbólico, en el plano del mero real. Su goce empuja al *narcisismo absoluto* (Le Poulichet, 1987), y niega la diferencia, la diacronía, forzando al cuerpo a romper cualquier límite y a toparse con la imposibilidad corpórea real de lograrlo, ante esto solo la promesa ilusoria de completud que le brinda el tóxico, se presenta como la única respuesta.

Sabemos que para que el sujeto desarrolle un síntoma -en los términos que Freud definió el síntoma- es necesario que éste sujeto haya adoptado la modalidad de identificación al padre como resolución al Complejo de Edipo, o que el Nombre del Padre como significante del Otro en tanto lugar de la ley, una normativización por la cual el goce se hace fálico, sea asumido como tal, esto último visto desde la perspectiva lacaniana. La instauración del Nombre del Padre hace que el goce se acote, se limite, y como consecuencia de esto se lo entienda como goce fálico. La experiencia de la toxicomanía

permite introducir al término goce, que en este caso se ubica más allá del principio del placer, por consecuencia equivale a un exceso, en donde la satisfacción se encuentra exacerbada.

Es pertinente mencionar que lo anterior si bien hace parte de conceptualizaciones ligadas a la teoría psicoanalítica, también es el resultado del malestar actual de la cultura, fruto del discurso imperante de la época, en este caso el capitalista, que exhibe como una de sus características, la progresiva decadencia de los significantes del Nombre del Padre. Esto marca un nuevo posicionamiento del sujeto frente al goce, ya que la barrera signada por la castración ha sucumbido y los límites respecto al goce han perdido su vigencia. El toxicómano muestra en forma nítida el rompimiento con el orden simbólico, la inexistencia del Otro que denuncia la “dimensión autista del síntoma”.

Cuerpo y Toxicomanía

El Cuerpo: de Freud a Lacan

Colette Soler (2006) en el texto “*Los ensamblajes del Cuerpo*”, menciona: “...*el inconsciente no existe sin incidencia sobre el cuerpo...*”, esto como resultado, en un primer momento, de la introducción por parte de Freud de los conceptos de conversión histérica y de pulsión, y, en un segundo momento, de la elaboración de Lacan de los conceptos de cuerpo propio, imagen especular, cuerpo real, cuerpo simbólico, cuerpo de los significantes y objeto a.

Las histéricas le hicieron descubrir a Freud la sensibilidad particular de su cuerpo a las representaciones inconscientes (Soler, 2006). Aunque en la extensa obra de Freud el tema del cuerpo es abordado desde diferentes perspectivas, encontramos en ella algunas observaciones puntuales que orientan la reflexión en torno a este importante concepto. Por ejemplo, en el artículo publicado en 1893, titulado “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, Freud observa: “*que la lesión de las parálisis histéricas debe ser por completo independiente de la anatomía del sistema nervioso, puesto que la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella*”. A partir de esta declaración de independencia de la neurosis respecto de la anatomía, los síntomas corporales de aquella serán estudiados detalladamente en los *Estudios sobre la*

histeria. Allí Freud incluye entre los síntomas histéricos: neuralgias, anestias de la más diversa índole, contracturas y parálisis, convulsiones, perturbaciones de la visión y movimientos oculares, alucinaciones visuales y olfativas, afecciones del tipo de los tics, vómitos y anorexia, hasta llegar al rehusamiento de toda comida.

En *Pulsiones y destinos de pulsiones*, publicado en 1915, Freud sostiene que: “*la «pulsión» nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal*”.

El tema del cuerpo aparece también ligado con la cuestión del yo, cuyo estatuto estuvo siempre marcado por un carácter de dificultad y ambigüedad, al grado de haber posibilitado la discutible lectura de la “psicología del yo”. En *El yo y el ello*, de 1923, escribe que: “*el yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es solo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie*”.

Como muchos otros conceptos, la noción del cuerpo ha sido abordada por Lacan a partir de los tres registros fundamentales de su enseñanza: lo real, lo imaginario y lo simbólico. Las especificaciones de cada uno de estos tres registros no deben hacer perder de vista su estrecha intrincación, metaforizada por el nudo borromeo.

En su comunicación de 1936 sobre el estadio del espejo, Lacan habla de la constitución de la imagen del cuerpo en tanto totalidad y del nacimiento correlativo del Yo. La imagen -unificante- del cuerpo se edifica a partir de la imagen que le reenvía el «espejo» del Otro: imagen del Otro e imagen de sí en la «mirada» del Otro, principalmente la madre. Se comprende que Lacan designe a menudo esta imagen del cuerpo con la expresión imagen especular. Aunque este texto esté centrado en lo imaginario del cuerpo, se observará que la intrincación de los tres registros está muy presente. La imagen especular, en efecto, resulta de la conjunción del cuerpo real en tanto orgánico, de la imagen del Otro y de la imagen que del cuerpo propone el Otro, así como de las palabras de reconocimiento de ese mismo Otro. (Soler, 2006)

Lacan (1962) “reelabora” esta cuestión de la imagen especular del cuerpo en reiteradas oportunidades, y en especial a partir del esquema óptico de la experiencia de Bouasse y del esquema óptico del Seminario X, *La angustia*.

El cuerpo imaginario

Para Lacan (1962), es también la bolsa agujereada de los objetos a, pedazos de cuerpo imaginariamente perdidos, de los que los más típicos son el seno, los excrementos, la voz y la mirada. A esta lista, se agrega un pedazo de cuerpo muy particular, el falo en tanto faltante. Esta falta constituida por el objeto a causa el deseo, es decir, la búsqueda en el cuerpo del otro de un objeto a imaginario, o del falo imaginario, considerado como viniendo a taponar esta falta fundamental. (Soler, 2006) Esta búsqueda implica la erogenización de las zonas orificiales pulsionales de la *bolsa* corporal: la boca, el ano, el ojo y la oreja, pero también de algunos de sus apéndices, como el pezón y el pene. “*En tanto trozo del cuerpo para el deseo del otro, el cuerpo es también el lugar del goce y por lo tanto de la envidia y de los celos: los que se dirigen al objeto poseído por el otro*” (Soler, 2006)

Cuerpo Simbólico

Lacan (citado por Soler, 2006) introdujo el concepto de cuerpo de los significantes en su seminario sobre las psicosis. Este concepto designa el conjunto de los significantes conscientes, reprimidos o forcluidos de un sujeto así como su modalidad general y singular de organización. Las palabras que constituyen el cuerpo de los significantes y, por lo tanto, el sujeto del inconsciente, pueden haber sido dichas o pensadas mucho antes de la concepción del niño.

Estos significantes conciernen en primer lugar a su identidad (apellido, nombre, lugar en la genealogía, sexo, raza, medio social, etc.). A esta herencia anterior al nacimiento viene a agregarse la constelación de los significantes que vehiculizan los deseos, conscientes e inconscientes, de los Otros parentales, que constituyen la alienación simbólica del sujeto. Para Lacan, el psicótico escapa a esta alienación simbólica por la forclusión del significante del falo (Soler, 2006). Algunos de los significantes de las primeras inmersiones en el lenguaje del niño se inscriben en la memoria psíquica, otros se graban en el cuerpo. Aunque estas inscripciones son bien conocidas en los casos de histerias o de enfermedades

psicosomáticas, no están reservadas solo a estas estructuras psíquicas. Palabras, sílabas, fonemas, simples letras pueden afectar el cuerpo de cualquiera, sea cual fuere su estructura. Por eso se dice que el cuerpo es una libra de carne en la que se inscriben los significantes de la demanda y, por lo tanto, del deseo del Otro.

Cuando se quiere insistir en el impacto de la palabra sobre el cuerpo, se dice más bien que el cuerpo es hablado. Correlativamente, se afirma que el cuerpo es una sustancia hablante: *“Por medio de su cuerpo mismo -decía Lacan-, el sujeto emite una palabra que, como tal, es palabra de verdad, una palabra que ni siquiera sabe que emite como significante. Porque siempre dice mucho más de lo que quiere decir, siempre mucho más de lo que sabe decir” (Soler, 2006).*

Observemos que este cuerpo simbólico aparece también en la medida en que recibe de toda nominación independientemente de su presencia orgánica, ya sea antes de su concepción o después de su muerte, e incluso después de su completa desaparición como entidad biológica: los ritos funerarios y todos aquellos que conciernen a la memoria de los muertos son los testigos de esta existencia particular del cuerpo simbólico.

En la intrincación de los registros imaginario y simbólico: la palabra funciona muy raramente en el registro de lo puramente simbólico, es decir, independientemente de toda significación, aunque ésta significación esté a menudo reprimida, y tanto más cuanto que la palabra es portadora de deseo. (Soler, 2006)

Cuerpo Real

El concepto de real en Lacan es susceptible al menos de tres significaciones específicas. Connota lo imposible, lo resistente y el objeto del rechazo (Soler, 2006). Cuando el concepto de real connota lo imposible, lo real del cuerpo está constituido por todo lo que del cuerpo escapa a las tentativas de imaginarización y de simbolización. Aún cuando sea absurdo cernir con palabras lo que constituye lo imposible de decir, sin embargo podemos aproximarnos a ello pensando en las diversas teorías del cuerpo que aparecieron y todavía seguirán apareciendo en el curso de los siglos en los diversos continentes. Aunque cierto número de estas teorías no estén desprovistas de interés práctico, e incluso de eficacia -especialmente terapéutica-, todas son incompletas y ninguna

lo dice todo del cuerpo: lo real del cuerpo se les escapa, no por imperfección de la ciencia sino por la estructura misma del mundo y de las ciencias.

Otro real encuentra un lugar importante en la enseñanza de Lacan. Es aquel con el que chocamos, el que vuelve siempre al mismo lugar, el que viene a poner obstáculo a nuestras aspiraciones y a nuestros deseos, especialmente a los deseos infantiles de omnipotencia del pensamiento. A menudo este cuerpo es llamado cuerpo real, y bajo esta denominación se reúne la diferencia anatómica de los sexos y la muerte en tanto destrucción inevitable del soma (Soler, 2006). En Lacan se encuentra también esta denominación para la prematuración orgánica del recién nacido, a su patrimonio genético (del que se puede decir al pasar que es una especie de escritura) y al despedazamiento corporal originario, obliterado por la imagen unificante del cuerpo.

Esto concierne al ser deseante en general. Para el caso de un sujeto particular, el cuerpo real está dotado de características específicas más o menos inmodificables. Por ejemplo, el color de los ojos o el de la piel o una determinada desventaja, de nacimiento o adquirida: parálisis, amputación, lesión neurológica, sordera o pérdida de la visión, infertilidad o impotencia orgánica, etcétera. Por último, no todo lo que resiste del cuerpo es necesariamente objeto de un rechazo cultural o particular. Sin embargo, este puede ser el caso.

El ser deseante asume difícilmente la no existencia de la relación sexual y la muerte como destino final de cada cuerpo. (Soler, 2006)

Además se sabe que cada uno puede rechazar (en el sentido de reprimir o renegar) una u otra de sus características corporales particulares. ¿Hay que concluir de todo esto, como Freud, que la anatomía constituye el destino del ser deseante? La clínica psicoanalítica demuestra que no basta con tener un organismo de sexo masculino para identificarse como hombre. Del mismo modo, no basta que un organismo sea portador del cromosoma “Y” para devenir mujer.

Las identificaciones imaginarias, las palabras y el deseo de los Otros parentales pueden empujar al sujeto en el sentido contrario a su sexo anatómico. Sin embargo, no se puede decir que el cuerpo real, en tanto organismo, carezca de importancia. Éste no deja de oponer algunas resistencias a esas identificaciones imaginarias o simbólicas y a las

manipulaciones diversas que pueden inducir. (Soler, 2006) De la misma manera, nunca deja de resultar algún daño de que un sujeto rechace tal o cual característica singular de su cuerpo real. Dicho de otro modo: el cuerpo real no deja de constituir destino, y si la anatomía no es enteramente destino, lejos está de dejar de serlo del todo.

Cuerpo: Sustancia Gozante

Lacan en su seminario Aún (1972) menciona: “*no sabemos que es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza*”. E introduce el término *sustancia gozante* añadiendo: “*no se goza si no corporeizándolo de manera significativa*”. Respecto a lo anterior, Colette Soler en el texto “*los ensamblajes del cuerpo*” (2006), menciona que hablar de *sustancia gozante* implica introducir algo opuesto al cuerpo como desierto de goce, y menciona que la *sustancia gozante* es otra distinta al *cuerpo gozante*. Entonces el referirse a *sustancia gozante*, en realidad, es evocar lo que se llama generalmente, la vida, el viviente, viviente como condición primaria de goce, siguiendo lo que menciona Lacan (1972): “*la vida nadie sabe lo que es, pero la vida es más amplia que el cuerpo incluso más amplia que los cuerpos sexuales que evoque anteriormente.*”

En el mismo texto Soler (2006), hace mención de que, en la vida hay dos modos de reproducción no sexuales, pero va más allá, y dice que todavía hay vida sin cuerpo, vida que no se encarna que no se presentifica en cuerpos individualizados, y Lacan (citado por Soler, 2006), lo evoca muy discretamente en el texto *Radiofonía*, mencionando el pólipo de los corales:

“Vida sin reproducción sexual pero sin cuerpo individualizado, entonces es importante subrayarlo porque no hay que reducir la vida al cuerpo viviente. Evocando la sustancia gozante Lacan nos habla de lo que podemos llamar lo real, pero no cualquier definición de lo real, porque existen diversas definiciones. Es lo Real algo totalmente fuera de lo simbólico, algo que no debe nada a lo simbólico, la vida”. (Soler, 2006)

Un Real que se mantiene sin consideración de lo simbólico y si decimos fuera de lo simbólico implicamos también, fuera del sentido y *sin orden*. Cuando Lacan (citado por Soler, 2006) explica el Nudo Borromeo con el redondel de lo Real, ese redondel de lo Real es la *sustancia gozante*, la vida. A pesar de que se trate de un real fuera de lo simbólico dice

que la única cosa que intenta colonizar este real son las ciencias de la vida, y esta indicación nos da a los lectores una connotación y asegura que con el redondeo de lo real inscribe la sustancia gozante (Soler, 2006).

La sustancia gozante es algo indeterminado. Al considerar la *sustancia gozante*, Lacan se pregunta por los diferentes modos de goce y polemiza la cuestión del *gocce otro*, pero en el sentido de un goce fuera del alcance de lo simbólico, en el sentido de un goce no colonizado, no civilizado por el significante. “En 1974 en su tercera conferencia en roma escribe la puesta en el plano del nudo borromeo, evoca el *gocce otro* de la mujer, lo evoca en su texto, pero evidentemente no hay que pensar que es la única ocurrencia de un *gocce otro* fuera de lo simbólico. Nos podríamos preguntar por las otras posibles ocurrencias de un *gocce no ordenado por el significante*” (Soler, 2006).

En realidad, la consideración de la sustancia gozante representa un giro en la epistemología Lacaniana, afirma Colette Soler (2006). Evoca el goce en un esquema teórico, a pesar de las modificaciones sucesivas; lo evoca en un sistema de articulación con el sujeto del significante, y evoca un goce articulado con el sujeto de la cadena, algo que implica que se trata de un goce parcial que ha heredado este carácter del significante, de ser siempre parcial, de ser nada más que un trozo de goce; entonces, no podía hablar de la sustancia gozante en su generalidad, y podríamos seguir en la enseñanza de Lacan, la constancia de un esquema que siempre es el mismo, a pesar de que se transforme a lo largo de su trabajo, es decir supone algo de goce, algo que viene a alojarse en un vacío.

Este esquema de algo en un vacío, es un modelo constante entre significante y goce que empieza desde el principio por la falta que produce la prematuración, lo que se llena con el Uno de la imagen en el *Estadio del Espejo*. Después la falta en el sujeto, el vacío del sujeto tiene su condición de complementariedad en el objeto de más, y generalmente la falta en lo simbólico que Lacan escribe con el significante de gran A tachado en el texto subversión del sujeto que es otra manera de escribir el hecho de que el otro no puede ser completo y no puede escribir el goce. Inconsistencia e incompletud lógica, esa falta escrita con S(A), se puede llenar según lo consideremos con una imagen, un significante o con un más de goce (Soler, 2006).

El esquema es bastante sencillo: la idea de Lacan es que hay un sitio, (el significante determina un sitio, porque sin el orden simbólico ni siquiera tenemos la noción de sitio), el significante determina un sitio, y en el sitio algo heterogéneo al significante, es decir, algo del goce puede venir a ubicarse. (Soler, 2006). *“Así pueden entender lo que en subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, cuando pregunta: ¿que soy? La respuesta es: “soy en el lugar desde donde se vocifera que el universo es un defecto en la pureza de no-ser”*”.

Soy en el sitio: la respuesta no dice lo que soy, dice donde soy en el sitio, el ser viviente del sujeto, donde se vocifera: la vociferación es una palabra bien hecha para evocar el grito del goce. (Soler, 2006). La autora dice que cuando Lacan compone los discursos, está todavía en el esquema de la articulación de un goce a la cadena significante. Cuando empieza a hablar de sustancia gozante es diferente, no se trata del esquema de una articulación, se trata de un real y el problema es saber si el lenguaje que determina al sujeto se ubica en las sustancia gozante.

Soler (2006) considera que lo empujó a Lacan para utilizar el nudo Borromeo, fue la necesidad de encontrar un esquema que no fuese de articulación, que por el contrario fuese un esquema de anudamiento entre tres elementos heterogéneos.

De igual forma, la autora insiste en que lo que Lacan llamo su hipótesis no es un tesis, su hipótesis la comente muchas veces, que su formula en su seminario *aun*. *“mi hipótesis es que el individuo afectado de inconsciente es el mismo que hace lo que llamo sujeto de un significante”*, esta frase dice dos cosas: primero que el inconsciente afecta el individuo, o sea, el cuerpo, no al sujeto, y segundo, dice que el cuerpo es el mismo que hace el sujeto de un significante. Desarrolla después, en las líneas que siguen: *“lo enuncio con la formula mínima de que un significante representa un sujeto para otro significante”*. El significante en sí mismo no es definible más que como una diferencia como otro significante. La introducción de la diferencia como tal en el campo es lo que permite extraer de *lalengua* lo que toca al significante. (Soler, 2006).

De tal manera que la corporización del goce se da como efecto del significante, en otras palabras el cuerpo gozante emerge a partir de la corporización del significante. Se

unifica entonces significante y satisfacción, en tanto es el significante el que crea. El significante es susceptible de manifestarse en el cuerpo.

La idea de que hay una sustancia gozante, tocada, que la lengua toca, que afecta, lleva a Lacan a distinguir *lalengua* del lenguaje. Se encuentra empujado a cambiar lo que ha dicho hasta ahora sobre el signo, pues Lacan (citado por Soler, 2006), siempre opuso el significante al signo, quizás podría encontrar una fórmula que hable y decir que en la lengua el significante reduce su estructura diferencial.

Cada elemento existe como elemento por diferenciarse del otro, y entonces en la lengua el significante no representa a nadie, el significante se reduce a su estructura diferencial. Cada elemento existe como elemento por diferenciarse de otro, y entonces en la lengua el significante no representa a nadie, el significante representa a un sujeto solo en el lenguaje, es decir, que *lalengua* la podemos representar así: es una serie de elementos, no es un conjunto, es una multiplicidad no cerrada, en el lenguaje significante empieza a representar a un sujeto porque se conecta con un S2, es la estructura mínima de una cadena (Soler, 2006).

El cuerpo afectado por el lenguaje es un cuerpo disgregado, agujereado por el significante de un modo singular. Son estos agujeros lo que configuran las zonas erógenas. Estos agujeros son los restos de la operación de corporización. Son vacíos del cuerpo imposibles de representar, que la pulsión en su circuito bordea pero que hacen al cuerpo una *sustancia gozante*.

Del Cuerpo Engendrado por la Operación del Farmakon

En un anterior aparte, se hizo mención de ciertos aspectos con referencia al miembro fantasma, la satisfacción alucinatoria, y la supresión tóxica del dolor en el cuerpo de los sujetos toxicómanos, como resultado de lo que Le Poulichet, llama la *operación del farmakon*. Ahora bien, en este aparte se intentará profundizar aún más en la relación de esta operación y la formación de un cuerpo artificial, teniendo en cuenta la elaboración y construcción teórica de Sylvie Le Poulichet en “*Toxicomanías y Psicoanálisis*” (1987).

Retomando un poco, el principio de la operación del farmakon, consiste como se ha mencionado, en establecer las condiciones de una percepción y de una satisfacción alucinatorias, así como producir una *cancelación tóxica* del dolor (Le Poulichet, 1987). Le

Poulichet (1987), agrega: “...mientras que los discursos sobre la toxicomanía presentan a ésta como una autodestrucción, vemos surgir la perspectiva de una operación esencialmente conservadora que protege a una forma de narcisismo...”

En cuanto a la operación del *farmakon*, esta parece tomar su principio en las mismas propiedades del *farmakon*, a la vez remedio y veneno, que no es una sustancia sino, mas bien, un principio particular de reversibilidad (Le Poulichet, 1987), que encuentra su eco clínico en lo alucinatorio y en la ambigüedad del dolor.

El Principio de Reversibilidad

Le Poulichet (1987), distingue tres formas de ésta reversibilidad que mantiene comunicación estrecha entre sí, a saber:

Reversibilidad entre lo psíquico y lo orgánico.

Se da en el desplazamiento que se registra en los discursos de los sujetos toxicómanos, estos se apoyan esencialmente en la indeterminación del dolor e inducen una perspectiva de *psique-órgano*, que no puede ser modificada: “...allí donde una sustancia toxica es investida como una función psíquica, se verifica la reversibilidad propia del *farmakon*. Sin embargo el principio del *farmakon*, es si mismo suscita solo una ambigüedad. Otra cosa seria su acondicionamiento como prótesis psíquica, cuando se instrumentaliza en su relación con el cuerpo...” (Le Poulichet, 1987).

Reversibilidad entre un afuera y adentro.

Ciertos elementos del mundo exterior son presentados como prolongaciones del yo y, a la inversa, los pensamientos pueden encontrarse manifestados por los elementos exteriores. Es la partición yo/mundo la que tiende a difuminarse de una manera particular a causa de la operación del *farmakon*.

“Una variedad de confusión entre afuera y adentro se encuentra sin duda en el origen de las formaciones alucinatorias y las manifestaciones dolorosas. La reversibilidad afuera-adentro crea un nuevo campo psíquico o un nueva disposición del aparato psíquico que modifica su modo de percepción y de satisfacción” (Le Poulichet, 1987).

Reversibilidad relativa a una forma de desaparición del sujeto.

Las dos formas iniciales de reversibilidad implican esta tercera que como su nombre lo indica, apunta hacia la desaparición del sujeto.

“...pacientes toxicómanos evocan de continuo la posibilidad de borrar representaciones por el recurso tóxico. De la misma manera, suele hablar del consumo de droga antes de dormir como para protegerse de una actividad onírica incontrolada. La operación del farmakon permitiría neutralizar lo que cobra el valor de una amenaza” (Le Poulichet, 1987).

Le Poulichet agrega respecto a este tercer tipo de reversibilidad que el *órgano psíquico*, pudiera sufrir todo tipo de efracciones cuando ya no fuera tratado por la *operación del farmakon*, sin que esto signifique que el mismo *farmakon* se reduzca a un sistema simple. La función de borradura que aquí se plantea no obedece a la represión, si no a la *supresión toxica* (Le Poulichet, 1987), que se consuma en una dimensión alucinatoria.

Lo que la operación del *farmakon* induce es a una esencial continuidad de sí consigo mismo (Le Poulichet, 1987), desde el momento en que se realiza una relación de equivalencia o una forma de circularidad sin corte entre un tratamiento del organismo y un tratamiento de las representaciones. Ella consiste finalmente en un tratamiento del cuerpo que en su lazo, anula una división: *“...burla la esquizis propia del sujeto hablante”* (Le Poulichet, 1987).

Lo anterior se corrobora en los discursos de sujetos toxicómanos, que como lo señala la autora, denuncian implícitamente lo que es para ellos la trampa del código del intercambio. Procuran establecer una *comunicación pura*, en la que el sujeto no fuera borrado por el lenguaje a cambio de encontrarse representado en él. Este intento de anular artificialmente un corte constitutivo del ser hablante, pasa por una sedación y una actividad alucinatoria. De esta manera la operación del *farmakon* se presenta como la forma de inscribirse en un nuevo cuerpo, donde no exista de forma alguna la pérdida del Yo del enunciado que lo toma a su cargo y lo real de lo cual da testimonio:

“...así la perspectiva de semejante tratamiento implica la tentativa de una gestión autónoma del cuerpo fuera del lenguaje y de las imágenes. En la operación del farmakon, el cuerpo ya no parece velado por las representaciones. Y se puede decir

que esta operación presta alucinatoriamente un cuerpo porque trata de cierta manera al organismo en la medida misma en que el cuerpo deja por entero de ser elaborado dentro de las cadenas significantes, es decir, allí donde se inscriben los deseos de los otros...”(Le Poulichet, 1987).

Dicho cuerpo puesto en juego en lo alucinatorio nos es incógnito, es precisamente algo de lo real. Es en la medida en que el cuerpo intenta aprehenderse en una entera circularidad, como resulta anulando un corte correlativo a la aparición del sujeto.

La operación del *farmakon* es lo que dispone las condiciones de la desaparición del sujeto en la medida en que este último se debate con algo intolerable que hace asomar la falta, el espanto. Que algo se haya constituido como intolerable que no pueda ser simbolizado sería condición fundamental para que se sostenga una operación del *farmakon* (Le Poulichet, 1987).

Toxicomanía como Suplencia

Se recurre a la droga como suplencia cuando se está ante el riesgo la autoconservación, el riesgo de la existencia misma. Es siempre un intento de dominio sobre el cuerpo, que en general nos es ajeno y enigmático, como un intento de suplir la falencia (que llega a la ausencia) de un Otro garante de la funcionalidad de ese cuerpo y de esa mente.

La droga promete ese dominio pero obliga al sujeto a no poder descansar en el Otro. No es el hacedor de él mismo, pero tiene que ser su constante vigía y guardián. Confiar en el Otro y mantener la incógnita de nuestro cuerpo implica un reconocimiento de una falta del ser y del tener. Esa falta es lo que permite ocuparse de otra cosa: podemos desear.

El ejemplo extremo de este recurso lo dan las psicosis. La ausencia del Otro simbólico deja abierta la constante amenaza de un goce que no está mediada ni por la palabra ni por los disfraces imaginarios. Esto hace real el peligro: el de ser, en lo real, objeto de ese goce.

La operatividad de la droga es buscada allí donde se intenta cerrar los orificios del cuerpo bloqueando la intrusión del Otro, o bien desapareciendo a la mirada de ese Otro. Sus puntos extremos son los repliegues casi autistas o catatónicos en el intento desesperado de crear un borde que los diferencie y los resguarde.

Son seguramente los casos más graves. Cuando la droga se entrama y sirve de sostén a construcciones delirantes, es muy difícil producir borde alguno, y en consecuencia intervenir.

No siempre la apelación a la droga como suplencia es signo inequívoco de psicosis. Hay puntos de falla de la función paterna que solo comprometen aspectos parciales de un sujeto. La suplencia intenta aquí remediar una “parcial apertura al goce”, aunque en ese lugar sea desbordante. Es el caso de las “locuras” que mencionamos antes.

El Otro fundante en estos sujetos es promotor de patología en un doble sentido, cuando su función queda por completo ausente o bien cuando es el que nunca puede salir del lugar del que “sabe” lo que pide en una demanda indialectizable para el sujeto.

Toxicomanía como suplemento

Lacan produjo, en forma explícita, un solo comentario sobre la droga: “La única definición de la droga es esta: ella rompe el matrimonio del cuerpo con la cosita de hacer pi-pi”. Lo que plantea el problema a resolver es la posibilidad de una ruptura con el ordenamiento fálico sin que haya al mismo tiempo forclusión del Nombre del Padre.

Las adicciones como suplemento, intentan dar cuenta de esta paradoja. Y lo hace de dos maneras diferentes: en las estructuras neuróticas y en las perversas. En tanto suplemento, el montaje adictivo, se pretende como un modo de lograr una “prótesis narcisista”, en sujetos que no ponen en duda ni la existencia del Otro, ni la de ellos mismos, pero que sí están desgarrados por la hiancia que separa el yo real (al decir freudiano) del Ideal. La droga sirve para apuntalar una “impostura” (estructural) que fracasa. A la vez es la que mitiga el dolor de ese “ya no ser” o “aún no soy”. La droga brinda un suplemento imaginario que permite sostener la insignia fálica y un reconocimiento, al precio de congelar el deseo.

Lo insoportable aquí no es la amenaza de la invasión del Otro y el aniquilamiento subjetivo, sino la castración. De ahí que muchas veces el recurso “salvador” precipite a pasajes de “hacerse mierda”, “hacerse deshecho” o caer en “el dulce placer de no ser nada”. Es también utilizado como “remedio para melancólicos”. Esto último habla de la dificultad, frecuente en los adictos, de duelos que parecen imposibles de realizar, la adicción es conservadora de un doble aspecto: de una imagen yoica (valorizada y anhelada por estar

perdida) y del objeto al que no puede renunciar. Simulacro de la muerte, o simulacro en la locura, para protegerse de la castración, el tóxico aparece también como una promesa de salir de un vacío, de una envoltura cerrada de nada en la que se ha transformado el sujeto por su identificación con el objeto perdido.

En su lucha con la castración, el neurótico utiliza con frecuencia montajes adictivos con características transgresivas: *“pasé por delante del cana con droga en el bolsillo y no se avivó”*, *“me drogué años en casa y nadie se daba cuenta”*. Típicas escenas donde alguien, ubicado en el lugar de Otro, resulta ciego, cómplice o impotente. Para cumplir con los requisitos ese Otro engañado debe ocupar un lugar simbólico: los padres, los maestros, la cárcel, incluso la iglesia.

En la perversión propiamente dicha, en cambio, la transgresión mantiene una doble ilusión: se sabe sobre el goce y no se registra la hiancia respecto del Ideal. La droga sirve aquí para sostener esa creencia y algo más: es un modo de hacerse cada vez mejor instrumento de esa escena en que se dirime la repetición del acto. Le sirve para cumplir mejor el papel de instrumento principal en la representación perversa donde el *partenaire* neurótico será el encargado de soportar la angustia y su condición de sujeto escindido.

Elude la castración al precio de desconocer su deseo y el sometimiento a una adecuación fálica: el de ser un instrumento del Otro del goce.

Dejamos aquí en este recorrido por los principales ítems que nos interesó poner de relieve. Abrimos aquí a la interlocución.

Tiempo: Cronológico y la Experiencia del Sujeto

*“...el tiempo es lo más difícil y cuando
Quiero decir que es, se me escapa como pez en el agua.”*

(San Agustín, 1983)

La conceptualización de la palabra tiempo, ha sido una ardua tarea para el hombre desde que éste hizo de su percepción y transcurso, una experiencia susceptible de ser explicada. Los continuos avatares que implica definirlo, han suscitado explicaciones cómodas y en muchos casos irrefutables, considerándolo únicamente en su dimensión cronológica-lineal, es decir como un constructo estable e inmutable en el que la secuencia pasado-presente-futuro, además de marcar su irreductible paso, limita las condiciones de

toda experiencia. Ahora bien, imaginariamente el hombre pretende captar y medir dicho transcurso temporal, y *apresar* el implacable fluir del tiempo en el Tic-tac del reloj, partiendo de unidades métricas estandarizadas que aseguran la estabilidad de su transcurso.

Sin embargo, diferentes pensadores han reflexionado sobre la noción del tiempo en su relación con la experiencia subjetiva. Heidegger por ejemplo, plantea en su conferencia “El concepto del tiempo” (1924), que si nos aclaramos acerca de qué es un reloj, con ello adquiere vida la forma de comprensión propia de la física y la forma en que el tiempo tiene oportunidad de manifestarse. Por ello, el *decir* que se pretende imaginariamente tener un control aparente del tiempo se manifiesta en tanto miramos en nuestra muñeca un reloj de pulso.

No es seguro que el tiempo exista desde y para siempre, y es por eso que se ha intentado hacer su historia. Sin embargo el considerarlo como existente, o como una dimensión, es fundamental para nosotros, de tal forma que este tiempo ordenado según una serie, una secuencia antes, durante, después, solo puede ser concebido en la conciencia y por el yo, que asume la función de organizar el tiempo de acuerdo al calendario y al reloj.

El tiempo es algo en lo que se puede fijar arbitrariamente un punto que es un ahora, de tal manera que en relación con dos puntos temporales siempre se puede decir que uno es anterior y otro posterior. A este respecto ningún ahora puntual del tiempo se distingue de cualquier otro. Cada punto, como un ahora, es el posible antes de un después; y como después, es el después de un antes (Heidegger, 1924). Siendo así el tiempo cronológico, homogéneo y uniforme, nos da la oportunidad de ser testigos de su paso firme, ni rápido ni lento, porque si así lo decimos o vivimos corresponderá esta visión y vivencia del tiempo, a un concepto reductible única y exclusivamente a la experiencia subjetiva.

De igual forma que si, el intento de conceptualización del tiempo es creación única del hombre, diríamos entonces, que antes de la aparición del pensamiento tal y como lo conocemos, esta *entidad tiempo*, por así decirlo, nos precedía. Uno de los enigmas del tiempo es precisar su dirección: la creencia común es que fluye del pasado al futuro, la verdad es que simplemente fluye. Hasta este punto podríamos mencionar que ordenado en el tiempo podemos existir como puntos de una imaginaria línea recta, desde el punto cero de origen hasta la muerte o el infinito.

Cuando el sujeto hace propia la idea del tiempo, hace de éste su experiencia, y por lo tanto se conjuga con todas aquellas características que hacen de él un sujeto, puesto que nos movemos dentro de ese tiempo. Es así que la experiencia subjetiva del tiempo se verá también determinada por su deseo, ya que los movimientos del deseo generan una temporalidad propia, mientras el deseo circula, el tiempo parece transcurrir sin detenciones (Isacovich, 2000). Cuando el deseo se lentifica, se fija, se acelera, el tiempo se percibe así. Los usos del lenguaje aluden a esa percepción subjetiva y siempre sintomática del tiempo: *“cómo vuela el tiempo”, “no tengo tiempo para nada”, “no se me pasaba nunca el tiempo”, “los minutos eran interminables”, “cuando me quise acordar ya era tarde”, “no me rinde el tiempo”,* etc. El sujeto tiene indicios de esta dimensión imaginaria del tiempo por esa experiencia de desacomodación-desajuste respecto del tiempo cronológico-lineal. Por lo tanto, la experiencia subjetiva de desacomodación-desajuste de las horas, nos permite atisbar que el tiempo del sujeto, puede no coincidir con el implacable tic-tac del reloj.

Más allá de la temporalidad imaginaria o subjetiva, en la que “el tiempo pasa”, está el tiempo como flecha temporal e irreversible, la dimensión del tiempo por la que “nosotros pasamos”. Llamarla “real” no está mal, ya que el sujeto se encuentra barrado por la finitud y el inexorable paso del tiempo. *“Nuestro destino no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho”* (Borges, 1974).

Entonces, se trata de tres posibles registros del tiempo (Isacovich, 2000): un tiempo simbólico definido por las coordenadas espacio-temporales, que se escribe como cronología, mensurable y cuantificable al introducir medidas constantes que discontinúan el tiempo continuo. Un tiempo imaginario que se percibe como duración y sufre las marcas de la enunciación, porque está en relación al deseo. Y un tiempo real, inasible, imposible de escribir. Se separa así, la cronología propia del tiempo lineal, en el que nos movemos, de la experiencia que el sujeto hace del tiempo, en la cual se mueve de acuerdo a la implicación de su propio deseo, logrando así experiencias singulares.

La concentración en las cosas como eventos espacio-temporales se experimenta como paciencia, la tensión entre un deseo y su realización como impaciencia. De esta forma entra en la vida y psicología humanas la consciencia del tiempo o el sentido del tiempo.

Cuanto mayor es el retardo de la satisfacción del deseo, más grande la impaciencia, en caso de que la concentración siga sobre el objeto de gratificación. La persona impaciente quiere la conjunción inmediata, sin tiempo, de su visión con la realidad. Cuando se espera el tranvía, la idea “tranvía” puede deslizarse hacia el fondo y uno podría entretenerse pensando, observando, leyendo o con cualquier pasatiempo que haya a mano hasta que el tranvía llegue. Pero cuando el bus de transporte público permanece como figura en la mente, entonces aparece como impaciencia, y dan ganas de correr para salir al encuentro del bus, “si la montaña no viene a Mahoma, Mahoma irá a la montaña”. Cuando se suprime la tendencia a correr hacia el bus, se entra en un estado de inquietud, de molestia; cuando uno es demasiado inhibido como para desahogarse renegando y poniéndose “nervioso” y reprime esta impaciencia, probablemente la transformará en ansiedad, dolor de cabeza o en algún otro síntoma.

Sin embargo, la regla tiene sus excepciones. Los recuerdos reprimidos en nuestro Inconsciente, según Freud, carecen de tiempo. Esto significa que no están sujetos a cambio mientras permanezcan en un sistema aislado del resto de la psique del sujeto. Sin embargo, no hay que olvidar que el emblema paradigmático que permite ubicar los acontecimientos humanos conscientes en tiempo y espacio es el presente.

Tiempo en Psicoanálisis: El Inconsciente No Conoce Tiempo

La atemporalidad del inconsciente es una de las características que la metapsicología freudiana, aporta a la concepción del tiempo en psicoanálisis. Este funcionar ajeno a la temporalidad cronológica-lineal ha encontrado entre los psicoanalistas una de las más tranquilas aceptaciones respecto a su objeto de estudio. Aunque quizá con ello, todo lo que se quiera decir no es sino que los recuerdos de los que sufre el neurótico no son desgastados por el paso del tiempo, sino que estos son considerados como actuales y vigentes.

Una de las concepciones más elementales del tiempo está vinculada al espacio que ocupa un movimiento (Diccionario Enciclopédico Grijalbo, 1995). Entonces diríamos que

si el inconsciente posee algún tipo de existencia no puede ser ajeno a esta propiedad del tiempo. Cuando se retoma la atemporalidad del inconsciente como el lugar en donde sus contenidos no envejecen y permanecen intocables, como una cápsula contra el deterioro, a de recordarse de igual manera algo similar presente en los planteamientos de la filosofía de San Agustín (1980), quienes sostienen que el alma, como extensión propia de Dios posee ese carácter inmortal y eterno, llegando a tener sus límites con la conciencia y con el tiempo de lo consciente, con la cronología propia de lo real del tiempo.

El tiempo en psicoanálisis es el tiempo del deseo. Un tiempo por fuera de ritmos biológicos o convenciones sociales. El tiempo del deseo es radicalmente un tiempo ligado a la construcción libidinal del sujeto y a los efectos contradictorios del tiempo en el inconsciente. Se ha mencionado que el inconsciente es atemporal, por tanto, es preciso aclarar que no se trata de que el inconsciente esté por fuera del tiempo, sino que ignora las coordenadas espacio-temporales de la conciencia, de la vigilia, de la convención.

Freud descubre una forma temporal para el inconsciente en donde no hay cabida al deterioro, y donde no se guarda ningún tipo de lazo con la linealidad cronológica consciente. El inconsciente se llena entonces de contenidos, que no conocen el deterioro y que guardan la verdad del sujeto. Freud, reconoce entonces el tiempo propio del inconsciente, tiempo en que las cosas se recomponen y toman nuevas tonalidades, que se evidencian en la retroacción de los mismos en 2 tiempos diferentes: el inicial y el que se actualiza a posteriori. El tiempo es irreversible. Siempre se avanza en la línea del tiempo. El discurso también es irreversible. Pero ese avance hacia el futuro va produciendo al pasado, lo significa y lo resignifica. Se trata, en psicoanálisis de paradojas continuas en relación al tiempo. El pasado no es lo que fue, sino lo que puede llegar a ser retroactivamente.

Esta es la línea que toma Lacan, y que formaliza en su texto *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada* (1945), en donde conceptualiza la noción de tiempo lógico, como el tiempo intersubjetivo que estructura la acción humana, a partir del movimiento dialéctico entre sus tres instancias: el instante de la mirada, el tiempo para comprender y el momento de concluir.

Este tiempo que como se sabe, no se ajusta a los estándares cronológicos, es el tiempo propio del discurso analítico, el lazo social de dos, en el que se desarrolla el dispositivo analítico, el tiempo que le concierne al Psicoanálisis.

El Tiempo en Freud

Hablar del tiempo en psicoanálisis no es sino hablar de ruptura del tiempo, ruptura con el tiempo de la conciencia, y que marca la entrada a la atemporalidad del inconsciente, que como Freud en *Psicopatología de la vida cotidiana* (1921), dice no conoce tiempo.

Las elaboraciones teóricas de Freud respecto al tiempo, se enmarcan en su esfuerzo por ordenar los recuerdos de sus pacientes y los suyos propios en una temporalidad cronológica, en una linealidad discursiva, en una historia (Miller, 2004). A lo largo de los *Estudios sobre la Histeria*, busca el acontecimiento de origen, el acontecimiento traumático. En la carta 52 a Flies, Freud declara que es necesario siempre suponer que la defensa patológica, ha intervenido retroactivamente cuando un acontecimiento, segundo en el tiempo, recordó la inscripción originaria de una satisfacción inaceptable para la conciencia.

El trauma es un acontecimiento en la historia del sujeto, que se expresa como corte del tiempo del individuo, y por los efectos que produce, a pesar de él. El primer tiempo solo adquiere sentido a posteriori, a partir de la emergencia y comprensión del segundo tiempo. Esta estructura estaba ya desde los primeros textos freudianos, estos dos elementos necesarios para hablar de temporalidad en psicoanálisis: una temporalidad retroactiva, constitucional y siempre presente y un espacio psíquico que se articule en conjunto con esta temporalidad, el inconsciente. Todo esto ya se encontraba en lo que Freud denominó el mecanismo psíquico de la histeria, el trauma, y que luego ampliará como mecanismo psíquico de las neurosis. Según J.A. Miller (2004), para Freud, el fechado de periodos de formación posible de las neurosis o de las psicosis será durante largo tiempo una de sus preocupaciones, encontramos huellas de éste particular interés en los Tres ensayos de una teoría sexual (1905), en donde se da relevancia a los acontecimientos inconscientes de los niños a nivel sexual, en diferentes etapas de su crecimiento que se explican a razón de rangos de edad o fases del desarrollo, en otras palabras tiempo.

En lo fundamental el modelo de la doble temporalidad nunca será abandonado por Freud. El paso sustancial, se da al transitar de una cronológica del trauma a una ontológica del trauma. A partir del descubrimiento del Edipo. Éste es el cambio epistemológico fundamental en la concepción temporal de Freud. Un Edipo que debemos comprender como el trauma principal en la constitución del individuo (Cornejo, 2006). De manera que, el primer tiempo sigue estando presente, solo que ahora éste no es ya un evento real y con determinada fecha y lugar, ni la causa del síntoma neurótico, sino que es la causa de la conformación del sujeto, constituyéndose en un hecho universal, en tanto cultural y no privativo de una determinada estructura de personalidad. El recuerdo existe como tal y consecuentemente es real, pero recordado pertenece a un orden de realidad diferente del de los acontecimientos espacio-temporales. Efectivamente algo sucedió en la vida del paciente, pero lo más importante no es el suceso en sí, sino su inscripción psíquica, y ésta se ubica en una dimensión temporal diferente de la cronológica. El atravesamiento del infante por el Edipo, en cuanto trauma principal, funda al sujeto del inconsciente, lo constituye, le da su ser.

De igual manera J. A. Miller explica que Freud insiste en el hecho de que la tesis según la cual el inconsciente ignora el tiempo no es empírica. Tiene que ver con la metapsicología - indica -, es decir, se obtiene por deducción a partir de una serie de constataciones convergentes: falsa orientación de los sueños en el tiempo, el hecho de que la condensación sea posible, la ausencia de los efectos del paso del tiempo para el neurótico, y la tendencia del neurótico a quedar fijado.

Así presenta Freud lo esencial de su concepción de las relaciones entre el inconsciente y el tiempo, a pesar de las variaciones en cuanto a la naturaleza y el modo de fechar el acontecimiento de origen, se trata siempre, como Freud lo descubre con las primeras histéricas, de levantar en la cura la amnesia que afecta a los pensamientos inconscientes reprimidos y que por la acción de la represión obligan al sujeto en la cronología, volver a darle cabida en su historia. El inconsciente no conoce el tiempo porque se trata, para Freud, del inconsciente referido siempre a un mismo referente, a la cuestión del origen, del *Urvedrangt*.

En posteriores trabajos Freud (1920) complejiza sus elaboraciones teóricas sobre el tiempo, distinguiendo dos regresiones temporales experimentadas por el sujeto: una es libidinal y favorece el retorno a la satisfacción alucinatoria; la otra es llamada narcisista y concierne al yo. Apoyándose en la *Introducción al Narcisismo* (1979) se trata para Freud de hacer hincapié en que el sueño dentro de sus características, implica cierta producción de goce que satisface el egoísmo del yo, de tal forma que es posible una realización del deseo inconsciente que conduce a la satisfacción propiamente sexual. (Miller 2004) explica que se llama temporal a la regresión libidinal porque reenvía a deseos primordiales, y a la satisfacción alucinatoria, a través del reencuentro con el objeto desde siempre perdido, o sea a esa zona donde el inconsciente se sumerge en el tiempo indeterminado.

El inconsciente, para Freud rechaza del tiempo aquello que da cuentas de su irreductibilidad, rechaza sobretodo su finitud, finitud que de inmediato nos remite a la muerte: “...resulta insoportable y por lo demás imposible de ser considerada para cada uno es la propia muerte” (Miller 2004). De igual forma este mismo autor dice que la idea de la propia muerte se sitúa siempre del lado del narcisismo del yo y no del lado del corte que instaura la muerte en la vida. Dicho corte opera como castración en el sujeto dado que exige una satisfacción proveniente del Otro y no una satisfacción narcisista, porque existiría entonces una pérdida de goce. Incluso la rechaza, aunque signifique la ganancia de otro tipo de satisfacción, por lo tanto se justifica aun más en el neurótico, el no querer aceptar la realidad de la muerte para él, y para aquellos que ama. En palabras de J.A. Miller (2004): “en Freud se conjugan la temporalidad y la castración; este intrincamiento es por lo demás paradójico, ya que aquello que es rechazado de lo real de la experiencia del sujeto como mortal, vuelve a él en la vida como angustia de muerte...”. También cita a Freud en *Más allá del Principio del Placer* (1920) en donde según el autor reafirma su punto de vista:

“La tesis de Kant según la cual el tiempo y el espacio son formas necesarias de nuestro pensar puede hoy someterse a revisión a la luz de ciertos conocimientos por el psicoanálisis. Tenemos averiguado que procesos anímicos inconscientes son en sí “atemporales”. Esto significa en primer término, que no se ordenaron

temporalmente, que el tiempo no altera nada en ellos, que no puede apretárseles la representación del tiempo”.

Aquí vemos que Freud integra al saber consciente lo que concierne al tiempo cronológico-lineal y asegura que el inconsciente no entra de forma alguna en esta lógica.

A pesar de toda su elaboración teórica Freud, en sus últimos años continuó elaborando ideas respecto al tiempo, en palabras de Miller, aquellas que corresponden a los tropiezos de los análisis en la repetición, la reacción terapéutica negativa y, sobre todo, la imposibilidad de conducir los análisis hasta su conclusión.

Tiempo y Transferencia

Para hablar del tiempo en este contexto se hace necesario, en primer término, considerar más a fondo la cuestión de la transferencia. Freud responde a la pregunta sobre la transferencia en diversas ocasiones de las cuales es muy claro, como la que hallamos en el epílogo del Caso Dora, en el que establece abiertamente la singularidad del concepto. Las transferencias son:

“Reediciones o productos facsímiles de los impulsos y fantasías que han de ser despertados y hechos conscientes durante el desarrollo del análisis y que entrañan como singularidad característica de su especie la sustitución de una persona anterior por la persona del médico. O para decirlo de otro modo: toda una serie de sucesos psíquicos anteriores cobran de nuevo vida, pero no ya como pasado, sino como relación actual con la persona del médico” (Freud, 1905).

Son entonces, afectos del pasado, que se aplican en la situación actual desde una forma de relación afectiva vivida en la infancia.

En las transferencias se establece también como en el caso de fantasías y recuerdos, la conexión entre pasado y presente. Pero esta vez el conjunto de representaciones y afectos en juego no son recuerdos, al contrario no hay aquí rememoración alguna por parte del sujeto. Hay reviviscencia del pasado como presente (Cornejo, 2006). Actualización de algo anteriormente atribuido a una persona distinta de la original.

Nos encontramos pues, una vez más, ante la relación e influencia del *presente con y sobre el pasado*. Es decir, lo que ocurre es que en la conciencia del sujeto no hay, en este caso, discriminación entre ambos. Al contrario, en su actividad afectiva hacia el clínico,

integra los dos niveles de temporalidad fundiéndolos en un presente que encierra en sí mismo un falseamiento de la realidad (Giménez, 1988).

Forma parte de la labor analítica, promover la discriminación restituyendo el pasado a su ubicación temporal y liberando al presente de las sombras que lo empañan. El efecto de esta tarea consiste en sustituir el acto presente por la representación del pasado, antes que tomar la forma de recuerdo histórico, y por la restitución de los afectos del presente a su realidad pasada (Miller, 2004). La transferencia no es, desde luego, un fenómeno que se da exclusivamente en el dispositivo analítico. Se da en cualquier lugar y momento siempre que las condiciones sean adecuadas para ello. Por otro lado y a diferencia de las situaciones normales y corrientes, en el análisis, este tipo de afectos forman parte del material sobre el que hay que trabajar, con el objeto de que el sujeto pueda acceder al significado profundo de sus raíces y motivaciones inconscientes.

El efecto de esta labor en el análisis que incluye la transferencia, implica una reconstrucción de recuerdos. Recuerdos que asociativamente están relacionados con otros, anteriores o posteriores, que a su vez remiten a otras reminiscencias. En otros términos: la elaboración de la transferencia implica la reconstrucción de la historia, y la posibilidad de historización del sujeto, aquella que desde sus inicios Freud buscaba en el inconsciente de sus primeras históricas. Esta concepción analítica estaría plenamente de acuerdo, con aquella frase referida a la Historia, que se expresa *“aquél que no conoce su pasado está condenado a repetirla”*, que en este caso podría decir: *“aquél que no conoce su pasado está condenado a transferirlo”*. La obtención de ese conocimiento inconsciente es, sin embargo, compleja y requiere una elaboración mediante la cual, los deseos inconscientes implicados en recuerdos y fantasías arcaicas, estarán en condiciones de hallar caminos de representación y satisfacción más acordes con el sujeto y con el principio de realidad. De esta forma desaparece la condena a la repetición de la propia historia y el futuro, al menos en lo que al sujeto concierne, y no se presentaría más como queja, sino como responsabilidad. El efecto de esta operación es pues también un efecto inscrito en la dimensión temporal.

El Tiempo en Lacan

Lacan no solo le da estatuto temporal al inconsciente, sino que, y esto es lo sustancial, le da estatuto temporal al aparato psíquico en su conjunto, a través de la articulación significativa. Temporalidad que no comprende solamente al inconsciente, pues la doble temporalidad del trauma no es posible de concretarse solo a partir de un tiempo primario (pasado e inconsciente) sino que fundamentalmente a partir de un retorno de lo reprimido (en un tiempo presente y consciente), aún cuando no se sepa de que nos habla ese determinado síntoma (Miller, 2004).

Lacan en el texto *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada* (1945), específicamente con el caso de los tres presos, muestra que la lógica clásica no podrá resolver el problema que se nos plantea allí. Como sabemos, la lógica da cuenta de los criterios de verdad de un juicio. Según esto, la verdad ha de ser alcanzada independiente del transcurrir mismo del tiempo. Tres más tres es igual a seis, es una verdad que sería eterna o al menos omnitemporal. Pero Lacan señala que si se puede llegar a alcanzar una verdad en este sofisma, ésta solo llega en la medida en que se pueda articular con el tiempo. La lógica que moviliza el psiquismo del sujeto es distinta a la lógica clásica. Y en aquella sí está incluido el factor temporal. La pregunta refiere entonces ¿de qué tiempo habla?, ¿qué tiempos hablan? (Miller, 2004).

J. A. Miller (2004), dice respecto a las relaciones entre lo verdadero y el tiempo que siempre fueron difíciles para el pensamiento, como si lo verdadero tuviese una pretensión natural a un fuera del tiempo.

La verdad en su articulación con el tiempo, no será ya una consecuencia, en tanto verdad demostrada, sino una anticipación. Una anticipación, que solo a posteriori será sometida a la prueba de la duda, pero que no se podría llegar a verificar si no se alcanzase primero en la certeza que anticipa. Si la verdad está en el pasado, petrificada, solo podemos constatarla. Si la ubicamos como producto, anticipándola, entonces podemos construirla en el tiempo y con los otros. Esto es lo que Lacan nos enseñó con su tiempo lógico. Podemos construirla con los otros, a partir de lo que nosotros no podemos, por medio de la observación y de percibir la palabra de los otros. Por lo tanto, no es tanto lo que ellos ocultan, sino más bien nuestra imposibilidad de acceder a su palabra, lo que se presenta

para nosotros como un enigma a resolver, una verdad, finalmente nuestra verdad, a develar. Y para ello, se necesita de tiempo, más no necesariamente de un tiempo unidimensional, porque para acceder a esa verdad, el significante se escurre por entre temporalidades diversas que solo la confrontación con los otros nos permite llegar a acceder (Miller, 2006).

El Instante de la Mirada...

El instante que pone al sujeto ante las imágenes, ante la voz, no hay correr del tiempo, hay una suspensión de él. Para Heidegger el instante no es el “ahora aristotélico” del tiempo, sino más bien un corte en el tiempo, conectando al sujeto con lo intemporal. Para Freud (citado por Miller, 2004) los traumas son vivencias en el cuerpo, o bien percepciones sensoriales, de lo visto y oído, esto es vivencias o impresiones. Es el tiempo de lo imaginario. Pone al sujeto ante un problema, ante un dilema, lo confronta a una pregunta.

El Tiempo Para Comprender...

El implica el momento de la meditación, del razonamiento para salir del problema. Es el tiempo de la tarea asociativa. Es el tiempo de intentar buscar respuestas a la pregunta a la cual el sujeto ha sido confrontado. Solo que este tiempo puede durar infinitamente; en cierta forma, el sujeto puede quedar atrapado a este tiempo. Al respecto, Lacan (1945) nos indica que: “*El tiempo para comprender puede reducirse al instante de la mirada, pero esa mirada en su instante puede incluir todo el tiempo necesario para comprender*”. Así, la objetividad de este tiempo se tambalea en su límite. Es un tiempo en el cual el sujeto vislumbra todas las posibilidades de salida. En el momento de concluir, tercer tiempo, el sujeto pondrá un límite al tiempo para comprender, forzando la precipitación, decisión que implica un juicio y un riesgo para el sujeto, puesto que su decisión no está basada más que en una verdad que anticipa, no en una verdad confirmada. Cuando se actúa ya no se comprende más.

El Momento Para Concluir...

Este tercer movimiento, el momento de una respuesta, de un sentido, o mejor, de la apertura del sentido (incluido el sinsentido) revela el sentido de la verdad del instante de la mirada, el pasado y abre el sentido a lo venidero. Pero la posibilidad misma del paso de un tiempo a otro está dada por cortes, mociones suspensivas nos dirá Lacan. Estas mociones

vienen a modular, a ordenar y por ello mismo a instaurar el movimiento del tiempo lógico. La posibilidad misma del tiempo lógico, de su articulación, está dada por la modulación que vienen a instaurar las escansiones observadas por Lacan. Ellas son las que sostienen el movimiento de los tres tiempos, dando paso al siguiente y reabsorbiendo en cada movimiento al anterior.

La doble temporalidad del trauma, la temporalidad retroactiva, vemos que continúa presente en la obra lacaniana. Es en la anticipación de una verdad que solo a posteriori podrá ser confirmada. Este a posteriori, es la re-visión y retroacción temporal, por medio de la cual, se podrá corroborar o no la verdad anticipada.

Tiempo Como un Efecto de la Estructura Significante

El tiempo es un efecto de estructura significativa. Lacan (1945, citado por Miller, 2006) piensa con ello en tiempos subjetivos diferenciados, articulados a la lógica del significativo, es decir estructuras temporales. Eso significa que una estructura significativa determina una posición subjetiva, el sujeto es el efecto del significativo. El tiempo del que habla Lacan, el tiempo del inconsciente es más bien una temporalidad, y ello en referencia a la terminología heideggeriana a partir de la diferencia que establece este último entre tiempo vulgar y temporalidad. Si el tiempo se da, *temporea*, se da por medio del Dasein nos dirá Heidegger (Miller, 2004).

Para Lacan en cambio, lo que temporea, lo que abre temporalmente el tiempo es la estructura significativa. El tiempo desde esta perspectiva no es una categoría, no es del orden de lo ontológico. Miller (2004), en su texto "*Los usos del Lapsos*" muestra que Freud por el contrario, sí pensó el tiempo como una categoría, y en este sentido, continúa con la tradición que va desde Aristóteles a Hegel. Por eso no puede ver en el inconsciente más que un fuera de tiempo. Para Freud hay una directa relación entre tiempo y conciencia (Miller, 2004).

Aquello que es el tiempo, se muestra por medio de la conciencia, ella en tanto ilumina (estamos conscientes) nos muestra algo así como "el tiempo". El tiempo no es otro que el tiempo de la conciencia. Este es el fundamento para hablar de un tiempo psicológico. El primero en mostrar esta relación entre tiempo y conciencia fue San Agustín. Para San Agustín son las impresiones de las cosas, cuando están pasando, las que marcan la

posibilidad de medir el tiempo (Miller, 2004). Por otro lado, el tiempo siempre estuvo asociado (por su nexo aristotélico con el movimiento) al desgaste, a la pérdida de ser y es por eso que Freud (citado por Miller, 2004) señala que las representaciones inconscientes están ajenas al paso del tiempo, permanecen inalterables. Por eso el inconsciente freudiano es ontológico. Para Freud, ciertamente influenciado por la visión kantiana, el tiempo no puede ser una cosa en sí, como lo pensaba Newton, sino más bien condición de fenómenos. Por lo tanto, el tiempo no es ni real, ni objetivo (ya que no es una cosa en sí), ni tampoco es meramente subjetivo, en el sentido de ser una experiencia vivida por un ser humano. El tiempo para Freud no sería un elemento ni externo ni interno, sino más bien una relación entre el sistema percepción-conciencia -esto es el sistema Pre-Consciente- y el mundo externo (Miller, 2004).

Lo que Lacan (1945) leyó muy bien con el tiempo lógico es la posibilidad de la elección (Miller, 2004). Por ese motivo la propuesta del tiempo lógico es también una propuesta ética. Con la anticipación, Lacan abre el camino del sujeto del inconsciente hacia el futuro, “...en Freud, el camino estaba restringido hacia una repetición, de lo mismo, esto es, el pasado...” (Miller, 2004).

Es en la decisión anticipada, en la confrontación con lo real, donde el sujeto se juega su vida. Para Lacan, ahí hay elección, elección que solo es posible de realizar si nos anticipamos al movimiento, si nos anticipamos a la verificación. Una vez que se verifica, ya no podemos elegir, solo podemos constatar. Hay un momento de concluir, y este es el tiempo de la salida. Es cierto que podemos elegir seguir repitiendo, repetir sin saberlo, podemos elegir también, dar cuenta de esa repetición, modificar nuestra posición con respecto a esa repetición.

En el seminario XI (1964) Lacan introduce la noción del inconsciente a partir del concepto de causa. Para Lacan al hablar de causa, siempre implícitamente estamos apuntando a un resto imposible de aprehender, a un indefinido, a una “hiancia” que no se ofrece a la captura de la razón. Nos dice: “Solo hay causa de lo que cojea”. Pues bien, en ese punto donde algo cojea, es que se encuentra para Lacan, el inconsciente freudiano. Un inconsciente que es el punto de articulación entre un real (la causa) y lo que éste genera, lo

que éste afecta. Un inconsciente que es, desde esta perspectiva, más un tránsito que una totalidad (Cornejo, 2006).

Algo que no pertenece al orden de lo ontológico o de lo no-ontológico, porque si fuera así, ello estaría apuntando al carácter total, unitario, de lo realizado de la experiencia del inconsciente, y no es eso el inconsciente. Si hay síntoma, es porque hay algo que no fue dicho en un tiempo y que por ello insiste en la vida del sujeto, insiste como síntoma, hay algo que no fue consumado, hay algo que no fue realizado (Cornejo, 2006).

Lacan muestra ante todo, esta hiancia, por donde eso habla, la aparición frágil de un sujeto, el sujeto del inconsciente que al aparecer, desaparece, que al emerger, se escabulle por entre las redes del lenguaje. Lacan dice que esa hiancia del inconsciente es preontológica, apuntando de esta forma a un no-todo, a un todo en falta. ¿Dónde encontramos esta hiancia del inconsciente? Para Cornejo (2006), Freud la descubrió muy bien en todos esos tropiezos, en esas irrupciones involuntarias del discurso, en las fallas del lenguaje, justamente donde se yerra al hablar: “*Es lo que Freud denominó las formaciones del inconsciente: el acto fallido, el lapsus, el chiste, el olvido de nombres, el sueño, el síntoma*”. Por otra parte, Lacan al vincular el fenómeno del inconsciente a sus manifestaciones vía desplazamiento y condensación, según la terminología freudiana, conecta el descubrimiento freudiano con el lenguaje, demostrando que el modo en que se manifiesta el inconsciente, su estructura, lo que emerge como sujeto del inconsciente lo hace esencialmente por medio del lenguaje. El inconsciente no es lenguaje, pero sí se estructura como lenguaje. Esto es, el inconsciente no debe confundirse, no debe equipararse con el campo de lo simbólico, aún cuando necesite de él para expresarse (como falla, como error en el lenguaje, como error de lo simbólico, como aquello que lo simbólico es imposible de aprehender) (Miller, 2004).

Justamente porque el inconsciente como lo demuestra Lacan, está en ese borde entre la causa y lo que ella afecta, en la hiancia. Y esto no es lenguaje, pero para emerger, se estructura y se expresa como lenguaje. Si el inconsciente es pre-ontológico y está siempre en vías de realizarse, es porque nos insiste por algo que no ha sido realizado, algo que falta por hacer. ¿Qué es eso que falta? Lo que faltará siempre, pero que no por ello, cesará de insistir sobre un fondo de ausencia, sobre un imposible. El deseo, que es deseo del deseo de

Otro, que es deseo del objeto perdido. El deseo es la falta inscrita en la palabra y efecto de la marca del significante en el ser hablante (Cornejo, 2006).

De modo que, si para Freud, el trauma pasó de ser un hecho real y efectivamente vivido en la vida del sujeto a ser el paso del infante por el lenguaje y por ello mismo constitutivo del ser humano; para Lacan el trauma, es la existencia misma del sujeto, en cuanto atravesado por el lenguaje, pero aquello mismo que lo determina a repetir una y otra vez (el lenguaje, la cadena de significantes) es, al mismo tiempo su vía de escape a esa misma determinación. Si el inconsciente es pre-ontológico, se abre el camino de un sujeto ético y la indeterminación (Cornejo, 2006).

Si nos quedamos solo con la dimensión ontológica, el inconsciente se separa de la dimensión temporal. Queda tan solo su estatuto espacial, en el cual se resguarda la verdad, en tanto eterna. El inconsciente se transforma en un ser inalterable, en un ser eterno. Esta es la visión más conocida del inconsciente y que lleva al propio Freud a reconocer el carácter determinista del aparato psíquico.

Por el contrario, en su carácter pre-ontológico, el inconsciente aparece solo como eventual y volcado hacia el futuro. Si observamos al inconsciente solo como un tiempo que insiste desde el pasado, enfatizando el peso del pasado, entonces caemos en la ilusión de que el pasado, por el hecho de contener todo lo que un día fue tiempo presente, ya estaba allí, aún antes de que pudiese ser evocado por la experiencia del presente, aquello que Miller denomina la ilusión del *estaba escrito*. Lacan nos muestra justamente lo contrario, que la posibilidad misma del pasado se encuentra en esta reversión temporal desde la experiencia presente y que toda palabra genera un nuevo sentido en la temporalidad retroactiva. La palabra actualiza la experiencia del pasado del sujeto. No se trata de inventar en cada presente un nuevo pasado, sino por el contrario de re-construir por medio del lenguaje, el pasado del sujeto, y esto ciertamente pertenece al orden de lo indeterminado. El pasado del sujeto se repite sin llegar a ser por ello, siempre el mismo.

Esta es su apuesta en lo que denomina una ética del psicoanálisis, sobre todo en lo que se refiere a la clínica. ¿Cómo re-construir ese pasado por medio del lenguaje en la clínica? La escansión como herramienta clínica, no solo permite que aparezca el momento de concluir, y por eso mismo una salida para el sujeto, sino también y esto es por cierto lo

más importante, la reconfiguración de todo el tiempo anterior. Ese es el sentido de las escansiones en Lacan. Un corte por medio del cual se abre el sentido (un modo de movilizar nuevamente la cadena significante, detenida en el síntoma, por ejemplo). Decir, “se abre el sentido” significa que por un lado se destruye el sentido establecido y por otro lado, emerge un nuevo sentido (en sus múltiples posibilidades, pluralidad de sentidos, sinsentido); un silencio, un asombro frente a la confrontación de lo real es ya, por ejemplo, producción de un sentido en el psiquismo, aún cuando sea paradójicamente para el individuo, un sinsentido (Cornejo, 2006).

Las escansiones redefinen la realidad, y por eso mismo, redefinen principalmente lo ya sucedido, lo ya visto, lo ya dicho. Provocan un movimiento en el discurso del inconsciente y en el analizante. Esta frase, según la cual el tiempo del inconsciente es un efecto de la estructura significante nos permite ubicar la palabra del analizante como aquella que nos da la posibilidad misma del tiempo en la sesión. La palabra *temporea* el inconsciente. Tiempo que no se sostiene en el reloj o en la duración psicológica (Miller, 2004).

El tiempo en psicoanálisis se da por medio de la estructura significante. No es que una realidad remita a otra realidad, sino que la palabra misma *temporea*, es decir, inaugura el tiempo en su decir.

Respecto a la Experiencia

De Kant a Hegel debería titularse este aparte ya que se da un relieve importante en la Filosofía en general y en concreto en la cuestión que se pretende abordar: la experiencia. En efecto, en este arco de tiempo que va de la filosofía crítica kantiana a la filosofía sistemática de Hegel se produce la transformación del concepto de experiencia moderno, el que podríamos denominar de la primera modernidad, dividida entre empiristas y racionalistas, y superando dicha división se abre a la profundización contemporánea que se va a dar en este concepto (Amengual, 2004). “*El concepto de experiencia, tanto en Kant como en Hegel así como en el proceso de transformación que sufre con el paso de uno al otro, ofrece una gran complejidad*”.

De esta manera el concepto de la experiencia se propone como esencial en el desarrollo de la presente investigación, como constitutivo, como elemento o proceso

constituyente del sujeto (tomado en su sentido más genérico), de forma que ella misma conforma el conjunto de condiciones de posibilidad para la apertura al mundo y la realización de nuevas experiencias, es más, es el conjunto que determina dicha apertura y la experiencia (Amengual, 2004).

Amengual (2004) propone que en dicho transcurso (de Kant a Hegel) no solo se produce la transformación del concepto moderno de experiencia, sino que se señala el campo en el que se va a debatir el concepto de experiencia en la filosofía contemporánea, aunque en este caso se traduzca en otros términos, tales como sí-mismo, subjetividad, existencia, etc.

El concepto de experiencia en Kant

En la modernidad la cuestión de la experiencia se plantea como cuestión gnoseológica, como problema de la teoría o crítica del conocimiento. En concreto la experiencia indica la referencia del conocimiento, a partir de la cual tiene que elaborarse, a la que ha de adecuarse, responder y corresponder, de la que tiene que dar razón o incluso la que ha de ser su contenido.

“En la medida en que el entendimiento humano haya de ser fuente de algún tipo de certeza que vaya más allá de la mera autoconciencia, debe apuntar a algo que no sea él mismo”; ese algo, lo otro del entendimiento, “en relación con lo cual se puede plantear la cuestión de la certeza como objetividad que rebasa los límites del cogito, recibe el nombre de ‘experiencia’”(Amengual, 2004).

Experiencia es, pues, de entrada ese algo, lo otro respecto del entendimiento, en relación con lo cual se puede y se debe plantear la cuestión de la certeza como objetividad. Así se presentan, en términos generales, las filosofías de la experiencia o empiristas. Ese es fundamentalmente el planteamiento empirista, reaccionando contra el racionalista que supuestamente (o fácticamente, como en Descartes) quiere fundamentar el conocimiento en la autoconciencia.

Estas filosofías de la experiencia habrían recibido su primera gran formulación en Locke, (citado por Amengual, 2004), en cuya serie Kant vendría a ser el último eslabón. Ahora bien, *“desde este punto de vista, la aportación del empirismo habría consistido fundamentalmente en convertir la experiencia en un grave problema y en haber conducido*

el enigma del conocimiento al callejón sin salida del escepticismo”(Amengual, 2004). En efecto, si la idea ha de corresponder a una sensación, si el juicio ha de corresponder siempre a un hecho, no hay duda que no solo será imposible llegar a afirmaciones generales, sino que se hace imposible incluso la conexión de hechos y la formación de juicios. Tanto la conexión como la generalización parecen ser deudoras de una actividad que el entendimiento lleva a cabo desde y por sí mismo, espontáneamente. (Lobeiras, 2004)

En el marco del empirismo y el escepticismo, la experiencia se interpreta como el punto de partida del proceso cognoscitivo y como su contenido. Para Kant (citado por Amengual, 2004), en cambio, la experiencia aparece fundamentalmente como el resultado, como el producto de la actividad cognoscitiva, en la que necesariamente interviene como soporte todo el conjunto de condiciones interpuestas por la subjetividad humana. De todos modos, el concepto de experiencia en Kant es tan matizado y complejo, que se hace necesario hacer un esquemático recorrido por el amplio campo de su desarrollo, dejándonos guiar especialmente por la *Crítica de la razón pura (1781)*, (Amengual, 2004).

La experiencia como conocimiento

Lobeiras (2004), plantea que Kant parte de una distinción del conocimiento entre empírico y puro, que se definen respectivamente por los conceptos de receptividad y espontaneidad. En este sentido puede afirmarse que Kant (citado por Lobeiras, 2004) reconoce un conocimiento empírico, y en una primera aproximación a la experiencia, la definiría precisamente como conocimiento empírico.

De todos modos el conocimiento empírico no ha de confundirse con la mera sensación, la cual sería fuente de conocimiento, lo que podríamos llamar el material previo o la materia del conocimiento, mientras que éste se distinguiría por ser una composición, cuya materia fundamental o primera serían las sensaciones, es decir, *“lo que nosotros recibimos por medio de impresiones”*(Amengual, 2004). Si la sensación o impresión sensitiva implica receptividad, pasividad por parte del sujeto, ser afectado por el objeto, el conocimiento empírico, en cambio, supone no solo aceptación pasiva, sino una recepción activa, con todo lo que implica de acogida, de apuntar a la cosa, de intencionalidad.

Con ello se han indicado los dos significados más simples de experiencia en Kant: la sensación o impresión sensitiva y el conocimiento empírico (Amengual, 2004).

De entrada hay que recordar que la experiencia así entendida no es todo el conocimiento. En efecto, si, según reza la primera afirmación de la Crítica de la Razón Pura (1781): *“No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”* (Kant, 1781), un poco más adelante aclara más añadiendo: *“Pero aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia”*.

Dicha afirmación parece indicar que la experiencia es el primer paso del conocimiento, la primera forma de conocimiento, pero no por ello todo el conocimiento procede de la experiencia. De manera que podríamos resumir el concepto kantiano de experiencia diciendo que, en sentido estricto, es conocimiento de lo dado sensiblemente (Amengual, 2004).

Pero quizás más importante que este aspecto es el siguiente: la experiencia es el comienzo del conocimiento, no algo previo a él, de tal manera que el conocimiento empieza con la experiencia, puesto que la experiencia es conocimiento, el primer conocimiento. La experiencia no es solo el material previo al conocimiento, sino conocimiento, conocimiento propiamente dicho, elaborado. (Amengual, 2004).

Si la experiencia -en el sentido de lo recibido por la sensibilidad- no es todo el conocimiento, hay que suponer que se da otro elemento, independiente de la experiencia, que es el que aporta el entendimiento, sus conceptos puros o a priori, de tal manera que el conocimiento surge por la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a las percepciones, al material diverso recibido por la sensibilidad. (Lobeiras, 2004)

Es más, este otro elemento no es algo que posteriormente se aplique a la experiencia, sino que interviene ya en su misma constitución, por el mismo hecho de que ella es conocimiento.

Con ello ya nos encontramos con un concepto de experiencia mucho más rico. Como afirma Kant (1781): *“La experiencia es, sin ninguna duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles”*, agrega también: *“Experiencia es una percepción comprendida”*.

La crítica que Kant dirige al empirismo es de no haber valorado el papel activo del entendimiento en la elaboración del conocimiento y por tanto de la experiencia. (Amengual,

2004) Así afirma que Hume (citado por Kant, 1781) *“tampoco advirtió que el mismo entendimiento podría quizá, a través de estos conceptos, ser el autor de la experiencia en la que se hallan sus objetos”* (Kant 1781). En este sentido ya cabría interpretar que no hay nada previo al entendimiento, por lo que los neokantianos y Heidegger intentarán subrayar la unidad entre sensibilidad y entendimiento, entre la estética y la lógica, algo que Kant no pretendió separar sino al modo de análisis lógico o reconstrucción analítica de algo que se da conjuntamente. (Amengual, 2004)

Con ello ya tenemos los rasgos distintivos del planteamiento kantiano: papel activo del entendimiento y la experiencia como conocimiento y, por tanto, como producto del entendimiento. Esta orientación de la investigación kantiana se hace explícita en la sentencia ya citada de la introducción a la *Crítica de la Razón Pura* (1781), con la que abre el libro: *“No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”* (Kant, 1781). Esta es la parte que Kant concede al empirismo, en un segundo párrafo comienza con esta frase complementaria y de alguna manera correctora: *“Pero, aunque todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia”* (Kant, 1781).

Hablar de estos dos rasgos puede dar a entender un dualismo, como una doble fuente de conocimiento, que, por lo menos en algunos sentidos, sería totalmente ajeno al pensamiento kantiano. (Lobeiras, 2004). Por ello hay que plantear la pregunta de cómo genera el entendimiento la relación, la referencia de los conceptos, de las representaciones con un objeto. La respuesta la encontramos en la misma definición de objeto que, según Kant, (1781) *“es aquello con cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada”*, es decir, que la acción del entendimiento consiste en unificar, en crear la síntesis de lo diverso de una intuición dada, de lo múltiple que ha ofrecido la sensibilidad. En ello radica la aportación del entendimiento, su actividad o espontaneidad. (Lobeiras, 2004)

Más radical e insuperable resulta dentro de este planteamiento otro dualismo de no menores consecuencias, a saber, la distinción entre fenómeno y cosa en sí. Dado que el conocimiento es siempre una elaboración del entendimiento, la cual a su vez se basa en lo percibido por la sensibilidad, puesto que *“todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica”* (Kant, 1781), el conocimiento se ve limitado a lo que nos

aparece, el conocimiento es incapaz de alcanzar la cosa en ella misma, lo cual resulta incluso algo contradictorio. (Lobeiras, 2004)

En la Critica de la Razón Pura (1781) Kant se propone estudiar las condiciones para el surgimiento de la experiencia (Amengual, 2004). El resultado más importante de su estudio es que la experiencia es siempre información ya elaborada, puesto que lo que experimentamos depende de manera decisiva de nuestras propias capacidades de intuir -la sensibilidad- y pensar -el entendimiento- (Amengual, 2004).

Las consideraciones de Kant (1781) sobre la interacción de estas dos capacidades del sujeto han encontrado su expresión más representativa la afirmación:

“Sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos”.

Consecuentemente en su filosofía trascendental Kant se propone la tarea de analizar más detalladamente estas facultades y mostrarlas como las condiciones de la experiencia, previas a toda experiencia; esto es precisamente lo que significa trascendental. Ahora habría que ver si la experiencia juega algún papel en este equipamiento trascendental, a priori, dado por las mismas estructuras de la subjetividad; habría que preguntar si la experiencia tenida revierte configurando las condiciones de posibilidad de nuevas experiencias. (Amengual, 2004).

El concepto de experiencia en Hegel

Hegel (citado por Amengual, 2004) detectó esta insuficiencia en el planteamiento kantiano. Kant ha descrito las condiciones de posibilidad trascendentales, es decir, dadas en la estructura psíquica del sujeto, pero su insuficiencia fundamentalmente consiste en que no se describe lo que pasa en el sujeto cuando hace una experiencia. Los análisis kantianos de las formas de la intuición en la facultad de la sensibilidad, de las categorías en el

entendimiento y de la capacidad de abstracción de la razón no dicen nada de lo que sucede en el sujeto cuando hace una experiencia (Amengual, 2004).

La Fenomenología como ciencia de la experiencia

Esta complementación o corrección de la teoría del conocimiento kantiana la podemos ver especialmente en la Fenomenología del espíritu (1807).

Fichte (citado por Amengual, 2004), propone una parte de su *Doctrina de la Ciencia* como “historia pragmática del espíritu humano”, Ahora bien, la historia del espíritu humano es solo una ficción necesaria por cuyo medio debe exponerse el punto de vista de la conciencia no filosófica en sus consecuencias (Amengual, 2004).

El proyecto de Hegel presenta elementos en común con estos proyectos y elementos diferenciadores de uno y otro proyecto. Con Fichte (citado por Amengual, 2004) tiene en común que tampoco Hegel permite a la reflexión filosófica que expone la historia pragmática del espíritu humano que legisle acerca de dicha historia, sino que solo le compete el mirar, el observar atentamente. Hegel (citado por Amengual, 2004) tiene en común que la historia universal de la autoconciencia no es solo ficticia, sino que se integra dentro de la historia real.

Hegel establece una relación, entre las diferentes figuras de la conciencia, de manera que, dentro de una dialéctica de diferentes figuras de conciencia, quiere deducir la estructura de la autoconciencia de la estructura de la conciencia. El proyecto fenomenológico de Hegel, consiste en la transformación del a priori kantiano, el a priori de todo conocimiento y toda acción y en cuyo conjunto se integra, todo nuevo conocimiento, transformación por la que el a priori queda transmutado en una historia de formación de la conciencia que cada individuo y cada época tiene a sus espaldas y que por tanto, siendo histórico, actúa como a priori. En resumen, se trata de una historización del transcendental kantiano: las condiciones a priori de posibilidad se convierten en realidad histórica que posibilita (Amengual, 2004).

Dado que el lugar central que ocupa la cuestión de la experiencia en la Fenomenología del espíritu (1807), y es sin duda el texto donde de manera más explícita y clara se plantea la cuestión. En efecto, en esta obra cuida muy bien Hegel de exponer la certeza sensible o la percepción (y así sucesivamente los demás capítulos) como la

conciencia sentiente o percipiente (y así sucesivamente todas las figuras de la conciencia o figuras de un mundo), de tal manera que la experiencia se convierte en algo formador y transformador de la conciencia: en la medida en que la conciencia hace experiencias, se va formando y transformando, tomando nuevas figuras. Y a la inversa, en la medida que el objeto va siendo más conocido se va desplegando la realidad en toda su complejidad y diversidad (ética, moral, cognitiva, social, política, religiosa, etc.), gracias a lo cual la conciencia adquiere una nueva figura (Amengual, 2004).

De esta manera pretende Hegel (citado por Amengual, 2004), mostrar que la autoconciencia pertenece a la ciencia misma, y consiguientemente mostrar la unidad de ambas. Así Hegel exige que la ciencia, es decir, que él en sí “*tiene que exteriorizarse y convertirse en para sí mismo, lo que quiere decir, pura y simplemente, que él mismo tiene que poner la autoconciencia como una con él*” (Amengual, 2004).

Contra el dogmatismo de la concepción que la verdad consiste en una frase, en algo inmediato, Hegel desarrolla el programa de una ciencia que une la exposición del saber absoluto con el principio de la realidad, la autoconciencia inmediata. Para ello se ha de mostrar el camino de la ciencia, por una parte, como el camino de la autoconciencia hacia el verdadero saber, y, por otra, este proceso debe ser una exteriorización del verdadero saber en el mundo (Amengual, 2004).

Hegel asigna a la autoconciencia, pues la ciencia, en su exteriorización, se ve remitida a las experiencias de la autoconciencia, pues solo en ellas las determinaciones de la ciencia son verdaderamente reales, solamente en ellas adviene “espíritu” a dichas determinaciones (Amengual, 2004). Con ello ya resulta claro que en estas experiencias no se trata de experiencias sensoriales, de las que pudiera derivarse conocimientos. Experiencia incluye aquí todo lo que afecta al hombre: opiniones científicas, cosas de la vida, cuestiones de conciencia moral, experiencias religiosas, posiciones filosóficas. La pretensión de Hegel es que la exposición fenomenológica deduzca y elabore esta conexión de saber y experiencia (Amengual, 2004).

Experiencia en Psicoanálisis

Para comenzar Estanislao Zuleta en su texto “*Experiencia y verdad en Freud*” (1982), dice que no hay ninguna experiencia que sea radicalmente actual, nada de lo que

nos ocurre, pensamos, decimos, sentimos, esta derivado ni es deducible en forma global a un aquí y ahora. Siempre es la proyección del aquí y el ahora de algo que fue -la interpretación en términos de un conflicto interior-, o en otras palabras la proyección es global, es una parte de la experiencia. No hay una presencia del mundo luego de la cual vendrá una interpretación del mundo percibido.

Hay siempre una originaria interpretación, puesto que no hay más que interpretaciones. La formula es de Nietzsche, desde luego muy conocida “no hay hechos, solo interpretaciones de hechos”. Pero Freud no se limita a citar una formula de Nietzsche, que por lo demás no cita, sino que hace la investigación de conjunto, de cómo se produce; sus característica, las leyes de sus tendencias, su forma (Zuleta, 1982).

No podemos hablar de un presente cuya eficacia se deriva de lo que es el presente, tenemos que hablar de un renacimiento de algo no de un conocimiento.

El concepto es inabordable si no se trata a través de un concepto implícito de tiempo (Zuleta, 1982). Es muy particular la concepción del tiempo en psicoanálisis. El tema ha sido estudiado por muchos filósofos y precisamente en textos en los cuales se refieren a Freud (Zuleta, 1982).

En el mismo texto Zuleta (1982), Cita dos de los que él considera, los más importantes. Derridá y Sara Kofman los cuales hablan de dos conceptos fundamentales de los cuales se desprende todo concepto de experiencia en Freud, a saber reserva y a-posterioridad, que aparecen en su obra.

El concepto de reserva puede detallarse de la siguiente manera, ninguna experiencia es exhaustiva, ninguna experiencia despliega todos sus efectos, toda experiencia queda en reserva. Podemos tomar ejemplos de los textos de Freud, se menciona en el texto de Zuleta, el caso Dora. De este caso se puede decir que, Dora tras abandonar el tratamiento después de tres meses, tiene un efecto de la a posterioridad del mismo, al observar en una obra de arte que revive todo lo tratado en el análisis, e incluso elementos que no se trabajaron en el mismo surgen como efectos a posteriori. Posteriormente tubo una nueva relación amorosa que revive todo el análisis y este comienza a tener efectos muchísimo después de que había terminado o interrumpido. Pero este concepto de reserva se aplica a todo, no únicamente en las instancias de un análisis propiamente dicho, todas las experiencias son reservadas, el

futuro dirá si los posibles despliegues de efectos que contenían venían a ser efectuados o van a quedar allí sin efectuarse, nada está del todo agotado, nada es exhaustivo siempre todo queda en reserva, el futuro siempre tendrá la palabra sobre el pasado. Existe siempre un doble trabajo: el trabajo del pasado sobre el presente, que es siempre interpretación inconsciente del pasado, y el trabajo del futuro sobre el presente que dejara abolidas o acentuara las posibilidades que contiene toda experiencia actual (Zuleta, 1982) .

La experiencia pues, no es nunca exhaustiva en ninguna de las dos direcciones y esta siempre abierta a las interpretaciones que le de lo que vendrá y a la interpretación que viene de lo que hubo, y no hay ningún presente que no sea un dialogo del futuro con el pasado; un dialogo eficaz no un comentario eso es lo que constituye su sentido.

“El tiempo en su conjunto se hace impensable, pues el tiempo solo puede pensarse cuando se retira la dominancia del presente y por lo tanto la actualidad de la experiencia, la experiencia es solo pensable como eficacia del futuro sobre el pasado, del presente sobre el pasado, del pasado sobre el presente y no se puede pensar sino como eso y no hay ninguna otra presencia que no sea el juego de la reserva y la aposterioridad” (Zuleta, 1982).

Todo actual es una repetición de algo y entre repetición, reserva y aposterioridad se construye un nuevo concepto de experiencia para el sujeto.

MARCO CONCEPTUAL

Actos Fallidos

En “Psicopatología de la vida cotidiana” Freud muestra con innumerables ejemplos cómo las personas normales, en su trato cotidiano con los demás, pueden realizar acciones que contradicen su intención consciente y que aparentemente están desprovistas de sentido. El análisis enseña, sin embargo, que el sujeto tiene una intención oculta e inconsciente con la realización de dichos “actos fallidos”. Junto con los “*lapsus linguae*” o confusiones con las palabras, Freud los estudió porque mostraban cómo las personas “normales” también están sometidas a procesos inconscientes no controlados ni por la voluntad ni por la consciencia.

Acting Out

Es un término utilizado para designar acciones que presentan casi siempre un carácter impulsivo relativamente aislable en el curso de sus actividades, en contraste relativo con los sistemas de motivación habituales del individuo, y que adoptan a menudo una forma de auto-agresión. En el surgimiento del *acting out* el psicoanalista ve la señal de la emergencia de lo reprimido. Cuando aparece en el curso de un análisis (ya sea dentro de la sesión o fuera de ella), el acting out debe comprenderse en su conexión con la transferencia, y a menudo como una tentativa de desconocer radicalmente de ella.

La diversidad de actos que a menudo se clasifican bajo el término acting out es muy amplia. Son conductas de carácter impulsivo, a los ojos del sujeto, en contraste con su comportamiento habitual, incluso aunque la acción en cuestión sea secundariamente racionalizada. Estos caracteres señalan el retorno de lo reprimido. También pueden considerarse como acting out algunos accidentes ocurridos al sujeto, sintiéndose éste ajeno a su producción. Freud describe también la transferencia sobre la persona del analista como una forma de “llevar a la acción”, de ello se deduce que no diferenció claramente ni articuló unos con otros los fenómenos de repetición en la transferencia y los del acting out. La distinción que introdujo parece responder a preocupaciones primordialmente técnicas en el sentido de que el individuo que lleva a la acción los conflictos fuera de la cura, sería menos accesible a la toma de consciencia de su carácter repetitivo.

Babilón

Babilonia. El corrupto sistema de la sociedad occidental y oriental construidas sobre el capitalismo y el imperialismo, antes que sobre la vida humana. También es usado para referirse a la policía y al ejército, quienes protegen al maligno sistema. A veces es usado para nombrar a Inglaterra, como el centro de la oscuridad y la maldad.

Castración

Hace referencia a la prohibición simbólica de la ley en el sujeto, lo que ejerce la castración en el sujeto es el lenguaje. El lenguaje en esta operación, se convierte en un agente que transforma al viviente en un sujeto; por medio de la castración un sujeto ingresa al mundo simbólico gracias al cual opera la renuncia al objeto materno como objeto de deseo.

Deseo

Falta inscrita en la palabra y efecto de la marca del significante en el ser hablante. El lugar de donde viene para un sujeto su mensaje de lenguaje se llama Otro, parental o social. Pues el deseo del sujeto hablante es el deseo del Otro. Si bien se constituye a partir del Otro, es una falta [es una falta en el Otro] articulada en la palabra y el lenguaje que el sujeto no podría ignorar sin perjuicio. Como tal es el margen que separa, por el hecho del lenguaje, al sujeto de un objeto supuesto [como] perdido. Por lo tanto se constituye como falta, que rige sobre todo sujeto. El deseo humano no se haya determinado por ningún tipo de necesidad biológica o fisiológica, si no por el universo simbólico del discurso, por tanto el sujeto deseante es atravesado por la falta.

Discurso

Es un tipo de vinculación con el otro, y se refiere al medio por el cual es posible hacer lazo social. Lacan hace uso del término para subrayar la naturaleza transindividual del lenguaje, el hecho de que la palabra siempre implica a otro sujeto, un interlocutor. De modo que la célebre fórmula lacaniana "*El inconsciente es el discurso del Otro*", designa el inconsciente como efecto sobre el sujeto de la palabra. Posteriormente se referirá al discurso como un lazo social basado en el lenguaje.

Falo

En psicoanálisis, el empleo de este término hace resaltar la función simbólica cumplida por el pene en la dialéctica intra e intersubjetiva, quedando reservado el nombre

«pene» para designar más bien el órgano en su realidad anatómica. Solo en algunas ocasiones encontramos el término «falo» en los escritos de Freud.

Fantasía

Guión imaginario en el que se halla presente el sujeto y que representa, en forma más o menos deformada por los procesos defensivos, la realización de un deseo y, en último término, de un deseo Inconsciente. La fantasía se presenta bajo distintas modalidades: fantasías conscientes o sueños diurnos, fantasías Inconscientes que descubre el análisis como estructuras subyacentes a un contenido manifiesto, y fantasías originarias.

Fantasma

Se refiere a una escena que se presenta a la imaginación y que dramatiza un deseo inconsciente. Lacan planteara que dicha escena fantasmática a modo de defensa o protección, vela la castración, en tanto falte en el Otro. El fantasma se constituye en aquello que el sujeto se sostiene en nivel de su deseo evanescente. El fantasma inconsciente se define como una imagen puesta en funcionamiento de una estructura

Goce

En francés *jouissance* significa básicamente *goce*, pero tiene una connotación sexual (orgasmo). Sin embargo designa de igual forma la parte del cuerpo biológico que no ha sido capturada por el orden significante y que se constituye como el término *no-todo* de la castración del cuerpo. Pese a eso, aquella parte del cuerpo resistente a la significación y que retorna como goce, asume alguna forma de localización, el intervalo significante.

Inconsciente

Lo inconsciente denota todo lo que no es consciente para un sujeto, todo lo que escapa a su conciencia espontánea y reflexiva. Al proponer la hipótesis de un lugar psíquico específicamente referido a una especie de «conciencia inconsciente», Freud no inventa realmente el concepto, le da un sentido nuevo a un término ya existente, que se aplicará a legitimar basándose en sus investigaciones personales, o sea en la observación de aquello que tropieza o choca, que escapa o falla en todos, quebrando, de una manera incomprensible, la continuidad lógica del pensamiento y de los comportamientos de la vida cotidiana: lapsus, actos fallidos, sueños, olvidos, y más en general, los síntomas

compulsivos del neurótico, cuya significación paradójica descubre en la clínica de la histeria.

ItaSión

Meditación (medi: estado medio; I: estado de altura y real profundidad)

Libido

En psicoanálisis engloba todo apetito de amor (erotismo, sexualidad, cariño, enamoramiento, afán por el cuidado del otro) en la noción de libido. Freud casi siempre distinguió en la energía psíquica la libido y otro tipo de pulsiones o apetitos: en sus primeros escritos, la energía psíquica se desdobra en los instintos sexuales o libido y los instintos de conservación; en un segundo momento, interpretará los instintos de conservación como una manifestación del amor dirigido hacia uno mismo, y en los últimos, contrapone los instintos de la vida (Eros), (que se podrían identificar con la libido) al instinto de muerte (Tánatos). En Freud es un concepto fundamental pues da cuenta del dinamismo de la mente y está a la base de las explicaciones freudianas del desarrollo psicosexual.

Movimiento Rastafari

El rastafarismo surgió entre la población negra de clase trabajadora en Jamaica, y permanece en defensa de la Supremacía Negra, que se interpreta como la supremacía del bien sobre el mal, el color negro representa al bien y en ninguna forma tiene que ver con el color de piel de los hombres. Hoy en día el movimiento se ha extendido a lo largo de gran parte del mundo y tiene seguidores provenientes de distintas culturas, lenguas y naciones.

Los seguidores del rastafari, conocidos como *rastas* y que no portan necesariamente rastas, creen que Haile Selassie, liberará a la gente del mundo de ascendencia africana, conduciéndolos a una tierra prometida llena de emancipación y justicia divina.

Narcisismo

Basándose en el mito de Narciso (personaje mítico griego que se enamoró de sí mismo), Freud denomina narcisismo al proceso por el que la libido se dirige hacia uno mismo. Este amor a sí mismo es inevitable en el desarrollo de la persona pues precede al amor hacia otros. El niño supera el narcisismo cuando sustrae parte de su amor a sí mismo y lo dirige primero hacia los padres y después hacia los demás.

Objeto

En psicoanálisis, la palabra *objeto* tanto se encuentra sola como en numerosas expresiones, tales como elección de objeto, amor de objeto, pérdida del objeto, relación de objeto, etc. Objeto se toma en un sentido comparable al que le atribuía el lenguaje clásico («objeto de mi pasión, de mi resentimiento, objeto amado», etc.). No debe evocar la idea de «cosa», de objeto inanimado y manipulable, tal como corrientemente se contraponen a las ideas de ser vivo o de persona.

La noción de objeto se considera en psicoanálisis bajo tres aspectos principales:

Corno correlato de la pulsión: es aquello en lo cual y mediante lo cual la pulsión busca alcanzar su fin, es decir, cierto tipo de satisfacción. Puede tratarse de una persona o de un objeto parcial, de un objeto real o de un objeto fantaseado.

Como correlato del amor (o del odio): se trata entonces de la relación de la persona total, o de la Instancia del yo, con un objeto al que se apunta como totalidad (persona, entidad, ideal, etc.), (el adjetivo correspondiente sería «objetal»).

En el sentido tradicional de la filosofía y de la psicología del conocimiento: como correlato del sujeto que percibe y conoce: es lo que se ofrece con caracteres fijos y permanentes, reconocibles por la universalidad de los sujetos, con Independencia de los deseos y de las opiniones de los individuos (el adjetivo correspondiente sería «objetivo»).

Pulsión

Proceso dinámico consistente en un empuje (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su fin es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al objeto, la pulsión puede alcanzar su fin.

El concepto freudiano de pulsión está en el núcleo de su teoría de la sexualidad. Para Freud, el rasgo distintivo de la sexualidad humana, en tanto opuesta a la vida sexual de los otros animales, consiste en que ella no es regulada por ningún *instinto*, (que implica una relación relativamente fija e innata con un objeto), sino por las pulsiones, que difieren de los instintos por ser extremadamente variables, y en que se desarrolla de modos que dependen de la historia de vida del sujeto.

Lacan insiste en mantener esa distinción entre pulsión e instinto, dado que mientras instinto designa una función de una mítica *necesidad* pre lingüística, la pulsión está completamente sustraída al reino de la biología. Las pulsiones difieren de las necesidades biológicas en cuanto a que nunca pueden ser satisfechas, y no apuntan a un objeto sino que más bien giran perpetuamente en torno a él. Lacan sostiene que el propósito real de la pulsión no es una meta mítica de satisfacción completa, sino volver a su senda circular y la fuente real del goce es el movimiento repetitivo de este circuito cerrado.

Síntoma

Fenómeno subjetivo que, para el psicoanálisis, constituye no el signo de una enfermedad sino la expresión de un conflicto inconsciente. Para S. Freud (1892), el síntoma toma un sentido radicalmente nuevo a partir del momento en el que puede plantear que el síntoma de conversión histérico, que la mayoría consideraba una simulación, es de hecho una pantomima del deseo inconsciente, una expresión de lo reprimido. Concebido al principio como la conmemoración de un trauma, el síntoma se definirá más justamente en lo sucesivo como la expresión de un cumplimiento de deseo y la realización de un fantasma inconsciente que sirve al cumplimiento de ese deseo.

Sujeto

En los ensayos de Lacan, el término “sujeto” parece equivaler a “ser humano”; también es utilizado para designar al Analizante. Lacan describe tres tipos de sujeto:

Primero está el sujeto impersonal, independiente del otro, el puro sujeto gramatical, el “se” de “*se sabe qué*”. Segundo, está el sujeto recíproco anónimo que es totalmente igual y reemplazable por cualquier otro, y que se reconoce como equivalente al otro. Tercero, está el sujeto cuya singularidad se constituye mediante un acto de autoafirmación. Lo que está en el foco de la obra de Lacan es siempre el sujeto en tercera acepción, el sujeto en su singularidad. El sujeto, como sujeto del inconsciente, es instituido por el discurso analítico.

Tres Registros Real Simbólico Imaginario

Real

Término empleado como sustantivo por Jacques Lacan, proveniente a la vez del vocabulario de la filosofía y del concepto freudiano de la realidad psíquica, introducido para designar una realidad fenoménica, inmanente a la representación e imposible de simbolizar. Utilizado en el marco de una tópica, este concepto es inseparable de los otros dos elementos, lo imaginario y lo simbólico, y forma con ellos una estructura. Designa la realidad propia de la psicosis (delirio, alucinación), en tanto compuesta por los significantes forcluidos (rechazados) de lo simbólico.

Entre 1953 y 1960, en el marco de su relevo estructural de la obra freudiana, Lacan le dio a este real un estatuto muy cercano al que le había asignado Bataille. En la categoría de lo simbólico ubicó toda la refundición derivada de los sistemas de Saussure y Lévi-Strauss; en la categoría de lo imaginario situó los fenómenos ligados a la construcción del yo (anticipación, captación, ilusión); finalmente, en lo real colocó la realidad psíquica, es decir, el deseo inconsciente y sus fantasmas conexos, pero también “un resto”: una realidad deseante, inaccesible a cualquier pensamiento subjetivo.

Lo real no aparece simplemente opuesto a lo imaginario, si no que se lo sitúa también mas allá de lo simbólico. A diferencia de lo simbólico constituido en términos de oposición como la de presencia y ausencia, “*no hay ausencia en lo real*” (*seminario 2*). Lacan vincula lo real al concepto de imposibilidad. *Lo real es lo imposible* (*seminario 11*), porque es imposible de imaginar, imposible de integrar en el orden simbólico e imposible de obtener de algún modo. Es este carácter de imposibilidad y resistencia a la simbolización lo que le presta a lo real su cualidad esencialmente traumática. Lo real tiene también connotaciones de materia; implica una sustancia material, que subtiende el imaginario y lo simbólico.

Simbólico

Término tomado de la antropología y empleado como sustantivo masculino por Jacques Lacan desde 1936, para designar el sistema de representación basado en el lenguaje, es decir, en los signos y las significaciones que determinan al sujeto sin que él lo sepa; el sujeto puede referirse a ese sistema, consciente e inconscientemente, cuando ejerce

su facultad de simbolización. Utilizado en 1953 en el marco de una tóptica, el concepto de simbólico es inseparable de los de imaginario y real, con los que forma una estructura. Designa entonces tanto el registro (o función simbólica) con el que tiene que ver el sujeto, como el psicoanálisis en sí, en cuanto fundado en la eficacia de una cura que se apoya en la palabra.

Lacan lo inscribió entonces en una trilogía, junto a lo real y lo imaginario. La idea de asignar una función simbólica a los elementos de una cultura (creencias, mitos, ritos) y atribuirles un valor significativo es propia de la disciplina antropológica en sí.

El concepto de lo simbólico es inseparable de una serie compuesta por otros tres conceptos, los de significante, forclusión y nombre-del -padre. En efecto, el significante es la esencia misma de la función simbólica (su “letra”), la forclusión es el proceso psicótico por el cual desaparece lo simbólico, y el nombre-del-padre es el concepto que integra la función simbólica en una ley significativa: la prohibición del incesto.

Lo simbólico es el reino de la ley que regula el deseo en el Complejo de Edipo. Es el reino de la cultura en tanto opuesto al Orden Imaginario de la naturaleza. Mientras que lo imaginario se caracteriza por relaciones duales, lo característico del orden simbólico son estructuras triádicas, porque la relación intersubjetiva es siempre mediada por un tercer término, el Gran Otro. El Orden Simbólico es también el reino de la muerte de la ausencia y de la falta. Lo simbólico es tanto el principio de placer que regula la distancia de *La Cosa*.

Imaginario

De las tres categorías Lacanianas, la que procede de la constitución de la imagen del cuerpo. Desde 1953 en adelante el Orden imaginario se convirtió en uno de los tres que constituyen el esquema tripartito central del pensamiento de Lacan, opuesto a lo simbólico y lo real. La base del Orden imaginario, sigue siendo la formación del Yo en el Estadio del Espejo. Puesto que el yo se da como una formación por identificación con el semejante o la imagen especular. Lo imaginario debe entenderse a partir de la imagen. Es el registro de la impostura, de la identificación. En la relación intersubjetiva siempre se introduce algo ficticio que es la proyección imaginaria de uno sobre la simple pantalla que deviene el otro. Es el registro del yo, con todo lo que este implica de desconocimiento, de alienación, de amor y de agresividad en la relación dual.

Lo imaginario es el reino de la imagen en la imaginación, el engaño y el señuelo. Las principales ilusiones de lo imaginario son las de totalidad, síntesis, autonomía, dualidad y por sobre todo semejanza. De modo que lo imaginario es el orden de las apariencias superficiales que son fenómenos observables, engañosos y que ocultan estructuras subyacentes; los afectos son fenómenos de este tipo. El registro imaginario es el registro de los sentimientos que se podrían escribir «sentí-miento»: su característica, en efecto, es la ambivalencia. Se ama con el yo, palacio de espejismos. El objeto está irremediamente perdido, y por lo tanto el objeto sustitutivo no es sino intercambiable, pero también se puede evocar, en oposición.

Lo imaginario envuelve también una dimensión lingüística. Mientras que el significante es la base del Orden simbólico, el significado y significación forman parte del Orden imaginario.

Sión

África y Etiopía. Lugar de repatriación a través del profetizado éxodo desde Babilonia. El retorno a la correcta forma de vida.

METODOLOGIA

El desarrollo de este proyecto está orientado por las siguientes directrices: la perspectiva epistemológica crítico social, el paradigma de investigación cualitativo y la investigación con psicoanálisis.

Perspectiva Epistemológica

De acuerdo con Habermas (1982, citado por Ochoa, sin dato) en el marco de la perspectiva crítico-social los procesos investigativos se abordan desde una visión holística e integradora cuya intención es la búsqueda del sentido oculto o latente de las ideologías, las prácticas y los discursos; pues se encaminan a desmitificar y descubrir tras los aparentes fenómenos sociales, estructuras sociales conflictivas que dichos fenómenos ocultan.

De acuerdo con éste filósofo, tanto el Psicoanálisis como el Marxismo, son considerados modelos o programas de investigación científica que a partir de esta perspectiva -crítico social-, transforman la situación o fenómeno a medida que la explican. En este sentido, el Psicoanálisis puede considerarse como una “praxis de transformación subjetiva”, pues busca develar o revelar el contenido oculto tras los discursos y prácticas sociales e individuales.

Cabe aclarar que el presente trabajo investigativo no se fundamenta en el dispositivo analítico propiamente dicho, sino en el análisis discursivo de los textos que un sujeto que consume una sustancia tóxica emite respecto a ésta práctica particular: la toxicomanía.

Paradigma Metodológico

Este trabajo se realizó teniendo en cuenta el paradigma de investigación cualitativo. Según Bonilla y Rodríguez (1997), este tipo de investigación consiste en hacer una aproximación a las situaciones sociales para explorarlas, describirlas y analizarlas de manera integral. Desde esta óptica, se reconoce que la relación del ser humano con el medio en el cual está inmerso, está matizada por su dimensión cualitativa; es decir, por sus valores, sus actitudes y sus creencias; así como también, por sus emociones, sus sentimientos y sus pensamientos, aquellos componentes que no aparecen en lo dado a simple vista, pero que están actuando indirectamente sobre determinada realidad y que aparecen ocultos por la realidad aparente (Gutiérrez, 1995). La metodología cualitativa de investigación es un enfoque que permite obtener comprensión y conocimientos básicos en

el campo de las Ciencias Humanas y Sociales. Estudia el lado subjetivo de la vida, busca descubrir el sentido y el significado de los fenómenos objeto de estudio. Su principal objetivo es la aprehensión de procesos subjetivos, a partir del discurso de los sujetos que los experimentan, por medio del análisis, la interpretación, la descripción exhaustiva, y la dilucidación de la estructura del fenómeno; se encamina a profundizar en el fenómeno y no necesariamente a generalizar (Rodríguez, 1995). Trata de entender los fenómenos desde la perspectiva de los propios actores, estudiando y analizando el modo en que los sujetos experimentan el mundo. Es de importancia destacar que desde éste paradigma los sujetos son considerados agentes activos en la construcción y determinación de las realidades que encuentran, en vez de responder a la manera de un robot según las expectativas establecidas por las diferentes estructuras sociales.

Tipo de Estudio de Investigación

La investigación con psicoanálisis guió metodológicamente el desarrollo del presente trabajo. Se pretende entonces concretar una articulación entre la investigación con psicoanálisis, el paradigma cualitativo de investigación y la perspectiva epistemológica crítico-social. Para ello, no resulta estrictamente necesario tomar un caso clínico y aplicar el dispositivo analítico, sino “delimitar” o escoger un tema social o un campo de objetos - como diría Heidegger- para someterlo a un análisis concienzudo.

Esto implica que no es un requisito imprescindible ser analista practicante para acceder a investigar contando con los conceptos analíticos, pero sí hay que tener rigor conceptual, dado que se debe estar atento a introducir cada supuesto, pasando por el colador de una verificación precisa de aquello que se sostiene teóricamente (Gallo, 2000).

Héctor Gallo (2000), en su artículo *“De la investigación psicoanalítica”*, plantea que la teoría psicoanalítica se elabora siempre a partir de una praxis que Freud y Lacan formularon, pero que no está hecha solamente para los analistas, sino para todos aquellos que demuestren poder servirse con rigor de ella en una investigación.

De acuerdo con esto, la investigación con psicoanálisis en estrecho diálogo con el paradigma cualitativo de investigación, supone que una propuesta de esta índole, contemple los siguientes aspectos:

- Ha de plantear unos objetivos claramente definidos y acordes con la pregunta de investigación.
- El planteamiento que contiene la pregunta ha de llevar una argumentación realizada con rigor, que no es lo mismo que la exactitud.
- Se deben marcar anticipadamente los referentes fundamentales que guiarán el reconocimiento investigativo.
- Esta anticipación no es igual a una definición conceptual —promocionada como punto de partida—, sino que equivale a una localización de los ejes teóricos que se necesitan para evitar que la indagación se oscurezca, se desvíe, o se ahogue en los prejuicios y en las generalizaciones inútiles.
- Las preguntas e hipótesis fundamentales han de establecerse sin ambigüedad y articularse de principio a fin con el planteamiento del problema.

“Que el sujeto sea lo particular de la investigación analítica, tanto en lo clínico como en lo cultural, de ninguna manera da licencia para descuidar, ya no desde la posición de analista sino de investigador social, elementos metodológicos como los que se acaban de anotar, y otros que ha de inventar concernientes ya no propiamente al planteamiento del problema sino al proceder investigativo” (Gallo, 2000).

De tal forma que la presente investigación con psicoanálisis se enmarca en el estudio de una realidad o fenómeno social, y busca hacer aportes teóricos que permitan ampliar la mirada de la misma desde los supuestos teóricos del psicoanálisis.

Técnica: Análisis del Discurso

Desde las ciencias humanas, se considera el análisis del discurso como el estudio sistemático y concienzudo del discurso escrito y hablado, como el análisis de las formas y usos de la lengua y sus implicaciones como evento de comunicación e interacción.

El análisis de discurso como técnica dentro del psicoanálisis, permite acercarse, partiendo de la interpretación de los dichos de un sujeto, al descubrimiento de una verdad inconsciente, que estrictamente hablando solo podrá ser develada dentro del dispositivo clínico propiamente dicho.

Sin embargo dicha herramienta, no carece de importancia y alcances investigativos más allá del dispositivo analítico, dado que es en el discurso del sujeto -aún si es proferido

fuera del dispositivo analítico- donde se articulan aquellos significantes que dan cuenta de un saber desconocido, o en palabras de Lacan de “aquello que el sujeto no sabe que sabe”(Lacan, 1956). Es posible afirmar, que todo aquello que un sujeto enuncia, pone en juego una verdad inconsciente que emerge a medias a través de su discurso. Para el Psicoanálisis todo lo que se dice, es decir los dichos, traen consigo el asomo de una verdad velada, una verdad que solo a medias puede ser conocida; pero que gracias a los presupuestos de la investigación con psicoanálisis y a la meticulosidad teórica y práctica que ésta implica, puede ser concebida bajo otra perspectiva.

De acuerdo con lo anterior, se considera viable y oportuno vincular el análisis del discurso y la investigación con psicoanálisis para “descifrar y analizar” en el contenido del discurso de un sujeto aquello que desde otras perspectivas teóricas e ideológicas es considerado inocuo, irrelevante e incluso pecaminoso.

Participantes

Se trabajará con un sujeto consumidor de sustancias tóxicas, mayor de edad, residente en la ciudad de San Juan de Pasto.

Instrumentos

El instrumento de recolección de información escogido es la entrevista semiestructurada. Teniendo en cuenta los objetivos planteados y buscando su cumplimiento, la entrevista estará orientada por los siguientes tópicos:

- La experiencia del goce en el consumo de una sustancia tóxica.
- La experiencia del tiempo bajo el efecto de una sustancia tóxica.
- Repliegue narcisista en la experiencia de consumo.
- Representación subjetiva del cuerpo bajo el efecto de una sustancia tóxica.

Procurando la exhaustividad en el posterior análisis de la información, las entrevistas serán recopiladas en grabaciones magnetofónicas.

Plan de análisis de los datos

La información recolectada fue sometida a análisis a partir de una serie de categorías. Las categorías deductivas de análisis se definieron teniendo en cuenta los objetivos de la presente investigación con psicoanálisis y la revisión teórica realizada, y se definieron así:

Categoría 1: Experiencia: el goce del tóxico.

Categoría 2: El tóxico y su incidencia en la representación subjetiva del cuerpo.

Categoría 3: La noción del tiempo y la experiencia con el tóxico.

Categoría 4: Repliegue narcisista: una experiencia a-temporal.

ANÁLISIS DE RESULTADOS

Toxicomanía: Paraíso artificial

En el marco de los llamados, *síntomas contemporáneos*, aparece la toxicomanía como el resultante de aquello que en nuestra sociedad marca el deseo del sujeto. Deseo que aparentemente ya no es ni siquiera fruto del mismo sujeto, diríamos un deseo barrado, imposibilitado en el discurso del mercado, en donde ya todo objeto se ha creado para necesidades ilusorias que buscan configurarse como verdaderas curas que colmen las faltas, acallen el dolor y la angustia del ser hablante.

La búsqueda incesante del sujeto, marcada por su deseo, parece tener fin en los dispositivos de toxicomanía. Estados de completud y satisfacción alucinatoria marcan el paso de un reloj que parece entrar en el juego de un goce absoluto, incesante. Valdría la pena mencionar nuevamente que estas patologías del acto, cuestionan de alguna manera al psicoanálisis, pero también lanzan una invitación hacia la escucha de aquellos, para quienes la mediación de la palabra esta en cortocircuito, y donde está en entre dicho su relación con el Otro y su propia existencia. Los discursos médicos, por su parte recurren a tratamientos que catalogan a estos sujetos, enmarcan y cuantifican su síntoma, pero no le permiten hablar, hablar de aquello que se su experiencia es posible sustraer, como vivencia del tóxico. Entonces lo que hoy podemos llamar la invención del toxicómano se sitúa en el contexto histórico de la instauración de las ideas de asistencia social y de salud pública y aparece en la misma serie de lo que se llamaban en la época “enfermedades de la civilización”: el cólera, la tuberculosis y el abuso de alcohol.

En respuesta a estas nuevas “plagas”, aparecen las ideas higienistas que combinan por primera vez la acción del estado y de la policía con la medicina para llevar a cabo el combate contra estas “epidemias”.

La toxicomanía aparece, pues, como un síntoma social y no como un síntoma de la subjetividad. Sin embargo, para el sujeto, el tóxico es más bien una solución para hacer frente a un insoportable, que un síntoma propiamente dicho. Muy pocos de los llamados toxicómanos pueden abandonar esta solución a la angustia. Lo que les causa problema son, o bien los efectos secundarios (la dependencia, el síndrome de abstinencia, la exclusión

familiar o social, el encarcelamiento, etc.) o bien el fracaso de esta solución del tóxico: ahí donde antes tenía éxito, ahora fracasa.

Pero, ¿Qué “ofrece” el tóxico, al sujeto para adentrarse en el consumo?, es una pregunta para discutir, sin embargo es posible decir que aquello que otorga el tóxico, se vende en el mercado como la solución al dolor subjetivo, cuya promesa se establece en tanto es posible colmar y satisfacer todo deseo, un empuje constante hacia el goce, disfrazado de un paraíso, que artificialmente se convierte en aquello que el sujeto concibe como su todo, a la vez en la nada de las palabras, como el intento de retorno a un tiempo anterior a lo simbólico.

Es desde este orden de ideas, que abordar una problemática como la toxicomanía, desde una perspectiva psicoanalítica, posibilita a través de la escucha, la apertura de nuevos caminos, y de un abordaje diferente de las llamadas patologías del acto. El trabajo en cuestión de esta investigación, busca develar por medio de los dichos de *Otto*, la relación que él tiene con el tóxico, lo que permite preguntarse por la experiencia del tiempo y el goce en el consumo de sustancias alucinógenas.

Así, a través de el análisis del discurso de *Otto*, será posible abordar las experiencias que este sujeto hace, por un lado del tiempo subjetivo, que como veremos posteriormente se enmarca directamente en relación al goce del tóxico, cuya eficacia permite establecer un cortocircuito en el camino complejo y aleatorio del discurso para, con un flash químico, realizar una excitación o un orgasmo mejor logrado y que puede reproducirse a voluntad, a través del consumo de sustancias que este sujeto no considera como drogas, a saber, marihuana y hongos productos de la *madre tierra*, sustancias a las cuales les atribuye estados diferentes a aquellas que son manipuladas por la *mano del hombre*.

Será tarea entonces del análisis que aquí se realice, de encontrar en los dichos de *Otto*, pistas que permitan acercarse a aquello que se oculta tras sus palabras, en tanto la experiencia de este sujeto con el tóxico, sin constituirse en un abordaje clínico.

Categoría 1: Experiencia: el goce del tóxico.

El superyó es el imperativo del goce

Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó.

El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!

Jaques Lacan (1972)

Desde un principio el discurso de Otto respecto al consumo, toma vías que tienden hacia la separación de un orden cultural que el supone tiránico e impositivo y dice “trato como de no dejar que me controle”, haciendo referencia a que todos aquellos tóxicos con los cuales experimento (bazuco, cocaína, alcohol, bóxer, cigarrillo) son producto de la mano de Otro que buscaba hacerlo presa de ellos, hacerlo un adicto a los químicos, en palabras de Otto: “Cuando te inhalas un perico, no te estás inhalando la planta que sembraste, estas inhalando lo que fue producto de un proceso hecho por la mano del hombre que lo que buscaba era crearte adicción”. Y logra ubicarse a sí mismo como un sujeto “libre” de escoger y actuar en contra de “este sistema” a través de una sustancia que Otto reconoce como no toxica, como un producto fruto de *la tierra* y que él es libre de sembrar y cuidar “(...) *al menos como yo la consumo normalmente, es poner una semilla en la tierra, echarle agua dejar que crezca si es de género hembra la marihuana te va a dar un moño, lo arrancas dejas que se seque, cuando este seco le quitas las pepas, las ramas, lo envuelves en un papel y te lo fumas, ¿Qué te estás fumando entonces? La planta que sembraste, si o que...*”

Lo importante a destacar en este punto no es el tipo de tóxico que Otto consume, es dar una mirada a las propiedades que les atribuye a cierto tipo de sustancias, no en términos de los efectos químicos que producen y pueden resultar adictivos, sino en la intención que el sujeto les atribuye, intención de un Otro “productor de objetos de goce” que busca el control absoluto, hacer adictos, esclavos a través de una sustancia hecha por su mano, diríamos hacerlo objeto de su goce: “*he consumido bazuco, bóxer, muchas cosas, pero las veo desde otra perspectiva distinta a lo que es la marihuana, yo los veo como realmente drogas, como químicos o algo que está hecho para que me controle, y por eso trato como de no dejar que me controle,*”

Es posible tomando este fragmento de discurso, reflexionar brevemente sobre aquello que Otto teme, eso que viene expresando a través de sus palabras, un Otro dominante que ofrece a discreción objetos de consumo, objetos de goce, que efectivamente como este sujeto nos adelanta, son objetos que controlan de alguna forma el entramado subjetivo. En este sentido podría decirse que el rasgo de la subjetividad de principio de siglo era soñar el deseo insatisfecho; el modo actual se acerca más al dormir, dejando al deseo a la deriva, y dando paso al consumo, en este caso diríamos, consumo del tóxico. Por lo tanto el Ideal de renuncia ha dado lugar al consumismo, dejando como resultado el taponamiento de la causa del deseo por la invasión de productos del mercado, objetos para el goce. El discurso de Otto evidencia en cierta medida que en el discurso actual opera fundamentalmente el mercado, en tanto mundial que intenta uniformar los modos de gozar.

Ya Lacan (1970) advertía respecto a este tipo de discurso: *“Uno no ha esperado hasta ver que el discurso del amo se haya desarrollado plenamente para mostrar su verdadero trasfondo en el discurso del capitalista, con su curiosa copulación con la ciencia.”*. Precisamente en esa ocasión dijo de este “nuevo” discurso que era algo astuto pero que, de todos modos, conducía a la crisis, al estallido, del discurso del amo (Lacan 1970). El discurso del capitalista *“marcha sobre ruedas”* e insiste *“marcha inmejorablemente, pero, justamente, marcha demasiado rápido, es algo que se consume y se consume tan bien que acaba por consumirse”* (Lacan 1970). Paradójicamente en Otto, a pesar de tener una noción de este intento por el control absoluto sobre los sujetos a través de la producción de objetos de goce, es un objeto lo que lo consume, a saber el tóxico de su preferencia, la marihuana, vista desde una óptica diferente, totalmente opuesta, pero que aun así conserva a Otto en el goce, un goce dentro de sí mismo, que excluye la palabra.

Por lo tanto, si tomamos estos fragmentos del discurso de Otto respecto a lo que podríamos llamar tóxicos químicos y tóxicos naturales, es posible decir que las palabras que sugieren la manipulación de sustancias por *el hombre* son tomadas como aquellas que si generan un mal al cuerpo, algo que carece de filosofía y que cualquiera puede consumir, y más importante aún, sustancias que controlan.

En paralelo a la “hipótesis” que Otto maneja, y volviendo a la teoría es posible hacer un análisis más minucioso respecto a aquello que posiblemente en estos significantes guardan en primera instancia, con respecto a la función que cumple el superyó en Otto, en tanto el goce con el tóxico.

Para tales efectos es importante recordar que en el modelo freudiano, el superyó es el heredero del padre edípico aquel que tuvo a su cargo erigir una barrera a la satisfacción de las tempranas pulsiones incestuosas del niño. Pero es necesario recalcar que el superyó no es el padre, es una instancia del sujeto. En *Tótem y Tabú* (1913) Freud aborda la génesis del superyó, explica que los hijos se someten retrospectivamente a las privaciones que antes imponía el padre -ya muerto- con la ilusión de conservarlo vivo. Con el único beneficio de que el padre cumplía a su vez la función de preservar a sus hijos del “desamparo”. Por lo tanto, el desamparo es lo temido detrás de toda manifestación de la angustia de castración. La articulación mayor que el mito pone de relieve en relación con la función del superyó es que la fórmula “Padre, hágase tu voluntad” tiene como contracara “así nosotros estaremos protegidos de la castración”.

El discurso de Otto por su parte, pone en manifiesto un intento de negación, un afán de alejarse de aquello que lo simbólico garantiza como su protección al temido “desamparo”, algo que resulta un tanto paradójico, pero que aparentemente busca la satisfacción de un goce que se justifica a través del consumo de una sustancia que por el sujeto no es considerada como adictiva, por el contrario es tomada como benéfica y como parte de lo que él llama “*filosofía de vida*”. En consecuencia encuentra que los tóxicos que “*son producto de un proceso de la mano del hombre*”, tienen relación con “*el Sistema tiránico que nos controla*” y que posteriormente en su discurso llamara “*Babilón*”.

Por lo tanto podría decirse que aquello que Otto identifica como Babilón, es la cultura y la mano d(el) hombre, representa al Otro, garante del orden simbólico de la misma y que por lo tanto regula el goce. Un elemento importante a resaltar es lo que se antepone a este supuesto, y que en el discurso del sujeto aparece como parte de la naturaleza, la marihuana proviene de *la tierra*, o en otras palabras de *la (madre) tierra*. En esta lógica todo tóxico

que provenga de ella es benéfico y garantiza que el goce que Otto experimenta no está intervenido por la mano *d (el) hombre*, por ende tampoco existiría ninguna posibilidad de ser controlado, todo como un intento de restitución a un estado anterior a la castración.

Sin embargo, a pesar de que dichas sustancias a las cuales el sujeto otorga propiedades verdaderamente adictivas y son vistas desde una óptica diferente a la marihuana, Otto eventualmente las consume: “(...) *por ejemplo yo chorro no tomo así cada fin de semana, yo... pasan semanas de semanas en que pienso en un chorro y me dan nauseas o sea como que pienso: “que cerdo un chorro”, pero obviamente desde el primer momento en que me tome un chorro y me emborrache crea una adicción...*” “A veces consumo cocaína, a veces me tomo mis chorros, pero lo veo más que todo como... mmmm.... Una fiesta digamos, una farrita que tal vez es necesario a veces pegársela en la vida”. Por lo tanto es evidente que no existe homogeneidad en el discurso del sujeto cuando a su consumo se refiere, sin embargo aquello que llama la atención es que es él mismo quien hace una división de forma radical entre los diferentes tóxicos que consume, su única diferencia es el proceso por el cual han pasado antes de llegar a sus manos y la significación que les otorga a cada uno. De igual forma, si damos una mirada a la última frase, podemos subrayar el significante *necesidad*. Esta *necesidad* de la cual Otto habla tiene sin duda alguna una relación con la adicción al tóxico, que como el mismo sujeto adelanta: “(...) *obviamente desde el primer momento en que me tome un chorro y me emborrache crea una adicción, el ser humano es susceptible a estas cosas*”. Esta forma de consumo o más bien, esta forma de goce con los tóxicos provenientes de la mano *d(el) hombre*, se encuentra velado tras un discurso subversivo hacia el mismo sistema que le ofrece este tipo de sustancias, que halla eco en el consumo silencioso de marihuana, en lo que Otto considera una unión energética con *la (madre) tierra*, que lo excluye de ese orden social y que le dice que no está bajo el control *d(el) hombre*.

Por lo tanto Otto, en su forma de consumo se torna a sí mismo en un sujeto como objeto de goce de un Otro perverso. Para explicarlo de forma más amplia y articularlo con el título de este aparte, es preciso tomar algunas consideraciones; gran parte del papel que

Freud asignó al superyó fue retomado por Lacan a título del gran Otro, y posteriormente se refiere al superyó en la primera clase del Seminario Aún (1972): “*Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo de goce: ¡Goza!*”

El interrogante que se asoma apunta a que el superyó presentado inicialmente como una barrera al goce ahora es el encargado de ordenar el goce. Entonces para aclarar la aparente contradicción resulta necesario tener presente la dialéctica del campo de goce presentado anteriormente en Otto y el que se explicara a continuación.

Para aclarar este punto nos referimos inicialmente a lo que Freud (1925) denominó “masoquismo moral”. Designó de ese modo el goce que obtiene el yo por ser tomado como objeto de las crueldades del superyó.

En el verdadero masoquismo, el masoquismo perverso, el primer elemento que se destaca es que quien organiza las reglas a seguir es la supuesta víctima y el juego está armado en beneficio de su propio goce. Norberto Rabinovich (2001) explica que quién desempeña el papel de amo es una pieza del montaje del sujeto masoquista, de tal forma que lo instala en esa posición porque quiere creer que es el Otro el que goza, cree que el Otro goza en la medida que el sujeto, hecho objeto, lo completa reintegrándole lo que le falta. Al entregarse a sus manipulaciones, el masoquista debe asemejarse lo más posible a un residuo, una cosa, ser él mismo el representante de la cosa de goce perdida (objeto a). El masoquista trabaja para darle consistencia al goce del Otro y por su intermedio, obtiene un goce fálico profundamente comprometido en la renegación de la castración. El victimario, al atormentar a la víctima, finalmente le ordena el goce al masoquista.

De manera análoga, puede pensarse que el yo de Otto, identificado al objeto perdido, se ofrece al maltrato del superyó para, a ese objeto, reintegrárselo. Lacan (1972) explicó que en el nivel del superyó el objeto tapón es esa variedad de objeto a: la voz. La voz de la conciencia moral, la voz del superyó es ante todo eso, una voz, caída del discurso del Otro, que se presenta en el discurso del sujeto bajo la forma *d(el) Hombre*, voz que se entiende como *necesidad* de consumo eventual, que el sujeto reconoce como perjudicial pero que tácitamente acepta, por lo tanto y en contravía de su propio discurso se ve a sí mismo controlado por dicha voz, la voz se instituye como objeto perdido, que una vez restituida al

Otro, para restaurar su completud, vocifera el goce. Al mismo tiempo perdura bajo custodia, censurado, reprimido, el Otro goce. Goce ante el cual Otto aparentemente retrocede, incrementando la necesidad de consumo, la necesidad de gozar. Se usa la palabra aparentemente, porque a pesar de que exista un rechazo hacia este tipo de goce con sustancias que en términos discursivos de Otto, intentan controlarlo, vuelve a obtener y satisfacer bajo el consumo de marihuana, sustancia que no es poseedora de los mismos atributos, ofrece satisfacción de goce, pero aun mas allá le otorga una energía capaz de restituir los vínculos con *la (madre) tierra*.

Hijo de “La” tierra sin apellido paterno

*“Sé que el opio agiganta lo que no tiene límites,
que hace lo ilimitado mayor aún,
profundiza el tiempo, los deleites ahonda,
y de placeres negros, melancólicos
llena el alma hasta hacer que rebose de excesos”.*

Charles Baudelaire, (“El veneno”, Las flores del mal)

Cuando el padre en tanto *Nombre*, designa, nombra a un hijo y lo aleja de “La” madre, función de corte que da ingreso al orden simbólico. Hace corte al goce primordial y desde allí la madre quedará afectada por la barra que separa su cuerpo del cuerpo del hijo. Cuando falla esta inscripción en los registros de lo real, lo simbólico y lo imaginario falla la estructuración subjetiva. Reflexiona Zizek, *“Vivimos una época de desfallecimiento de la función simbólica del padre en las que no ocupa el lugar del Ideal del Yo, portador de la autoridad simbólica, aunque siempre con fisuras, sino que aparece como yo ideal, en la figura del competidor imaginario”*. Sabemos entonces que esta posición relanza a lo peor del encuentro con “La” madre. Inscripto el goce fálico, regulado por el significante fálico, no todo goce, se barra el campo del Otro. Es lo que da lugar a la escena fantasmática y permite advenir al sujeto del lenguaje.

Desde lo real el *Nombre* permite la transformación de un puro cuerpo biológico en un cuerpo pulsional marcado por el deseo. Así, la pulsión va haciendo mapa con estaciones capitales. Ahora hay cuerpo y hay simbólico, el falo y su incorporación ha dejado su marca,

a esta incorporación Lacan la llama, *entrada del Espíritu Santo*. (Sem.4, La relación de objeto).

Es muy interesante pensar esta operación, que parece fallida en el discurso de Otto, como una *des-metaforización*, literalizada en el nombre que por ejemplo les da a algunas sustancias, “*Honguitos Santos*”, “*estado santo*”.

En el plano de lo imaginario vemos aparecer al *Nombre* en “*la identificación como la exteriorización más temprana de ligazón afectiva a otra persona, ... el niño toma a su padre como su ideal*” (Freud, 1921). Hablar de los *Nombres del padre*, implica hablar de una instancia ordenadora, una imagen para la identificación, una dimensión imperativa.

Existen en el discurso de Otto pistas que permiten decir que existe una añoranza a un tiempo anterior a la barradura impuesta por el orden simbólico, una renegación aparente del *Nombre*; en este punto es válido recordar que para que el sujeto sea *parlante, parlètre*, deberá haber soportado el asesinato de la *Cosa, Das Ding* advendrá en representación (representación de cosa), que insistirá en encontrar *representaciones palabra* que den cuenta, aunque siempre infructuosamente, del reencuentro con ella; así por ejemplo Otto insiste en una conexión energética indescriptible, a través de la sustancia, del tóxico, algo completamente desconocido que suscita reacciones que él llama físicas y espirituales (Rabinovich N. 2001): “(...) *Yo cuando consumí hongos, pille o sentí... mas la sensación es lo que uno mira, son sensaciones tan... cosas que uno no se imagina... cosas que uno no ha percibido hasta el momento en que las sientes...no sé, no hay palabras...*”. Lo anterior reitera que no existen representaciones de la palabra que den forma a este éxtasis del cual no hay descripción mediatizada por el lenguaje. A pesar de esto algo se ha perdido para siempre. Habrá una distancia con lo deseado que convocara, una ausencia siempre presente para Otto, una “*Ítaca*” que lo invita a seguir navegando, así escribirá su *Odisea*, y oirá y oirá mil veces a las sirenas cantar. Al mástil al que se ata será la muerte, en contra de la normativización, la espera silenciosa, solitaria, abandonándose a gozar en sí mismo y a nunca preguntarse como goza el otro, y ni aún así...dice Lacan y hablando de las adicciones: “*Ha roto el casamiento con el hace pipí*”

Por eso Otto en un más acá del sexo, no hace dar un paseo a su goce por el cuerpo del semejante, el goce del cuerpo propio no se dispone a ser metaforizado por el cuerpo ajeno y

sus diferencias. Se detiene antes de plantearse la diferencia sexual. Con quien hace pareja es con la sustancia: *“me gustan mucho la sensación que se siente cuando uno se come unos hongos es, o sea es muy excitante, es muy placentera, yo he llegado a sentir tanto placer, que hasta llora uno de la emoción simplemente, o sea no es por tristeza o melancolía o por dolor, si no que se te salen las lagrimas, porque experimentas cosas tan como, tan que no habías vivido antes, como que dices: “como el ser humano puede percibir esto, mucha emoción””*.

Claramente se evidencia el goce autoerótico, un mí con mí, sin pasar por el otro. Como lo mencionábamos en el anterior aparte el superyó exige un goce autista alejado del lazo de amor. *Goce cínico* lo llama J.A. Miller, a ese goce que radicalmente nada quiere saber de normativas ni pérdidas. Esta posición cínica no es del todo mortífera en Otto, porque de alguna forma aun mantiene un lazo con otros, no es posible afirmar que este sujeto está completamente inmerso en un dispositivo de toxicomanía; sin embargo la relación del sujeto con el tóxico aparentemente se estrecha cada vez más.

Goce sin palabras: sin ley

Se ha mencionado hasta cierto punto que el malestar de la cultura actual se remite a la caída de la representación moderna de la ley y la ética y a la explosión de real que esto generó y seguirá generando. Hasta el momento se van bordeando de alguna forma en el discurso de Otto algunas de las que podríamos llamar consecuencias, en la vida subjetiva, una vida atada a la promesa de goce del objeto tóxico. Cabe recordar que el objeto Lacaniano es un nudo de goces que a veces se encarna en cosas, en partenaires o en sintagmas lingüísticos. (Goldestein M., 2000) Cuando el objeto como nudo de goces está fuera de su lugar y por lo tanto de su función de causa del deseo, entonces aparece en sus versiones real-imaginarias; en lugar de estar como intermediario del goce sosteniendo el deseo, pasa a ser el objeto-consumo de la anhelada satisfacción imposible. Recordemos que la pulsión no se satisface, pues en tanto pulsión de muerte es tributaria de la repetición.

La toxicomanía tiene éxito pues el tóxico cumple una función de suplencia del padre simbólico e imaginario (Geberovich, F 1998). El análisis del discurso del sujeto en cuestión nos permite dilucidar que efectivamente la caída de los ideales y los ídolos, como

anunciaba Nietzsche, arrasa con la tensión yo-ideal- Ideal del Yo. Esto aparentemente ha influido de una forma definitiva en la filosofía de vida de Otto. El sistema o “Babilón”, es experimentado como opresor, con fuerzas policivas que vigilan, prestas a atacar cualquier indicio de que algo sale de lo normal, en palabras de Otto: *“ufff... Claro controlado y vigilado por qué el sistema digamos está en todo, en las novelas, en la calle que está llena de anuncios, en el Padre que ya te impone una norma, o hasta el mismo Presidente que te pone limitaciones, por ejemplo cuando a ese se le da el antojo hacer toque de queda o por ejemplo llenar las calles de policías, que en ultimas olvidan lo que significaba en algún momento ser un policía al servicio de la gente, y pasan a ser autoridades que te oprimen, entonces pues si todos estamos en un sistema”*

Opuesto a “Babilón” como sistema en el cual nos movemos, emerge en Otto un significante que aparece como la puerta de entrada a un mundo diferente, cuya llave es la sustancia, la marihuana. Hablamos de “Sión”, que al ser vislumbrado por Otto en lo que podemos llamar viajes o conexiones le permite, como el mismo dice *“escapar del sistema”*. El siguiente pasaje bíblico permite tener una idea clara de a que hace referencia Sión: *“Junto a los ríos, en Babilonia, allí nos sentábamos, y llorábamos al acordarnos de Sion”* (salmo, 137). La frase anterior explica perfectamente el porqué la sustancia posee un conocimiento del cual Otto no duda, su *filosofía de vida* está estrechamente ligada en la creencia de este lugar utópico, que se presenta como baluarte la unión energética con *la madre tierra*.

Como se mencionaba anteriormente la toxicomanía se desvía del campo creado por la pérdida de objeto, de das Ding, y presentifica a cualquier cosa o elevándola a la categoría de objeto. Pero eventualmente en Otto existe la rectificación temerosa al acercarse a dicho objeto, ya había mencionado en su discurso que: *“(...) cuando uno se come unos hongos es, o sea es muy excitante, es muy placentera, yo he llegado a sentir tanto placer, que hasta llora uno de la emoción(...)”*, sin embargo posteriormente dice, *“(...)trato de mantener un nivel, un límite en que entiendo de que por muy sabrosas o satisficentes que parezcan pueden ser perjudiciales o peligrosas para mi(...)”*, recordando en este punto a Lacan

(1959), que un encuentro cercano con La Cosa, sería un goce cercano a la sensación de muerte. Este encuentro toma forma en el discurso de este sujeto, bajo figuras fantasmáticas y ominosas que buscan dar cuenta de la angustia presente ante el desborde del sujeto por el goce mortífero: “(...) *es como te digo, placer por cosas que el cuerpo no ha experimentado antes, imagínate el día en que se te presenta una extraterrestre, parado enfrente tuyo hasta tal vez lloras o te desesperas, porque es algo inconcebible para tu cuerpo algo que la realidad no que planteaba, o un espíritu que se te presente, o sea el cuerpo reacciona de maneras que vos no te imaginas(...)*”. A pesar de ello Otto argumenta que el consumo del tóxico capaz de generar en el tales experiencias (hongos), es de alguna forma “respetado” y por lo tanto solo lo consume cuando se siente preparado. Se puede decir cuando el sujeto esta vaciado de goce, y acude nuevamente al tóxico que como corolario sacia sus ansias, paradójicamente enfrentándolo a la sensación de muerte, y a la angustia misma de la experiencia de encontrar el objeto de satisfacción, el objeto a. El objeto a tiene varias definiciones o facetas, las más conocidas es la que introduce Lacan (1959), son las de objeto causa del deseo, de resto o desecho y la de goce de la vida o aquello que como objeto pulsional sostiene el sentimiento de la vida ligando el principio del placer y el más allá. La toxicomanía en Otto aparece como formas de goce del Otro, del amo, del superyó ideal. El consumo del tóxico tiende a la desmezcla pulsional, al dolor, al más allá del principio del placer. De igual forma retrae narcisísticamente al sujeto apartándolo del interés por el mundo, haciéndolo simplemente un observador desde su mismidad. Encontramos entonces una identificación del sujeto a la cara de resto del objeto a, al a cadavérico pues falla el fantasma en sostener el deseo.

Por ello dentro del discurso de Otto es posible hablar de goce del Otro que se constituye en suplencia de la pérdida de la consistencia imaginaria del sentimiento de sí. El sentimiento de sí puede estar solamente sostenido imaginariamente lo cual precipita su derrumbe, o puede estar ligado a lo simbólico, al campo de la función paterna lo cual evita el extravío del total de Otto como sujeto. Este mismo joven comenta en una de las entrevistas “*con mi papá entonces, yo me la llevo bien, en los momento en los que estoy*

con él, hablo temas, temas así, a veces como si fuéramos amigos, igual eso no se puede todo el tiempo, porque hay cosas que uno no puede hablar con el papá, pues normal de que se pongan bravos, igual de esas cosas que uno no puede hablar con los papás lo hace con los amigos, pero pues si yo creo que es bien...” Tiene amigos delincuentes y no le importa, de igual manera consumen tóxicos y no le importa; en realidad son *partenaires* que sostienen la especularidad en un punto de fragilidad para no enfrentar la castración del Otro. Podemos enunciar esta posición de la siguiente manera: Todos hacen lo que quieren, para lo cual no hay excepción ni en el campo del semejante ni en el campo del Otro, así evita enfrentar la castración de su padre que puede prohibir, evitar, castigar, ante aquello de lo cual Otto prefiere no hablar con él.

Del paraíso perdido a su restitución

El Tóxico como “quita penas” constituye un esfuerzo por eludir el sufrimiento del sujeto, Freud (1930) también apunta hacia el poder del hombre de auto-aniquilamiento, en cuanto a tóxicos se refiere. Dice Freud (1930):

“La aceptación del instinto de muerte o de destrucción ha despertado resistencias aun en círculos analíticos; sé que muchos prefieren atribuir todo lo que en el amor parece peligroso y hostil a una bipolaridad primordial inherente a la esencia del amor mismo. Al principio solo propuse como tanteo las concepciones aquí expuestas; pero en el curso del tiempo se me impusieron con tal fuerza de convicción que ya no puedo pensar de otro modo”.

En “El Malestar en la Cultura” Freud (1930) afirmaba que al ser la vida tan dolorosa para el ser humano, este va en busca de calmantes que la hagan soportable. La sustancia toxica embriagadora, a saber la marihuana, quita el dolor de un modo tosco, eficaz y transitorio por la vía química y le da a Otto una sensación de tranquilidad artificial. “(...) yo se que podría dejar de fumar y ya, y continuar con mi vida pero yo creo que me volvería una persona más malgeniada, pues al no fumar eso como que pienso que me estresa (...)”

Podría decirse que lo que configura el tóxico es una modalidad cruda y peligrosa, ya que la anestesia no alcanza solo al dolor y a la angustia, sino también a esas mismas

sensaciones que, como señales de alarma, normalmente empujan al individuo a transformar de un modo superador a la realidad displaciente.

Es necesario, ir abriendo espacios entre el paraíso perdido y su restitución. Paraíso perdido que es re-experimentado como lo que Le Poulichet (1987) llama paraísos artificiales, a la manera de Baudelaire, pero del cual Otto es inmediatamente desalojado, por ello la necesidad imperiosa del consumir el tóxico nuevamente. Aquí Otto nos dice: “(...) *siento la necesidad de consumir como para estar más relajado, como para no permitir que la frustración se vuelva en lo que controle mis acciones (...)*”.

Hay que tomar un tiempo para darle una mirada a lo que en esta frase se asoma. Es preciso fijar la atención en los significantes *relajado* y *frustración*, es aquí en donde se enmarca la función que cumple el tóxico en Otto. Si hacemos la homofonía del significante *relajado* a *alejado*, la frase toma un sentido totalmente diferente, y como veremos cabe perfectamente la homofonía de *castración* con el significante *frustración*, que Otto introduce en la frase, por lo tanto resultaría algo así: *-siento la necesidad de consumir como para estar más **alejado**, como para no permitir que la **castración** se vuelva la que controle mis acciones-*.

He aquí que el sentido de la frase corresponde a una jugada perfecta en donde el tóxico se presenta al sujeto como comodín para evadir la castración y promesa de completud momentánea. Más aun si se observa que el final de la frase dice refiriéndose a la castración: “(...) *se vuelva la que controle mis acciones (...)*” o la que regule el goce. “*Esta jugada que no es otra cosa que el intento de recrear la unidad del mundo infantil en el cual la pareja representada por la madre y el niño forman una unidad. Y hay que recordar que en dicha unidad no existe ni separación –y por tanto ninguna figura de alteridad, de autoridad– ni palabra.*” (Kalina, E. 2000)

El infante, en este periodo que podría llamarse simbiótico, no se vuelca hacia el otro para satisfacer sus deseos. Es la madre quien satisface todo y ésta forma parte de él. De hecho, el término infante tiene sus raíces en el término *in-fans* que quiere decir “ser sin palabra”. (Boyé, C 2004). Otto través del tóxico, recrea esta unidad dual, anulando todo

aquello que se deriva de la ley. El toxicómano ya no necesita de la palabra, de la dimensión simbólica, del otro, para satisfacerse. No tiene por qué responder. Estamos en el registro del narcisismo. Esta ruptura con la ley, con los límites y esto es independiente de la estructura de personalidad de Otto. Ahora bien, la especificidad se manifiesta en la satisfacción a través de una sustancia, sin pasar por una relación mediada por la palabra.

La toxicomanía no es considerada un síntoma en el sentido freudiano del término, ya que éste representa un compromiso entre el impulso y la defensa que se encuentran en una situación opuesta (Boyé, 2004). El síntoma, desde esta perspectiva, se comprende como una metáfora, una formación sustitutiva.

“Lo particular del síntoma es que se trata de una solución no lograda, totalmente frustrante en el sentido de lo imaginariamente real y, por ello, no acaba de satisfacer. Por lo tanto no hay satisfacción en el síntoma porque no hay una elaboración hacia la dimensión simbólica.” (Jáuregui, I 2000). El anverso, la toxicomanía es como aparece en el discurso de Otto, una solución lograda en el sentido que implica una satisfacción plena, un placer producido por la consumición de la droga mas allá del deseo. La droga no es un fantasma, ni un delirio; ella existe. Otto reemplaza el fantasma por un objeto-sustancia que es el tóxico; en este sentido, podemos decir que en Otto el tóxico es eficaz ya que se sitúa en el registro real de la unicidad (identidad), del paraíso simbiótico. Este sujeto, en su posición cínica como experiencia de consumo, se mantiene en la unicidad, en lugar de entrar en la dimensión propiamente humana que es la intersubjetividad (pluralidad).

El toxicómano rechaza al otro que permite la constitución del fantasma; al otro del significante que le permitiría cambiar las acciones externas (*acting out*) por la palabra; rechaza al otro en tanto que pareja (*partner*) de diálogo. El otro no existe. En su lugar, por ejemplo vemos que el sujeto en cuestión pone su ‘satisfacción’, su goce, en un objeto que le permite contornear la ley, los límites, la castración, la culpabilidad, la angustia. Por ello, la toxicomanía aparece como una solución lograda y no es un síntoma para Otto.

Si recordamos en el discurso del sujeto aparecen dos lugares Babilón y Sión como los dos lados de la moneda, el primero como el *sistema opresor* como lo llama Otto y el

ultimo, Sión el lugar donde prefiere estar, el lugar de la promesa ficticia y su casamiento en cortocircuito con el tóxico, es aquí donde la unión con *la madre tierra* es posible y donde el sujeto realmente vive, la restitución momentánea, artificial de la simbiosis con ella: “Entonces el decir que yo me quisiera alejar de ese sistema, o sea yo preferiría estar en Sión cien veces más que en Babilón “. Es con este enunciado con el que el sujeto soporta y justifica el consumo, esta es la solución que viene de *la tierra*, este es su paraíso artificial.

A la luz de lo expuesto en este aparte, la concepción de la toxicomanía en Otto parece abrir nuevas pistas de comprensión.

La situación existencial de Otto es la del ser-en-deuda, es decir, un *addictus* –término original del latín que designa al deudor que pasa de ser hombre libre a esclavo–perdiendo su morada, su habitación, su legitimidad, su propiedad (Geberovich, F 1998)

Otto, por medio del tóxico, anula el aspecto existencial de la deuda, del don de la palabra que es inherente a todo ser humano en tanto que ser-de-palabra. Lo que daría la libertad al esclavo y le devolvería su condición humana es el don de la palabra que acompaña al proceso de emancipación. Ahora bien, dicho don está ligado a la función paterna (Wechsler y Schoffer 1998), función que en la modernidad –en donde este problema se inscribe como tal– se caracteriza por su ausencia o vacuidad.

La noción de deuda nos lleva a la de deber, término que significa obligación moral, ley moral. La obligación moral es un término propio del derecho que significa lazo, en virtud del cual una persona está obligada a dar. De esta forma, el deber es un lazo moral que somete al individuo a una ley religiosa, moral o social. La ley moral hace referencia a una regla proveniente de la autoridad (paterna) y expresa una norma. Pagar la deuda sería así aceptar la ley moral por la cual el esclavo volvería a ser hombre gracias al sacrificio del don. El respeto de esta ley permite desarrollar la civilidad, es decir, la humanidad, la transgresión provocando culpabilidad. (Geberovich, F 1998) Con el tóxico, Otto escapa a algo que insiste por salir: pagar la deuda y aceptar la culpabilidad, es decir llorar la ausencia de la pérdida del paraíso perdido y alcanzar la humanidad a través del don de la palabra.

Este sujeto escapa al proceso de emancipación que le otorga la cualidad de lo humano, escapando al sacrificio inherente al destete, a la separación, a la castración, a la renuncia a la completud. Habitar la tierra de forma humana implica conformarse a esta ley simbólica y hacer el sacrificio de un modo de ser pre-humano que no deja espacio para la hospitalidad. Otto por su parte parece estar siempre dispuesto a habitar *la tierra* en tanto *madre*, aunque sea de forma artificial.

El psicoanálisis, a través de su evolución, siempre ha demostrado la estrecha relación entre la satisfacción y la culpabilidad (Tarras, M. 2004). Lacan (1956) subraya que la satisfacción bruta, sin transformación alguna, está prohibida para el ser que habla.

En la satisfacción hay una prohibición que permite al ser humano darse la vuelta y encontrarse con otros, permitiendo así otras formas de satisfacción mediadas. El ser humano no puede tener acceso a una satisfacción prohibida, sin embargo Otto nos plantea que es posible en el estado de “Uno”, de la “simbiosis” con el tóxico.

La toxicomanía en el discurso de Otto, desde esta perspectiva, nos reitera la condición del sujeto de ser-en-deuda.; condición por la que el toxicómano evita el pago de su deuda, o lo que es lo mismo, el don de la palabra. Al eximirse de este pago, el sujeto queda “libre” para entregarse al goce con el tóxico, en función de su tan anhelado paraíso, a las puertas de Sión el paraíso que alguna vez conoció y que puede visitar gracias a la acción de la sustancia.

Los frutos de la madre tierra como objetos de goce

En el transcurso de las entrevistas Otto, cuenta su historia de consumo, y es fácil observar que las elecciones de tóxicos que hace tienden hacia aquello que proviene de la tierra, que aparte de las propiedades alucinógenas, tienen un valor agregado, se atan con un pensamiento, con algo que el sujeto reconoce como *filosofía*, por tanto a través de su consumo lo hacen acceder a este saber del cual no se duda, puesto que es aquello que cumple la función de suplemento y como ya lo mencionábamos es lo que completa el paraíso artificial donde todo está dado. Es posible decir entonces que en el afán de permanecer siempre en este estado de alejamiento de lo simbólico, el empuje al goce hace

al sujeto adicto a éste; adicto al objeto con que ha privilegiado el goce que éste ofrece: “(...) la hierba empieza a jugar un papel distinto en el momento en que entra en mi, a diferencia del cigarrillo que simplemente dices: “uff... me lo fume”, la hierba dices: “uff, me la fume” y en mi cabeza empiezan a actuar otros factores distintos, empiezan a entrar interrogantes, o sea no sé porque pero la hierba hace eso, como que mi cabeza se vuelve algo mas principal en mi vida, los pensamientos y el porqué de muchas cosas mías, entonces o sea generalmente así de mi gusto, de lo que hacen es la hierba, por lo que hace en mi, por la filosofía que yo tengo... pero por ejemplo el cigarrillo, lo que te digo, el cigarrillo es solo placer, te lo fumas y: “uff que ganas que tenia de este cigarrillo, hasta que por fin lo conseguí”, así es el cigarrillo si o que la gente se fuma su cigarrillo y por eso casi, o sea no fumo cigarrillo con la misma frecuencia con que fumo cigarrillos de hierba por ejemplo(...)”

Cuando Otto se entrega a la oferta del consumo efectivamente consume, y se deja llevar sumido en el exceso y acoge el pedido del Otro. Pero, como se sabe de antemano la cantidad de objetos que se ofrecen para este mismo fin son extensos, y contrariamente a lo que se podría pensar, el sujeto no se entrega al consumo de diferentes tóxicos en busca de aquel que lo desborde de goce, Otto se liga casi exclusivamente a uno de ellos, transformando la condición de su deseo como buscador de objetos, en la fijación a un objeto, lo anterior como una condición metonímica del objeto de deseo, condición de sustitución permanente, el sujeto se adhiere a uno solo constituyéndolo en objeto de necesidad, Otto lo expresa claramente: “la hierba como te digo la consumo a diario porque le encuentro una esencia”.

De vuelta entonces a lo primigenio, según Díaz (2007) “al anclaje de la satisfacción con un objeto específico y único condición característica de la necesidad sobre la cual se apoya la pulsión para surgir”. Esta misma autora nos dice que es una vuelta a la necesidad, pero en tanto es una necesidad construida e histórica, remite a la pulsión.

Es entonces una vuelta a la pulsión, y su satisfacción fijada a un objeto, toma modos de goce muy específico que hacen pensar en “un circuito cerrado de la pulsión que

suprime la dimensión del encuentro con el Otro en un goce separado del Otro” (Recalcati, M. 2003).

Esta dinámica es la que le impide a Otto el relanzamiento de la pulsión hacia otros objetos, propia de un circuito no cerrado, al no encontrar satisfacción plena en ninguno; y que dificulta la instauración del deseo como falta necesaria que objeto alguno es capaz de llenar y que impele a la búsqueda del objeto perdido en el campo del Otro, así las palabras de Otto lo enuncian: “(...)no me importara tal vez tanto el estudio, o el que va a pasar mañana conmigo, a diferencia de lo que hace la hierba por ejemplo o en mi por lo menos,(...) yo...o sea a la hierba la veo como algo más productivo, la veo como algo más que hace o sea como que ha contribuido a la persona que soy hoy”

Sustituir al Otro como garante de la subjetividad por la seguridad del goce, implica buscar en el cuerpo esa garantía, pues no hay goce sin cuerpo. Aquello que no se encuentra en el Otro, o más aún, que no se busca en el Otro pasa a buscarse en el cuerpo (Boyé, C 2004). Al romper con el Otro, Otto deja de ser dependiente de él para situar su dependencia en el objeto, en aquel que mejor le asegure su goce, en este caso, aquellas sustancias tóxicas que encajan en lo que el sujeto denomina frutos de *la tierra*. Aquel objeto que se ha constituido como necesario para que su ser tome consistencia a través de su cuerpo, para que su existencia no quede en el vacío. “(...) la hierba empieza a jugar un papel distinto en el momento en que entra en mi (...)”

Carmen Díaz (2007) plantea que este aspecto toma relevancia porque en la actualidad, bajo el imperativo de la felicidad sin tacha, de la ausencia de falla, aunado a la desprotección por el desvanecimiento del Otro y a la garantía situada en el goce, la falta estructural del ser humano se vive como “*un vacío que atenta contra la continuidad misma del sentimiento de la propia existencia. Una sensación de irrealidad, de falta de afectividad, de inexistencia*” (Díaz, C. 2007).

Un sentimiento imperante de vacío porque la lógica actual de Otto frente a la falta es vivida como frustración y no como castración; es decir, como consecuencia de la impotencia del sujeto, ante lo que él llama *sistema*. Es una dimensión más que se suma a la

desprotección en la que queda el sujeto en la actualidad, pues el peso del fracaso es puesto en él en tanto que individuo, frente a la demanda feroz del Otro que como *Sistema* o “Babilón” puede todo, o es capaz de conquistarlo todo. “(...) *yo me quisiera alejar de ese sistema, o sea yo preferiría estar en Sión cien veces más que en Babilón (...)*” La castración, en cambio, pone el énfasis en la imposibilidad, permite el vacío, insta al límite, exige la renuncia a la ilusión de omnipotencia.

Cuando es Otto el que busca lo que le falta a través del objeto sin pasar por el Otro, queda expuesto a una mayor soledad, expuesto al resquebrajamiento de sus lazos sociales. La pareja que se juega en la adicción es la relación de Otto y la marihuana, la misma relación propuesta por el discurso capitalista, una relación sujeto-objeto de consumo, por el imperio del consumo.

Colette Soler (2007) dice que todos los discursos descritos por Lacan son discursos que develan un lazo, la relación de una pareja: amo-esclavo, profesor-aprendiz, histórica(o)-amo, analista-analizante. Sin embargo, Soler plantea que el discurso capitalista, rompe el vínculo de pareja e involucra solamente el lazo del sujeto con el objeto, del sujeto con él mismo; insta un lazo autista. Es este el lazo que establece Otto como consumidor y, aun no de forma definitiva.

El tóxico se configura así en la respuesta al dolor actual de Otto, al dolor mismo de la existencia, que por efecto del desasimiento de los referentes, de los ideales del yo, y por ende de los lazos, deja al sujeto un único camino que conduce a su soledad, como puro individuo haciéndose cargo de todas las exigencias y demandas impuestas.

En su fragilidad e impotencia, a pesar de que busque ocultarla, es inevitable el encuentro con el fracaso; no puede consumir todo lo que *la madre tierra* le ofrece, no logra tener el éxito exigido o prometido y su imperfección y se pone en evidencia. “(...) *los hongos son una cosa mas elevada, por eso yo los consumo cada cierto tiempo, porque les tengo cierto respeto (...)*”

“*El peor mal que podemos atribuir a la sociedad y a sus sirenas es el contraste entre el universo de fantasía que nos venden y la creciente postración de las*

muchedumbres que no pueden comprarlo. Como todo cielo, éste tenía que engendrar como correlato un infierno y el infierno son ahora los basureros de la industria y del consumo, donde pugnan por sobrevivir los que carecen de todo, los que no tienen belleza, ni salud, ni juventud, ni éxito, ni fortuna; para los cuales el discurso hegemónico de la sociedad opulenta y feliz sería una broma triste si no fuera porque cada vez los somete más a las presiones de un ideal obscuramente inaccesible”.

El tóxico promete un goce absoluto, que solo es alcanzado parcialmente por Otto, a su vez al no encontrarse inscrito en la lógica del deseo, este consume tanto como puede, en un afán voraz de alcanzar aquello que el autor en el párrafo anterior adelanta como inaccesible. Aquello que aquí está oculto es que ningún ser humano puede alcanzar ese ideal, es velado tras la separación estructural entre el sujeto y el objeto, entre el sujeto y el goce pleno; se reprime la castración. *“Sin el horizonte de la castración, solo le queda al ser humano el fracaso y el vacío. Vacío que se redobla con la soberanía del individuo y la consagración y privatización de sus derechos, conquistas que lo llevan a situarse amo y señor de su vida, de su cuerpo y por tanto también de su muerte; amo y señor de su propia soledad”* (Moreno, 2007).

Es la soledad garantizada por el reinado de Otto bajo el mandato del consumo del tóxico y de la satisfacción plena, por los efectos de fragilidad en los vínculos sociales ante la reificación del yo ideal cuya característica es el autismo, y además porque el enlace de todo sujeto con su goce es poco social, y es a través de frases como esta que es posible formular lo anterior: *“entonces, pillaras eso, yo a veces he pensado en que, yo lo he fumado hierba y he aprendido mucho de la hierba, en los momentos en que he estado solo fumando hierba he llegado a pensamientos que han contribuido mucho para mí”*

Con la voraz demanda de consumo que expone su goce, el Otro se manifiesta de modo siniestro. Pero podríamos decir que Otto accede a esa demanda a su manera: se entrega al consumo desenfrenado del objeto de goce elegido, pero a la vez se separa del mandato del Otro al no consumir todo lo que le ha ofrecido *por su mano*, sino solamente uno de esos

objetos. A través de él busca la felicidad, busca llegar a Sión y lo que encuentra es la angustia, pues el goce no se sacia, no es infinito, pide cada vez más, lo condena a su dependencia, lo atrapa amplificando el vacío; el objeto no es suficiente, se degrada, se requiere de uno más potente y renovador del goce, es aquí en donde son los frutos de *la madre tierra* quienes colman parcialmente esta necesidad, cuando el consumo de marihuana en Otto ya no es suficiente como productor de goce, se recurre a los hongos.

Ese camino elegido de goce imparable y su concomitante destrucción del cuerpo, le enrostra una verdad al Otro: el fracaso de su ofrecimiento, el fracaso de la promesa de felicidad vía el consumo.

Eric Laurent (1997) argumenta que las adicciones son, entonces, la respuesta sintomática al ofrecimiento del Otro. Una respuesta a lo que se podría llamar avalancha de objetos con los que no hay tiempo de hacer lazo, ni condiciones para que éste se forje. La atadura se hace, y de modo indisoluble, con el objeto de la adicción.

En este punto se puede indicar *“una homología entre el discurso capitalista y el fantasma. El fantasma conecta al sujeto con un objeto que Lacan escribe a. En este sentido, podemos decir que el capitalismo hace pasar a la realidad una versión del fantasma, el lazo directo de un sujeto con un objeto, sin pasar por el Otro”* (Soler, C. 2007).

El objeto se constituye en un tóxico protector del desasimiento del mismo sujeto en ese anclaje mortífero con el goce, acorde a las características del *farmakon*. Por otra parte, es importante mencionar que para Otto el objeto de goce de su elección, y que busca no es solicitado al Otro a través de un pedido de amor, sino a través del intercambio mercantil, pues son las relaciones que el Otro establece, así pues el sujeto ya tiene demarcados horarios y precios con los cuales puede acceder al objeto. Así, *“el objeto perdido no cae en el lugar del Otro y, por tanto, no mueve al sujeto a su búsqueda a través del Otro, a través de la demanda de amor dirigida al Otro, sino que se materializa, por así decirlo, en el objeto-droga que es un objeto que lejos de sostenerse en la transferencia hacia el Otro rompe el vínculo social del sujeto con el Otro”* (Soler, C.) Sin embargo, la ruptura no es total, se establecen lazos principalmente como se menciono en un anterior apartado con

otros sujetos consumidores, adictos, con otros que han elegido el mismo objeto y el mismo goce, y que en esas elecciones expresan su malestar del mismo modo sintomático.

“El vínculo social se realiza a través del síntoma. El goce, caracterizado en cada sujeto por su singularidad, posee una dimensión colectiva, por cuanto es el goce del Otro ofrecido al sujeto a través de los objetos que éste asume o rechaza. En un tiempo determinado y en una cultura específica, cada quien recibe aquello que viene del Otro, para identificarse o no con lo propuesto”. (Díaz, C. 2007)

Categoría 2: El tóxico y su incidencia en la representación subjetiva del cuerpo.

La in-corpora-Sión de la energía de la (madre) tierra

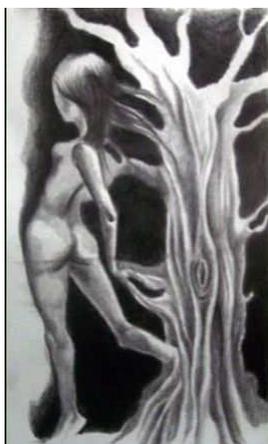


Figura 1 (Rolando, A 2008)

Se hablaba anteriormente del papel que cumple el tóxico, en tanto suplencia de lo simbólico, ahora bien, el entender el porqué Otto se mantiene en su solución lograda (artificialmente) frente a la angustia que produce la castración, lo encontramos en gran parte en aquello que llama *filosofía de vida*. Pero, ¿a que hace referencia? Es el conjunto de conocimientos o el soporte que da peso al consumo del tóxico, puesto que le concede al mismo la propiedad de ser un puente entre él y lo sagrado, entre él y *la (madre) tierra*. Así la categoría del tóxico se eleva a espiritual, y la conexión que hace con ella tiene una significación que para el sujeto va mas allá de la satisfacción de un goce del cuerpo: “(...) *a mi perspectiva pienso que si, cosas como la hierba que se consume simplemente de la tierra hacia tu cuerpo es la energía que asimilas de la tierra a tu cuerpo (...)*).

Lo que Otto gana en el consumo, es la experiencia de ser *Uno* nuevamente, puesto que esta energía concentrada en *la tierra*, le reintegra, le re-in-corpora, aquello que paradójicamente lo aleja del orden simbólico, pero que ofrece la satisfacción de un goce arcaico que se creía perdido. Para efectos de comprensión de lo que se podría llamar *cosmovisión*, es relevante mencionar algunos apartes respecto a que se refiere Otto cuando habla de *filosofía de vida*.

Otto afirma seguir los parámetros de lo que en algunos países es religión, nos referimos a la cultura Rastafari, que para explicar a grandes rasgos es un movimiento socio-

cultural que cree que Haile Selassie (una especie de mesías), quien liberará a la gente del mundo de ascendencia africana, conduciéndolos a una tierra prometida llena de emancipación y justicia divina. Lo notable de esta forma de vida, ideología, o religión es que considera que a la *Ganja* o marihuana como una planta sagrada, que les permite un contacto con la tierra y bajo sus efectos es posible experimentar un tipo de meditación llamada *ItaSión*, que es una mirada profunda al interior de sí mismo. Se considera que esta es una forma de retorno al paraíso Utópico rastafari: *Sión*, lugar al que según ellos regresarán cuando hayan partido, cuando hayan muerto. Al parecer *Sión* tiene una significación variable, puesto que lo ubican en una zona de África, y también es considerado como el lugar donde se alcanza un estado espiritual perfecto en unión energética con la tierra y la naturaleza.

Cobra importancia entonces el tomar a *la tierra*, en su calidad de *madre*, madre que para el sujeto se instituye como el lugar al cual debe restituirse, y evadir la carga que como sujeto preso del leguaje debe cargar. A través de los dichos que integran el discurso de Otto se ha descrito, por una parte, qué tipo de goce es ese que le permite al sujeto escapar de la castración y mantenerse en un equilibrio inestable con su objeto de consumo, prefiriendo lo peor del goce a poner en juego la castración; y por la otra, precisar el uso particular del objeto tóxico en la búsqueda de la restitución de un paraíso arcaico, que se creía perdido, pero que artificialmente se restituye.

Es sabido que el rechazo del falo en las toxicomanías abre al sujeto la posibilidad de un goce sobre el cuerpo que lo acerca al autoerotismo y a un retorno del goce que prescinde del ordenamiento fálico, que no es un retorno por forclusión del Nombre del Padre, de hecho el fenómeno se presenta por igual en cualquiera de las estructuras. (Rengifo, 2008). Esto es lo que hace al tóxico tan exitoso en su acción, lo que logra Otto en el consumo, para él no es reemplazable por otro, aquello que sucede en su cuerpo al momento del consumo prescinde del Otro, porque precisamente es de éste del cual no se quiere saber nada, puesto que la puesta en escena del sujeto frente a otro implica inevitablemente un encuentro con la castración.

Este es el poder que el sujeto le atribuye al tóxico, la certeza que a través de la *energía* de la planta, logra nuevamente volver a un punto donde las palabras sobran y la única experiencia que se percibe aparentemente es la mismidad, el goce en el propio cuerpo, sumergiéndose así en un lugar donde el Otro no opera, no aparece, no se necesita: “(...)cuando te vas a un bosque y caminas solo, miras que ya no hay gente alrededor en discusiones, ya no hay cemento, todo verde, Dios presente en toda la creación que hizo tan áspera, eso también sería cercano a Sión, fumar tal vez me permite llegar más a fondo, más cerca de Sión, porque a uno le permite percibir con más análisis las cosas, porque si uno va sin fumar, tal vez uno va y ve las cosas tal como lo que son, una simple hoja verde, un simple árbol que crece, pero sí fumas tal vez los ves otras formas, como que eso son o podrían ser otro tipo de seres, yo lo pillo así por ejemplo, como otras almas que están ahí, que ni siquiera sienten, o sea como simples espectadores de esta época... Porque aunque no sientan dolor cuando les arrancas una hoja ellos están vivos, entonces si pillas, en últimas a veces sentir es como pailas (...)”

Esta es la oportunidad que sella el pacto de este sujeto con el tóxico, la llave que le permite “*ver las cosas de otras formas*” en un lugar donde “*ya no hay gente alrededor*” donde el asomo de la diferencia no es posible, tan solo su propia presencia con seres que sabe que no sienten, y que sin embargo le proveen tranquilidad, puesto que no están en la posición de plantearse frente a él como iguales, especularmente. Estas “*almas que están ahí*” no son más que la representación de su deseo de permanecer inerte en un estado de total completud, similar a lo mortuorio, en donde el corte simbólico no es posible. Por lo tanto el tóxico le provee al sujeto el artificio de un cuerpo saciado de goce, al igual que los árboles y las plantas, como un espectador de su propia existencia, sin certeza de la misma, claro está mientras el efecto del tóxico dura, es entonces la oportunidad de regresar a lo que aparentemente es repudiado o como Otto diría: “*a veces sentir es como pailas*”, el sentir lo acerca a su condición de sujeto aún dividido por la palabra.

Aquí la fórmula perfecta que lleva al sujeto a desear nuevamente, lograrse al menos en parte como un todo con el tóxico, fuera del orden de los significantes, Otto se subordina

a la relación con un goce repetitivo, en un círculo de consumo invasivo, que encuentra su apoyo y hasta su límite en el consumo compulsivo de un objeto específico, el tóxico.

¿Es este el secreto de la *energía* de la *madre tierra*, que se transmite al sujeto por medio de la planta? En el caso de Otto es muy probable.

Para Otto, dentro de lo que se podría llamar su cosmovisión, afirma y argumenta claramente que la hierba es un producto puro, que muchas veces se relaciona con la divinidad: “(...)Yo a veces digo que la hierba es una conexión espiritual, es algo que viene de dios (...)” Volver entonces a las propiedades del *farmakon* del cual Le Poulichet (1987) habla en su texto *Toxicomanías y Psicoanálisis: las narcosis del deseo*, en su calidad de remedio y veneno, permite evidenciar que el tóxico como tal posee la característica para este sujeto particularmente de ser parte de una forma de vida que promete siempre un regreso por cualquier vía a la *madre tierra* o en sus palabras regresar al paraíso *Sión*, bien sea por medio del consumo de su *energía* que *incorpora* nuevamente a su cuerpo aquello que falta, o en el momento de la muerte, puesto que se supone que es a este mismo paraíso donde los rastafaris van a descansar cuando mueren. Pero ¿cuál es el coste de esta puerta “natural” de entrada al paraíso?, posiblemente la pérdida de un lazo mediático de la palabra con el Otro y la pérdida irremediable del sujeto en la creencia artificial de una restitución energética a la unidad primaria con la madre: “(...) Lo que yo te digo la planta digamos la hierba, la de cannabis, cogiste una semilla de cannabis la sembraste, creció, si es hembra le arrancas el moño, lo preparaste y te lo fumaste ahí la única intención fue la tuya, y las energías que intervienen son mi deseo de cuidarla a ella para que sea bien, para que sea como parte mía(...)

Es precisamente una de las palabras que se acuña dentro de la cosmovisión de Otto que permite de alguna forma entender la repetición pulsional en el consumo del tóxico, *ItaSión* que como se mencionaba páginas atrás es la profunda mirada hacia sí mismo, es la conexión energética que se logra a través del consumo de la planta. Encontramos infinidad de referencias en el discurso del sujeto que hablan de este estado, por retomar algunas: “(...)La hierba empieza a jugar un papel distinto en el momento en que entra en mi cuerpo,

a diferencia del cigarrillo que simplemente dices: “uff... me lo fume”, la hierba dices: “uff, me la fume” y en mi cabeza empiezan a actuar otros factores distintos, empiezan a entrar interrogantes, o sea no sé porque pero la hierba hace eso, como que mi cabeza se vuelve algo mas principal en mi vida, los pensamientos y el porqué de muchas cosas mías, entonces o sea generalmente así de mi gusto, de lo que hacen es la hierba, por lo que hace en mi, por la filosofía que yo tengo(...)”.

En esta referencia por ejemplo, se puede dar por sentado que el sujeto se sumerge dentro de sí, cuando el tóxico actúa sobre su cuerpo; pero surgen algunos interrogantes frente a este acto de consumo, ¿Por qué es necesaria la acción toxica para lograr este estado? ¿A caso la meditación procura siempre el uso de plantas o alucinógenos? Y aún más allá ¿Por qué la necesidad de regresar una y otra vez a pensarse a sí mismo?

Arriesgando un poco, algo se pude responder respecto a estos interrogantes, no podrán ser aclarados en su totalidad partiendo únicamente del análisis de discurso, puesto que no es este un abordaje clínico propiamente dicho. Sin embargo, el pensarse a sí mismo aparentemente se plantea para Otto como la excusa perfecta que encaja dentro de su filosofía de vida, pues esta meditación profunda le permite alejarse más del sistema *Babilón* y acercase más a *Sión*, lo que solo se logra a través del consumo de la planta como fruto de la madre tierra que energéticamente le provee la conexión con el paraíso. ¿Por qué no entonces volver una y otra vez a un lugar donde no existe angustia alguna? Esta última pregunta se acerca tal vez a responder la necesidad de Otto de pensarse repetitivamente a sí mismo, porque el preguntarse a sí mismo no implica la presencia de un Otro, lo aleja de la angustia de ver especularmente la castración en el Otro, de aquí que la meditación profunda lo que traduce es la posibilidad de esconderse de aquello de lo cual no se quiere saber nada.

La intención de retomar la palabra *ItaSión* con la significación que tiene para el sujeto, es con el propósito de dar un paso más allá respecto a la concepción misma de la palabra y de aquello que traduce analíticamente para Otto. Esta palabra proviene de un término complejo de la cultura rastafari, la cual es tomada por el sujeto como filosofía de vida. El termino en cuestión I and I (yo y yo) refiere la unión de la deidad rastafaria con

cada uno de los humanos y es traducido por este movimiento religioso-cultural como una expresión para sintetizar el concepto de unidad, la unidad de dos personas. Como consecuencia de esto la palabra “I” (Yo, en español) es sumada o mezclada con muchas otras palabras, y como uno de sus resultados aparece *ItaSión*, que significa “*Yo en estado de real profundidad*” (diccionario rasta, 2002)

Esta real profundidad es a lo que el sujeto se refiere, es en esta sensación de meditación en donde Otto dice pensarse a sí mismo, lo que sería agregando algunas palabras: *Yo en real profundidad dentro de Sión*. Como ya se ha mencionado, *Sión* es un lugar equiparable a un paraíso, donde no hace falta nada, un lugar en donde la angustia que formula el Otro es ausente, muy similar al Útero materno, al total confort de un sujeto que aún no ha sido marcado por el lenguaje. Es de esta manera como se puede relacionar, la *energía* de la planta como el cordón umbilical que une a Otto con la *madre tierra*, re-incorporándole nuevamente al sujeto, aquello que se extravió, y que es la causa del mismo deseo, la ilusión de un cuerpo completo saciado de goce, diríamos entonces “*Yo en real profundidad dentro del útero*”, lógicamente como un estado temporal, que se constituye para este sujeto en la búsqueda incesante de regresar y regresar de donde fue expulsado una vez y para siempre.

En el discurso de Otto es constante encontrar, la idea de que existen conexiones energéticas con todos los seres. En una de las entrevistas surge un interrogante respecto a la conexión energética con su familia, exactamente con sus padres a lo que él responde: “(...) *de los dos... mmm... yo creo que tal vez con mi mamá, porque como yo lo veo es así, como que yo en algún momento, uno fue uno solo con la mamá, fue un solo ser... así uno, (...)*”. Valioso fragmento que rescata todo lo que hasta este punto se ha trabajado con respecto a la energía proveniente de la *madre tierra*, y que aun más da soporte al análisis del discurso con respecto a la necesidad imperiosa de consumo para alcanzar nuevamente esta conexión, este Uno del cual Otto nos habla.

La intención marcada, es y será la de un regreso previo a la constitución del sujeto, a un punto cero: “(...) *Yo pienso que desde el origen de nuestra existencia, de nuestra*

energía o sea hubo un momento en que era cero, lo que dicen, y empezó a correr del tiempo digamos, en ese mismo instante pienso yo que nacimos todas las energías o sea mi existencia no solo ha sido ser, ser humano, yo estoy aquí desde el principio más que como cuerpo como energía y las conexiones o las experiencias mentales que uno siente con ese tipo de cosas son conexiones más, de lo que te digo, no de carne ni de ojos sino de esa misma energía que hemos sido desde el principio, conexión con la planta que es energía, pum conexión, o sea que entramos a (...)” un lugar del cual no se tiene conciencia alguna pero al cual inconscientemente anhela regresar, y es posible solo por vía del tóxico. Posteriormente en las entrevistas Otto reitera: “(...)En el momento en que entrar esta sustancia mi cuerpo no es solo físico sino vez más trascendental porque y al igual que mi energía no ha estado solo como ser humano esa energía de la planta no ha estado solo como planta, los dos llevamos tiempos de tiempos de eones de existencia, y experiencias, la experiencia es como que le imprime en un negativo de una foto y nuestras energías tienen impresas todas estas experiencias, aunque como seres humanos no logremos recordar muchas de esas experiencias, como energía tal vez sí, y esa conexión que se logra energéticamente es la que a uno lo lleva a pensar muchas cosas que antes no consideraba(...)” . Es posible afirmar que en el caso de Otto el uso del tóxico se da como vía de escape hacia un goce pulsional muy preciso cada vez que aparece la amenaza de castración. En este manejo del tóxico al servicio de un goce extremadamente narcisista y encubridor se esconde una salida a la castración bastante exitosa.

El tóxico es, pues así, el rechazo de la finitud, de la castración y del ser para la muerte. Negación de todo límite posible, que prefiere la promesa de la completud a la miseria de la falta que caracteriza a los seres humanos “normales”. En términos Lacanianos, frente a la castración que humaniza, el imperativo superyoico promueve el cumplimiento inhumano del ideal del goce por el goce mismo, fuera de toda temporalidad y finitud (Bobadilla, 2008).

Así, aparentemente Otto se posiciona, fuera del goce fálico, en tanto que dicho goce impulsa hacia el Otro, mientras que su goce parece situarse en un más allá de lo imaginario

y lo simbólico, en el plano del mero real. Su goce empuja al autoerotismo y niega la diferencia, la diacronía, forzando al cuerpo a romper cualquier límite y al toparse con la imposibilidad corpórea, real de lograrlo, revienta al sujeto y lo vuelve des-echo, mera excrecencia fuera de cualquier máscara posible. Aquí lo vemos claramente, más aún cuando el sujeto consume hongos, otro producto de la *madre tierra* al cual se le atribuyen las mismas características que a la planta de marihuana: “*me gustan mucho la sensación que se siente cuando uno se come unos hongos es, o sea es muy excitante, es muy placentera, yo he llegado a sentir tanto placer, que hasta llora uno de la emoción simplemente, o sea no es por tristeza o melancolía o por dolor, si no que se te salen las lagrimas, porque experimentas cosas tan como, tan que no habías vivido antes, como que dices: “como el ser humano puede percibir esto, mucha emoción”*”. Este fragmento supremamente explicativo, con referencia a la sensación real del goce que por artificio logra el sujeto.

Es tal vez, la imagen que encabeza este aparte una forma de concebir este intento de restitución por medio de los frutos de la *madre tierra* y lo que la *energía de la planta* le *re-in-corpora* al sujeto, partiendo del hecho de que dicha ilustración es concebida por un miembro importante dentro de la cultura Rastafari, quien al igual que Otto a adoptado muchos de los preceptos de dicha cultura, y que sin lugar a dudas es la muestra de la negación del cuerpo en tanto es diferente con respecto al cuerpo del Otro, un cuerpo marcado por la castración, en esa negación, el cuerpo se dilata en el mundo constituyendo un cuerpo libidinal que se extiende en una única cara sin reverso abierta y extendida que se prolonga sin cortes hacia el exterior, creando un mundo de sueños alucinatorios en el que todo es posible, no hay borde, porque se logra aparentemente la frase que titula este aparte, una *Re-In-Corpora-Sión de la energía de la (madre) tierra*.

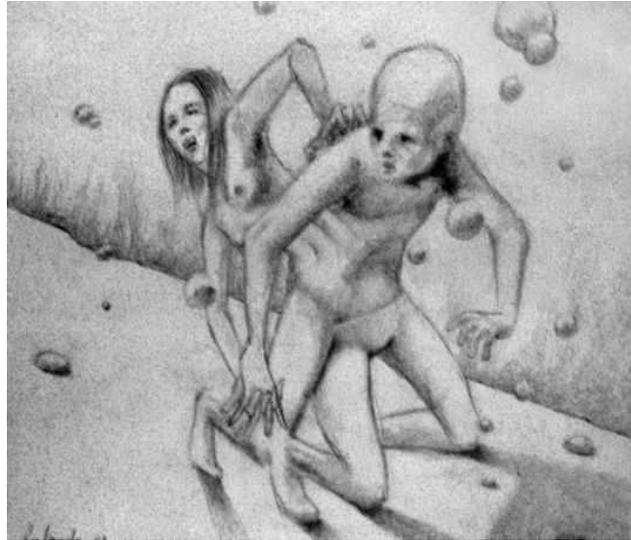
Borrar los planos de la piel y el cuerpo: la madre vehículo

Figura 2(Rolando, A 2008)

Hasta aquí se pone en escena el extremo goce narcisista que implica completamente al cuerpo y que llega a prescindir del semejante, en el que se efectúa una refusión con el Otro materno que lleva a un goce no fálico, es decir, de naturaleza sin límite. Otto regresa por un escaso instante, a ser el bebé de brazos, alucinando la vuelta a la completud en el vientre de su progenitora. Nada puede satisfacerle más que ese estupor situado más allá de la racionalidad y el pensamiento. Ese acto de completud lasciva y en el fondo incestuosa, substituye a cualquier operación simbólica y lo sitúa más allá del lenguaje, en el reino de la completud artificial eminentemente imaginaria.

Aquí el deseo narcotizado, también tiene un tinte de un deseo loco de ser máquina, y de rechazar la esencia de deseo que caracteriza al sujeto. Rechazo a la necesidad del otro como cuerpo, como objeto de goce, como carne y como manantial vital. Negación que tiene como base identificable, en Otto remembranzas infantiles del la vida In-útero de la indiscutible saciedad de la unión de la madre con su hijo mientras lo lleva, lo vehiculiza dentro de sí, sin que el sujeto se arriesgue a usar las ropas del lenguaje: “(...) *pues en la mamá uno estuvo mucho tiempo y sintió cosas que ella sentía, si me entiendes, entonces yo creo que la conexión es más grande con la mamá (...)*”.

Por lo tanto el borrar los planos de la piel y el cuerpo implica inconscientemente anhelar el retorno al vínculo o fusión madre-hijo. La madre es el vehículo del niño, ella lo lleva en su interior, lo tiene incorporado. Son entonces los límites que pone el cuerpo los que estorban a la fantasía del Uno, son la carne y los huesos los que imposibilitan por cualquier vía una fusión, por ello Otto se vale de la creencia de la existencia de energías ancestrales que habitan en cada uno de los seres de la tierra, y es por medio de ellas y el consumo del tóxico que le permiten al menos tóxicamente, borrar aquellos límites que son propios del cuerpo. “(...) *mi energía no ha estado solo como ser humano esa energía de la planta no ha estado solo como planta, los dos llevamos tiempos de tiempos de eones de existencia (...)*”

Este saber es lo que permite al sujeto soñar despierto, a través del consumo del tóxico, su sueño tiene que ver con el escape a lo que él llama “*este mundo cochino*”, el regresar a una conexión energética que aparentemente lo libera de las imposibilidades corpóreas y lo lleva a ser nuevamente algo que fue en algún momento: “*hace tiempos de tiempos*”, un pasajero en el vientre del Otro materno. Aquí Otto nos adelanta algo al respecto: “(...) *Entonces esa es la diferencia en que el alucine es físico, es como muchos dicen el cuerpo es una prisión para el alma, es lo que nos expone a éste mundo digamos, en otras palabras a este mundo cochino, o sea si nuestra alma estuviera expuesta sin esta barrera de cuerpo a la sociedad tal vez se lastimará o se afectará de alguna manera, o sea, el cuerpo es lo que nos protege de este mundo cochino, el alucine es la reacción de este cuerpo de un vehículo que se le dio a nuestra energía pero la conexión mental si es la conexión de esa energía que es de la planta a la energía que es uno.(...)*”

¿Qué es aquello que se lastima del alma?, ¿qué es aquello a lo cual se encuentra expuesta el alma si fuese carente de un cuerpo?, estas palabras reflejan lo insoportable, la angustia que genera la castración, que sabemos no es una castración en lo real del cuerpo. Es el mundo simbólico el que pone barreras ante el goce desmedido, es el mismo cuerpo a través del goce fálico el que le pone un pare al goce profundo e infinito.

Resulta válido insistir en que es lo Simbólico lo que impide esta unión añorada con la madre, la fantasía de ser uno con ella, por ello la búsqueda de un estado energético, en el cual el sujeto se vive completo, se presenta como necesidad ante el escape del sistema, la metáfora de lo simbólico en Otto, Babilón como aquello que se presenta como amenazador, opresor, castrador de la libertad parcializada que le ofrece la hierba en una suerte de “ires y venires” del paraíso a lo angustiante que supone ser un sujeto de la cultura.

Por supuesto el sujeto entonces, vive su cuerpo como una prisión de aquello que libera cuando consume hierba. El cuerpo entonces, para Otto es el vehículo de una energía que aparentemente pesa mucho para él, pareciera como si su cuerpo no fuese lo suficientemente efectivo para llevar el peso de su energía, diríamos mejor de su existencia en tanto psíquica, de su existencia como ser en falta. Entonces la necesidad de “liberar” esta energía para poder ponerla en contacto con la madre tierra, es la búsqueda por la comodidad de volver a ser pasajero de otro cuerpo, en el cual no hace falta nada, puesto que todo es saciado por el Otro materno, aquí el peso de esa existencia no es soportado por el sujeto, lo insoportable de la falta no se vive aún, es Otro quien se encarga de ello. La ficción del tóxico es precisa, cuando es para el sujeto una vía mediática que lo lleva a la fantasía de un regreso exitoso a la completud que solo es posible en el registro Imaginario del cuerpo.

“El montaje tóxico es un recurso defensivo, muy arcaico, constitutivo de la subjetividad.(...) Una vez puesto en marcha este montaje, el sujeto es aplastado por el automatismo de la respuesta tóxica, que lo cortocircuita, lo reduce a un aparato no deseante, opacado como está por la presencia incommovible de la Cosa tóxica”.
(Bobadilla, 2008).

Este autor explica en este pequeño párrafo, la función del tóxico como un recurso defensivo, que como bien se ha expuesto, resulta exitoso para el sujeto que no quiere saber nada respecto a su ser en falta. Resulta defensivo en la medida que protege a Otto de aquello exterior a él que lo cuestiona y que impone límites. Lo que resulta interesante es como la experiencia del sujeto con respecto al tóxico, le ha permitido tener una especie de

teoría respecto al flujo energético natural, que encaja perfectamente y justifica ante él mismo, su consumo. Se hace referencia a esto porque aparentemente es a esta energía de la que habla a la cual se le restituye algo perdido, y que lo dota de un cuerpo totalmente diferente, puesto que anterior al consumo su cuerpo es vivido como vehículo, como protección y a la vez prisión. Las sensaciones que se dan en su cuerpo cuando consume, son experimentadas por Otto como una conexión de energías, sin embargo lo que traduce más bien, sería la conexión de su cuerpo con un objeto externo que ya ha interiorizado y que le permite por un lado, llegar a un estado de completud corpórea imaginaria, su cuerpo ya no es más el vehículo, su cuerpo es vivido en contacto con la planta como una restitución, y por otro lado, precisamente como restitución a un paraíso utópico del que una vez fue expulsado, estas dos formas de satisfacción: de completud y de saciedad, no son más que el producto de la alucinación que provee la planta al sujeto, y que se encuentra sustentada en un andamiaje ideológico, que justifica plena y conscientemente al sujeto, el carácter del tóxico no como lesivo, si no como camino hacia el encuentro de sí mismo, recordando el concepto de *ItaSión*.

Le Poulichet (1987), menciona que este tipo de satisfacción que provee el tóxico por vía alucinatoria, se caracteriza por una investidura libidinal en la que el Yo y el Otro no se diferencian. Lógicamente este estado hipotético no se mantiene puesto que el sujeto desde un comienzo se encuentra sumergido en el lenguaje, un mundo que introduce las alternancias de presencia y ausencia. “*este modo de satisfacción alucinatoria se opone a toda temporalidad en la cadena significativa*”. (Le Poulichet 1987). De esta forma, cada momento del consumo de la planta supone un encuentro con el Uno, bien sea por la sensación de completud a nivel corporal, en tanto el tóxico es investido como un órgano más; o bien como restitución a un estado donde no hace falta nada, *Sión* como metáfora de la vida en el útero materno.

En este aparte se hace mención de lo que se ha venido trabajando con respecto a este último aspecto, es clara la escogencia entonces de la imagen que lo encabeza (figura 2), puesto que es la muestra pictórica del intento por restituir la fusión madre-hijo, el retorno

hacia el vientre materno, esta vez ya no como la reincorporación del sujeto, sino más bien, como la posibilidad tóxica de borrar los límites del cuerpo al intentar regresar psíquicamente, o sumergirse a través de una ficción, en la tranquilidad que representa el sacar de escena al menos por momentos, la presencia del Otro de la ley y lo que este implica como representante de la cultura, siendo así posible la fusión imaginaria, diría Otto “*la conexión energética*” con la *madre tierra*.

Otto y la planta: una jugada tóxica

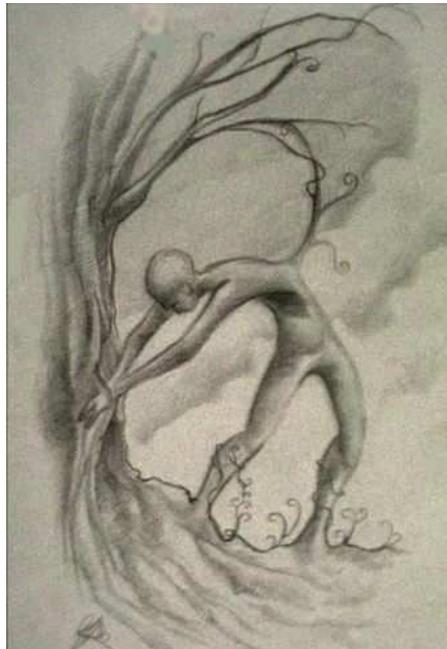


Figura 3(Rolando, A 2008)

Freud (1930), en *El malestar en la cultura* dice que “*Desde tres lados amenaza el sufrimiento: desde el cuerpo propio (...) desde el mundo exterior (...); y desde los vínculos con otros seres humanos. Al padecer que viene de esta fuente lo sentimos tal vez más doloroso que cualquier otro...*” siendo “*El método más tosco, pero también el más eficaz, para obtener ese influjo el químico: la intoxicación.*”.

Freud concibe el recurso tóxico como una posibilidad de defensa, como rechazo de sufrimiento, de cancelación de un dolor, dolor de existir, antes que como logro de satisfacción. Vale la pena tomar entonces, algunos fragmentos del discurso de Otto en los cuales se evidencia la existencia de una especie de incomodidad, que podría ser tomada

como un dolor que solo es posible apaciguar por medio del consumo de la planta: “(...) verás, yo me fumo prácticamente a diario, hubo un tiempo en el que deje de consumir unas dos o tres semanas, lo que pasa es que... normal, es como las personas normales empiezan su día al levantarse, se levantan de una energía estable equilibrada, porque pues hasta esa hora no les ha tocado problemas y que tales, pum, pum va transcurriendo el día y empiezan a sumársele cosas en la cabeza, empieza a volverse estrés, problemas, mal genio. Entonces en ese momento es en el que, cuando esta estresado como cuando se le mete a uno una idea en la cabeza, dice: “qué ganas de un porrito para tranquilizarme” (...)”

Muy posiblemente el transcurso del día ubica inevitablemente a Otto, en su condición como estudiante, en el encuentro ineludible con el Otro cultural, lo que supone el ponerse en contacto posiblemente con situaciones que hagan emerger aquello angustiante para Otto, aquello que lo estresa y que solo es posible tranquilizar vía consumo del tóxico. La necesidad clara, y la tranquilidad que proporciona el consumo de la planta, permiten al sujeto escapar de una realidad consistente que viene desde lo simbólico, y que lo marca como un sujeto en falta, siendo así el consumo un acto de repliegue hacia lo imaginario, parcializando la acción de que los significantes sobre él. Sería entonces el encuentro con el Otro, lo que produce en el sujeto una imposibilidad, una incomodidad que pone en escena la alteridad, la diferencia estructurante que inevitablemente remite a la castración, al dolor de saberse en falta. Aquí entonces el momento en el que surge el “*estrés, el mal genio*”, ya que su energía se desequilibra cuando entra en la partida aquello que lo angustia, es en este punto en donde la planta, como tal ofrece una jugada que le da la “victoria” en la partida diaria, que lo relaja y tranquiliza, lo separa “felizmente” de todo tipo de preocupación, de la efracción que supone el encuentro con el Otro, el repliegue hacia sí mismo surge como salida protectora por vía toxica.

Es este dolor del cual nos habla Le Poulichet (1987) en el recorrido que realiza por la obra de Freud, plantea que el dolor no era ubicado en la polaridad placer-displacer, dado que este se presenta como un imperativo respecto del cual solo hay dos operaciones posibles: la acción de la droga o la influencia de una potente distracción psíquica. En el caso de Otto, la primera opción parece ser la más indicada y elegida por el mismo. Sostiene

Héctor López (2007): *“Así como para Freud la droga cancela el dolor, para Lacan rompe con la castración, pero en ambos casos su función es negativa, defensiva”*. Si la droga es utilizada como defensa, para hacer barrera al goce (del Otro), encontramos al sujeto sirviéndose del goce que le proporciona el tóxico.

Así mismo aclara: *“Cancelar el dolor con la intoxicación, implica cancelar la realidad, ‘realidad’ irreductible de la castración. En la evitación de esta realidad se trata de la huída ante el deseo del Otro, a cuya insistencia indescifrable, el sujeto responde con la consistencia de la droga. (...) Las adicciones son una pasión por evitar el dolor.”* (López, Héctor 2007).

A esta pasión como la llama el autor, si le agregamos el conocimiento y el saber que supone el consumo para Otto, se logra una exitosa y adormecedora salida a la condición subjetiva: *“(...)en los días en que no he fumado, pum, pum, pum va pasando ese día ... Van sucediendo otro tipo de circunstancias, momentos en los que hasta en ultimas, es como lo que dicen cuando uno está enamorado, para dejar de complicarse por ese amor, no pensar en ello, entonces así es como te digo, que en esos días suceden tantas cosas que a veces ni me acuerdo de que no me he fumado un porrino, igual el apego físico, que se crea que es otra cosa, si o que, porque una cosa es lo que uno piensa, lo que uno cree... bueno decir: “relajado no fume”, pero el cuerpo es algo que a uno que parcialmente lo controla(...)”*

La analogía presente en este fragmento, con respecto al consumo se equipara con el objeto amoroso cuando este, esta apartado del sujeto, dice: *“para dejar de complicarse por ese amor, no pensar en ello”*. Es causa de curiosidad, el porqué el sujeto equipara el no consumo, con la separación del objeto amoroso. Las razones pueden variar, sin embargo esta relación que el sujeto establece con el tóxico, hay que recordar que no es una relación de objeto, puesto que en una relación de este tipo el sujeto debe jugarse en tanto deseante.

“El tóxico (...) no se presenta como un objeto en el sentido de una relación de objeto, que supondría un sujeto. Opino que todos aquellos abordajes psicoanalíticos de las toxicomanías que designan un Objeto-droga dentro de una relación con un sujeto, practican un forzamiento psicológico. No hay sujeto, para un tóxico ni para un objeto-droga” (Le Poulichet, 1987)

Posteriormente y deteniéndonos en las palabras del sujeto, el *no pensar*, en que no ha tenido contacto con el tóxico, le permite como él dice olvidar que efectivamente no ha consumido, pero existe una parte que del cuerpo reclama su ausencia, es una parte que falta y que demanda una restitución, para lograr nuevamente un estado de tranquilidad al sujeto.

Freud (1930) en las escasas oportunidades que analiza la función que cumplen las sustancias psicoactivas para la economía psíquica; las llamó sin más “*quitapenas*”; es decir le otorga a las drogas un claro lugar, que para Otto se aclara como una jugada exitosa: una defensa tendente a la evitación del displacer, del sufrimiento subjetivo, que aparece en mayor medida, cuando no se consume el tóxico por algunos días. El consumo del tóxico resulta una especie de barrera frente a la invasión del dolor psíquico. En el mismo texto de 1930, Freud explica el consumo de tóxicos como un intento de cancelación tóxica, en uno de sus pasajes, señala: “*El valioso servicio que el alcohol rinde al hombre es el de transformar su estado de ánimo*”. Es decir, que una de las cualidades del tóxico es la de transforma el dolor, aunque sea por un tiempo determinado. Así la jugada toxica por la cual Otto opta, cumple como anestesia ante el dolor, creando así la necesidad por regresar insistentemente a un estado de adormecimiento que garantiza el no sufrimiento del sujeto: “*(...)lo único que hace la hierba es como, como yo lo he dicho o sea la vida podría ser llevada sin hierba, normal muchas personas la lleva sin hierba, pero sí utilizas la hierba como algo que te pueda contribuir, como quien dice una pista o algo, hasta es bien, normal es pasar un día sin hierba, pero también se puede pasar el día con una hierba que te ayude a estar no estresado(...)*”

Nuevamente Otto se presenta a sí mismo como un sujeto que se sirve de la planta, del tóxico, cada vez que se topa con alguna imposibilidad. La comodidad del sujeto que ante la falta encuentra un sustituto externo, elude la angustia, pero sucumbe como esclavo en la invalidez de no poder soportar su propia existencia.

Como dice H. López (2007), la función del tóxico es de compensación, provocando una satisfacción sustituta; allí donde, por estructura, falta. Esta falta de satisfacción estructural, debe ser reemplazada por satisfacciones sustitutas, entre las cuales se encuentra

el consumo tóxico. Este mismo autor plantea que el hecho de asociar el consumo de drogas a la “*manía*” o a la “*protomanía*”, como lo hace Freud (1930) hace pensar en el consumo de drogas como una defensa contra el dolor provocado por la pérdida. Pero ¿de qué pérdida se trata?, no se trata de cualquier pérdida o cualquier duelo, no se trata de algo que se pierde en la realidad material; realmente de lo que se trata es de la pérdida fundante, de la pérdida de objeto estructural para todo sujeto hablante.

Aparentemente Otto emprende una búsqueda desenfrenada de bienestar, erigiendo una ideología del no-dolor, una ideología que como ya se ha explicado, consta de un constructo basado en el consumo de los productos de la madre tierra, como mediadores energéticos que permiten una conexión que permea al sujeto, de las angustiantes cadenas significantes. Por lo tanto el sujeto toma como objetivo primordial liberarse de todo malestar, encontrando en la planta la “*felicidad portátil llevada en el bolsillo (...) alegría líquida, paz comestible*” (López, Héctor 2007).

Como puede vislumbrarse el tóxico ocupa un lugar de instrumento, un lugar privilegiado que a manera de jugada se presta como herramienta para cancelar el dolor. Se trata de un objeto para ser usado con un sentido pragmático; se trata de un modelo de consumo de drogas que Erhenberg (1991) asemeja a la automedicación y al doping, ya sea que por un lado para Otto potencie la percepción o anestesie la angustia, todo se resume en una solución lograda artificialmente. Se trata de la búsqueda de un placer negativo, de sobrellevar gracias a una ortopedia química el malestar subjetivo, “*el dolor de existir*” como diría Freud (1930).

Sobre una insomne elección

Figura 4(Rolando, A 2008)

Partiendo de un fragmento dentro del discurso de Otto, se destaca la persistencia en varios casos de la función del tóxico en cuanto a “perder la consciencia”, “para conectarse con otras energías fuera del mundo real”... Un consumir “para soportar la existencia”, “para olvidar”, a veces directamente podríamos decir “para acabar mis días de la mejor manera”. Todos estos serían los caminos propios del tóxico para borrar la división del sujeto.

De esta manera el tóxico como agente en el sujeto permite *dormir sin sueño*, apuntando además a la función de los hipnóticos; por otro lado un *sueño sin dormir* implicaría más la función de los alucinógenos y la promesa de restitución de un mundo que podríamos llamar paralelo, y que como se ha expuesto en Otto responde a una serie de saberes o conocimientos que suponen el consumo de la planta. En todo caso lo que se pone en juego es seguir durmiendo en la realidad sin hacerse cargo de los efectos del lenguaje sobre el sujeto, de la causa introducida en el sujeto, tal como señala Lacan (1960) en Posición del inconsciente: “*el efecto de lenguaje es la causa introducida en el sujeto*”.

Esta decisión de permanecer en un estado de ensoñación tiene en el caso de Otto dos lugares desde los cuales puede ser analizado. El primero corresponde al consumo mismo de la sustancia como proveedora de un sueño sin la necesidad de estar dormido, este se

presenta como uno de los alicientes que más encajan dentro de la adicción misma al consumo de la planta. Es precisamente a esto a lo que Otto se refiere, cuando el consumo en tanto conexión de la planta con la madre tierra, le permite: *“mirar las cosas de otra manera”, “estar más en Sión”, “encontrarse con otras energías”,* de tal manera que lo reubica dentro de una esfera desde donde ni el lenguaje, ni el encuentro con el Otro, son visibles, puesto que solo existe el sujeto en su relación consigo mismo en donde el lazo mediático de la palabra no opera.

De esta forma se configura un estado paralelo cuando el consumo no es posible para Otto por alguna circunstancia; este es el segundo lugar desde donde el intento de permanecer insomne puede analizarse: *“(…) pues es harto ¿no?, Es harto por ejemplo no poder dormir, pasarte después de una jornada o un día, acostarte a descansar y dar vueltas y vueltas en la cama, sin poder dormir. En mi pensamiento y en mí hasta ahora madurez mental, he entendido que a veces ese no poder dormir, es el resultado de no haber fumado (…)”*

Le Poulichet (1987) menciona algo al respecto: *“(…) se trata aquí de conservar en la vida despierta una forma de percepción alucinatoria como en el sueño, bajo la protección de una narcosis”.* Dos posiciones se hacen visibles entonces “dormir sin sueño” por un lado, y la decisión que el sujeto pone en palabras y que sin duda alguna es la afirmación de que el tóxico es parte inexorable en su psiquismo: *“es lo que yo opte sí no fumo no duermo”.*

Este “dormir sin soñar”, parece ser una instancia omnipresente puesto que es logable en el consumo del tóxico y en la ausencia del mismo. Es este último estado en donde Otto no duerme cuando no fuma, al cual Le Poulichet (1987) le agrega particular importancia, puesto que este estado se da en respuesta a la falta de un objeto, que se ha convertido en parte de un cuerpo artificial, que exige su restitución de alguna manera así esto implique la recreación de la sensación del tóxico en el cuerpo permaneciendo insomne. En este punto la autora dice: *“lo intolerable de la abstinencia sería la irrupción de una discontinuidad, como un despertar que expulsa al soñante de su noche”.*

Aquí también se hace válida la referencia de Lacan (1964): “*el despertar como una forma de seguir durmiendo en la realidad*”, siendo éste el estado “normal” del sujeto de la supuesta consciencia. En este uso particular del tóxico lo que hay es un error de cálculo: suponer que se puede escapar a los efectos del lenguaje; y un ideal de su uso: *dormir sin saber*, sin ya enterarse, librarse de los efectos del inconsciente.

Este ideal encuentra su paradoja cuando el uso del tóxico conduce a un encuentro con lo real imposible de simbolizar, un despertar imposible de soportar con sus efectos de angustia, aquí el consumo de hongos para Otto como el encuentro mítico con la Cosa.

La equivalencia entre el consumo y no consumo en tanto insomne se da por cuanto los dos evitan consentir a la división del sujeto que supone la intermitencia, a la discontinuidad de la consciencia, a evitar el índice subjetivo del cuerpo como límite. “(...) *yo no me desespero y no pienso en porque no la consumí para poder dormir sino que simplemente lo veo como hoy no la consumí y por eso no voy a poder dormir, pero es porque, yo no quería consumirla (...)*”. Aquí se puede ver un sujeto en apariencia, tranquilo cuando piensa en abstenerse al consumo del tóxico, pero esto es posible ya que existe una aparente restitución inconsciente de la satisfacción del consumo a través de la imposibilidad para dormir llegando nuevamente al límite del cuerpo por medio del goce. Son posiciones de borramiento de los límites del cuerpo y de la consciencia a partir de una experiencia de goce, cortocircuitan la división del sujeto ante el goce con un objeto que provea “otro goce”. Estos dos modos de lo que Le Poulichet (1987) llamo narcosis, evitan hacerse cargo de los efectos del inconsciente, en este caso, del sueño mismo como formación misma del inconsciente.

El tóxico por tanto, ofrece a Otto una modalidad de “sujeto del goce”, con una localización de este goce fuera del cuerpo, en otro lugar que en la significación fálica, en un objeto con el que puede fijar una relación de “dependencia”. Puede pensarse que lo que se busca en el tóxico por la vía del principio del placer es la muerte, la muerte también del síntoma como signo de un real que no es subsumible en el principio del placer, recordando aquí que de igual manera que mediante el tóxico es posible alcanzar una conexión con *Sión*,

el estar muerto para el discurso cultural de Otto también supone la entrada a este paraíso. Este horizonte ideal, mortífero, coincide con la promesa de un discurso de la planta, de la restitución del paraíso, del bienestar, fundado en la identidad de un Yo sin sujeto, que es finalmente lo mismo que un dormir sin sueño o, paradójicamente, un sujeto sin las intermitencias de la consciencia: “ (...)cuando vos te la fumas te hace sentir cosas que no que las hace percibir algo normal, entonces no son tan como para decir que fue producto de una reacción química en el cuerpo, por eso es que te digo yo lo entro a percibir que es un plano más astral mas energético...(...)” sería válido agregar al final de esta frase: una puerta de entrada al paraíso, el tóxico que promete la felicidad, un tiempo sin lamentos, sin angustia, sin sentimientos, sin afectos, sin sufrimiento. Ese sin-sentimiento que desvincula del Otro, el que rompe el lazo con la vida, vida in-vivida. Soledad instalada que no dice y no oye. Toxi-co-manía para ver poco y escuchar-se mucho menos, “ojos que no ven, corazón que no siente”, oídos agujeros taponados por la cera empalagosa de la sustancia... Espacio necesario para desear tapado por la sustancia, que pretende rellenarlo todo. Sustancia que finge sustancializar aún aquello sin sustancia, como el amor y el deseo. Consumo que consume el deseo. Re-caída cuando se acaba el efecto de la sustancia. Caída cuando falta, cuando “ya no hay mas”. Angustia velada, tapada por la dureza cosmética. Re-“toque” de la máscara, de la careta que oculta al sujeto que se halla debajo.

Goce del Uno mismo. In-Toxica-Dos para ser UNO, droga que viene a completar, que toma el lugar del partenaire, que hace pareja, que se incorpora integrándose al organismo que “aspira” ser completo, circular, globalizado. “Éxtasis” en uno mismo. En fin una elección insomne por permanecer en un sueño tóxico...

Categoría 3: La noción del tiempo y la experiencia con el tóxico.

Un tiempo sin tiempo: la planta maestra

*“sostener el infinito en la palma de la mano
y la eternidad en una hora”.* William Blake (1789)

En todo el recorrido que se ha realizado a través de las palabras de Otto, la sabiduría y el andamiaje de la planta, a saber la marihuana, como filosofía de vida, le ha permitido al

sujeto concebir la vida como él lo llama: “*desde otras perspectivas*”, en estas perspectivas el sujeto incluye la noción del tiempo, pero dice restarle importancia puesto que este es una creación del hombre, hombre que como se ha trabajado es la imagen metaforizada del Gran Otro de la ley y la cultura, diríamos entonces que a lo que se refiere el sujeto es más bien a la concepción de un tiempo de carácter simbólico, en donde sin duda alguna se incluye la cronicidad propia de la triada pasado, presente y futuro. Esto en una vivencia de un tiempo cronológico, que imaginariamente estructura la vida de la conciencia.

“*(...)mi filosofía es a veces no tener mucho en cuenta cosas que han pasado así como, tiempo, la edad exacta, el momento exacto en que sucedió, porque son cosas que no afectan, por eso es que te digo no se hace cuanto, no vivo con mi familia(...)*” La filosofía de la planta en tanto maestra, posibilita al sujeto sostenerse en el consumo, ya que como se ha visto hasta el momento, provee de una serie de conocimientos que en cierto sentido tienen coherencia, sin son puestos bajo la óptica de culturas chamánicas ancestrales, que dan total relevancia a la conexión con la naturaleza y la madre tierra. Sin embargo, el viaje a través del discurso de Otto ha permitido observar parcialmente que existen otras intenciones, veladas tras las cortinas de humo del tóxico. En este punto, es el tiempo el que ocupará un lugar privilegiado, puesto que éste se convierte en un referente que al igual que las instancias del cuerpo y el goce, se articula en la experiencia de consumo, puesto que es la vivencia misma del tiempo en el consumo lo que se formulará como parte fundamental en el juego repetitivo del consumo de Otto.

En las palabras del sujeto, el “*no tener en cuenta cosas que han pasado*”, permite en cierta medida seguir afirmando que Otto se aparta de sucesos, escenas o acontecimientos que remiten directamente a lo angustiante de la existencia, más directamente a la separación con su familia como una especie de corte, del cual no quiere tener certeza de cuando sucedió en cuestión de tiempo. Pareciera que el consumo de la planta, le permitiera suspender las coordenadas del tiempo, en un juego sospechoso que encuadra perfectamente con su filosofía, así como también con el deseo de no recordar en estas mismas instancias

de tiempo, momentos dolorosos que aparentemente aún no han sido tramitados, pero que se anestesian a través del consumo del tóxico.

Por lo tanto es posible afirmar que el gobierno sobre el tiempo es la ilusión que provee el tóxico, como dice el poeta, *hacer existir la eternidad en una hora*, o el tiempo del efecto del consumo. Como si el tiempo no fuera una coordenada que circunscribe al sujeto sin que podamos decidir sobre ella: “(...) *Yo pienso que el tiempo, es creación del ser humano, el tiempo no existe desde el inicio... desde que o sea desde el año cero de la existencia, el big ban o lo que quieran resumirlo... desde el inicio no se hablaba de minutos, no se hablaba de segundos, no se hablaba de años (...)*”

Este *no tener en cuenta el tiempo* como afirma Otto se constituye en el intento de evitar todo corte posible, puesto que si se observa el tiempo en tanto producto de la cultura, es ésta la que a través de horarios realiza una serie de cortes en la vida del sujeto. De aquí que su filosofía de vida, su *filosofía de consumo*, lo suspende en un tiempo sin tiempo, y que reafirma lo que anteriormente se mencionaba, puesto que el sujeto pretende estar en un estado insomne, donde bien sabemos el tiempo no está sujeto a las ataduras del reloj; este tiempo en el cual pretende eternizarse Otto, parece ser un tiempo que imaginariamente le permite recordar a conveniencia, o más bien tal vez anestesiarse el recuerdo en una suerte de tiempo en suspensión.

Los cortes en el tiempo remiten a una imposibilidad de tramitar la castración, castración simbólica que siempre se presenta en forma angustiante, en este caso en forma de tiempo atrapado, crónico. Crónico en dos posibles acepciones, uno en su connotación de tiempo, y otra en su connotación que habla de un dolor permanente del cual no se quiere saber nada. Aparentemente ni siquiera un corte en lo Real, como lo es la muerte, supone para la conveniente filosofía de vida de Otto a través del conocimiento que le otorga el consumo de la Planta maestra, un significante de angustia, puesto que sería la muerte la entrada directa al paraíso, a *Sión*, que parcialmente recrea, a través del consumo en vida, un cuerpo pensado más allá de la muerte. ¿No es acaso la fantasía sadeana de la inmortalidad del cuerpo? Un cuerpo que apela al consumo de sustancias provenientes de *la madre tierra*

en la búsqueda de la restitución del paraíso, que se sustenta a través del conocimiento de grupos alienados a una ideología que así lo promete. Todo sirve para dejar la vida entre paréntesis, al menos por un rato.

Mientras tanto buscando un más allá de todo límite, Otto posiblemente dará una vuelta por los terrenos de la muerte con la idea de volver para contarla. “*Morí sin morir y me abracé al dolor*”, canta Charly García (1987). Recordando en este punto lo narrado por Otto en cuanto al consumo de hongos, como una experiencia totalmente inexplicable, sobre la cual volver cuando el uso de la marihuana como anestésico falle, cada cierto tiempo. Muerte domesticada. El infinito es un horizonte que se puede tocar, entonces la muerte es un accidente que está apenas calculado. La muerte no acontece sino por añadidura. El pensar en el tiempo, supone que ese tiempo no es infinito en tanto la existencia del ser, pero la planta le permite vivir la ilusión de un tiempo fuera del tiempo mismo, en donde la saciedad del goce lo invade, y no es necesaria la presencia de minutos, que entraría a ser estorbo dentro de la sensación de completud, ya que el tiempo como simbólico marca la finitud de cada experiencia.

“(…)El tiempo es como un modo de sistema de control, es algo que a la gente ya la tiene ahí pendiente: son tales horas, es hora de esto...las tres o las cuatro realmente no existen espiritualmente o fuera del plano de solo ser, ser humano lo que se percibe no existe el tiempo pienso yo(…)”

La constante repetición en el consumo, crea la ilusión de una inexistencia de la falta, en este caso, la dimensión del tiempo parece estirarse de tal forma en que se convierte en una superficie lisa para el sujeto, en donde él se desplaza, aparentemente de una forma independiente del orden cultural, donde el control del tiempo imaginariamente solo es decisión propia, es una solución lograda incluso en la propia temporalidad lo que el consumo del tóxico le ofrece.

Pero siempre existirán momentos en la vida de Otto que le recuerden, su condición subjetiva, existe un tiempo que aún lo ata, lo detiene, lo angustia, un tiempo cronológico del cual aún tiene conciencia, aún así intente mirar hacia otra parte.

“Los sentidos se vuelven extraordinariamente agudos y finos, los ojos penetran el infinito. El oído percibe lo más imperceptible en medio de los ruidos más agudos. Comienzan las alucinaciones. Los objetos externos asumen apariencias monstruosas... los sonidos tienen olor y los colores son musicales” (C. Baudelaire 1860).

Tal vez en este párrafo Baudelaire, muestra algo de aquello que se ha querido abordar, la mirada al infinito a través del consumo del tóxico, fórmula mágica que apunta única y exclusivamente a eternizar el goce en el propio cuerpo, en un cuerpo imaginariamente completo, pero que solo es vivido parcialmente. La ficción que brinda el tóxico, respecto a la temporalidad del sujeto permea la posibilidad de entrada de alguna forma de corte, al punto que Otto se formula a sí mismo como fuera de un tiempo cultural, proveniente del Gran Otro y que muy posiblemente, le recuerda una y otra vez, en cada *tic tac* lo insoportable de sentirse en falta y lo insoportable que resulta el atolladero de la castración.

Otto se enfrenta a una ausencia siempre presente, pero no la que empuja a la búsqueda que supone la presencia del Otro, más bien el empuje es a restituir un objeto externo que se ha convertido en órgano que le falta al cuerpo para alcanzar el anhelado estado de equilibrio energético, de conexión con el paraíso perdido. La planta ocupa así el lugar de resto que lo precipita al pasaje al acto del consumo. La complicación en él es un proceso de alienación-separación, que da como resultado esta caída en una alienación adictiva al tóxico. Entre ser Todo o Nada para el Otro, el tóxico promete llenar semejante desierto.

“(...)A mi pensamiento el tiempo es lo que transcurre simplemente, sin importar que sean minutos, segundos, días, soles, lunas, es el momento en que se vive simplemente, por eso te digo, no sé si fue hace tres o cuatro años que ya no vivo con mi papá y mi mamá(...)”. Este sería el precio que el sujeto paga respecto a su filosofía de consumo, al tomar a la planta como Maestra, y aprender de ella a des-historisarse restándole totalmente importancia al tiempo, tiempo en el cual se ha escrito parte de su vida, pero de la cual aparentemente, el sujeto no quiere enterarse, puesto que supone un dolor en tanto la

existencia. De aquí que es posible observar que si bien el sujeto asume que no vive con sus padres ha optado por no recordar esta separación, que sirve como metáfora de un corte anterior y aun más arcaico, pero que de igual forma, da pistas respecto a la imposibilidad que el sujeto encuentra al enfrentarse con la castración, y que la opción, el saber que le “otorga” el consumo de marihuana, se convierte en una solución totalmente exitosa a costa de su separación del mundo cultural, del Otro, pero que ofrece como ganancia un cuerpo artificial e imaginariamente completo, que vive un goce saciador en un tiempo que no parece tener fin, diríamos un tiempo sin tiempo.

Esta *filosofía de vida*, que Otto ha construido tiende a suprimir el dolor de la existencia en la experiencia de consumo, tratando de mantenerse en un estado totalmente anestésico en donde el tiempo ya no es vivido como coordenada, si no como una forma maleable que juega a manera de preservante de un estado de satisfacción, que se busca como infinito.

Experiencia con la Planta: la temporalidad hecha humo

*“Nuestro destino no es espantoso por irreal;
Es espantoso porque es irreversible y de hierro.
El tiempo es la sustancia de que estoy hecho”*

(Borges, 1974).

En 1915 en el texto “*Lo inconsciente*”, comenta Freud que “*los procesos del sistema inconsciente son atemporales, es decir, no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el transcurso de este, ni en general, tiene relación alguna con él*”. Sin duda alguna al tiempo al que se refiere Freud, que no tiene relación alguna con el inconsciente, es al tiempo cronológico. Siendo esto así, sería posible pensar que Otto en el consumo, intenta mantenerse en un tiempo, propio del inconsciente, lo que significaría que el sujeto estaría en constante contacto con todos los contenidos de su historia que lo comprenden. Lo que en algún momento, llevaría a que el sujeto se encuentre con lo insostenible, lo angustiante que ello suscitaría. Pero muy al contrario de esto aparentemente, el sujeto a “logrado” tóxicamente suspenderse, en su temporalidad, pero también suspender los

contenidos inconscientes que se formulan como angustiantes y amenazadores. De igual forma, aquellas cosas que en el exterior los reflejan, también son suspendidas, puesto que juegan extremadamente en conveniencia con lo que se ha decidido llamar *filosofía de consumo*, que le ha heredado la planta a Otto. Así, el tiempo es una instancia para el sujeto que de alguna forma se convierte, en representante de aquello angustiante, el tiempo marca un corte en la vida de Otto y sus palabras así lo confirman: “(...) *Por ejemplo yo una vez tuve una nena, a la que le dije: yo voy a dejar de ver horas y a pensar en que son tales horas, porque yo ese pensamiento de que el tiempo es creación del ser humano lo tengo hace algún tiempo, entonces simplemente dije: voy a renunciar a ese sistema (...)*”

La renuncia a este sistema, implica una separación de un orden totalmente cultural, y firma una sentencia de una intención marcada de separación con el Otro, un Otro garante de la ley, para restituirse narcisísticamente a un estado en el cual el sujeto se encuentra anestesiado y tranquilo. Recordar entonces las palabras del sujeto que hablan de una incomodidad respecto a situaciones que lo estresan y que implicaban un contacto directo con el Otro, y en donde su libertad se encontraba supeditada a las obligaciones que suponen el ser estudiante universitario, y como el consumo del toxico lo tranquilizaba, siguen dando coordenadas de la supresión que realiza el toxico en tanto el dolor de la existencia, y lo insoportable de la diferencia que plantea el Otro, siendo el consumo una forma de respuesta, ya que el toxico provee las herramientas para vivir un tiempo, en donde el dolor no existe. Dentro de una acepción general, del término estrés, es posible observar que éste domina en el medio universitario en donde Otto se mueve, como una especie de alarma de su vida cotidiana, en la que se vuelve angustiosa la lucha contra el tiempo: “(...) *Por ejemplo, si sabes que te faltan 20 minutos para ir a una clase, dices como que qué rabia que en el 20 minutos tenía que ir a clase, digamos en ese transcurso de los 20 minutos, me fumo un porrino y me tranquilizó un poco y empiezo a pensar que esos 20 minutos, no eran tanto como yo pensaba, sí no como simplemente en un rato tengo que ir a clase y que va ser algo productivo, entonces como te digo, yo entro a ver las cosas desde otra perspectiva no las analizo tal como me llegan, por decir de que los 20 minutos son un control y que en*

un momento van a llegar, sino como algo que realmente puede ser interpretado de otra manera, de manera positiva o negativa según como uno quiera concebir las cosas(...)”

El concepto de estrés vinculado a un signo de angustia para Otto, conlleva una clara dimensión temporal en el sentido de exceso de presión en un espacio de tiempo en el cual no es posible el trabajo de elaboración de aquello que produce angustia y se busca la restitución de la tranquilidad en el consumo, en este punto es donde el sentido de lo temporal deja de ser angustiante, y como dicen las palabras del sujeto: “(...)empiezo a pensar que esos 20 minutos, no eran tanto como yo pensaba(...)” aquí es donde la temporalidad parece hacerse humo en el consumo, humo que se desplaza lenta y tenuemente por el espacio, hacia otro lugar y que paradójicamente como él, Otto parece elevarse al cielo, diríamos al paraíso, a la tranquilidad que le proporciona el consumo.

Estos momentos de exaltación toxica con borramiento de la temporalidad, serían para Otto, experiencias de consumo que cambian radicalmente la forma en cómo la percepción de la vida y el tiempo son observadas. Esta es la institución de su *Filosofía de vida*, de su *filosofía de consumo*, que a través de la experiencia del sujeto con el toxico, se han convertido para él, en evidencias irrefutables de una sensación profunda de bienestar que le proporciona la planta cuando entra en contacto con su cuerpo. Lo que supone una verdadera reorganización o transformación, de toda la cosmovisión del sujeto y que inconscientemente hablan de una imposibilidad, de un vacío obturado por el toxico que sacia al sujeto de goce, goce que se pretende infinito al vivir en una temporalidad imaginariamente universal.

Por lo tanto es posible decir que el toxico provee una cura ante la “enfermedad de tiempo”, caracterizada por una dificultad de Otto en adecuar el tiempo interno y tiempo externo, real o convencional, instaurándose en el hábito o el tóxico como una “prótesis” del Yo. Una suspensión temporal durante el consumo, en la cual el sujeto se vivencia fuera del tiempo convencional, cultural, haciendo del tiempo una secuencia tolerable, llegando en ocasiones a experimentar una parcial desaparición del tiempo simbólico, entrando el círculo tranquilizante, en una serie continua de consumo-abstinencia-consumo. La carencia de la

sustancia tóxica, crea en Otto, una vivencia angustiosa de la temporalidad, la cual se percibe como intolerable, dando cuenta de una desorganización del sujeto, en su capacidad de adecuación del tiempo interno al tiempo real o convencional. La escasa tolerancia a la frustración de Otto, podría formularse a riesgo, como un síntoma de un Yo desorganizado en su capacidad de regulación de la temporalidad.

Sin embargo, no es únicamente angustiante la vivencia de un tiempo en tanto simbólico para el sujeto. El impulso más decidido hacia el consumo lo ofrece también el dolor, que como se ha trabajado es un dolor de la existencia misma.

Este dolor para Otto, en la mayoría de las veces viene de afuera, lo que promueve una serie de interrogantes al respecto ¿eso lo hace previsible, anticipable? ¿Y por qué no controlable? Para el dolor psíquico parece no haber dispositivos o respuestas suficientes capaces de producir sentido. El toxico está allí, entonces para “hacer volar el dolor, llevarse en el viento el tiempo” y dejar que el cuerpo se las arregle. Pero sin la aparente presencia de recursos para simbolizar ese goce saciador casi completo. En el consumo del toxico, Otto aparentemente, consume también el contacto con la realidad interna y externa que en ocasiones se torna insoportable.

En “Más allá del principio del placer” (1920), Freud diferencia las excitaciones que provienen del interior y las tratará como si viniesen desde fuera. Toda elevación de excitación es procesada como trauma. El porqué retomar esta referencia de Freud, se explica en el hecho de que ese estado que aún no se puede llamar en sentido estricto angustia es explicada por Zanghellini (2008) como la acumulación libidinal a la que el neurótico por ejemplo respondería con un síntoma y el adicto con el consumo. De esta forma se busca seguir encontrando piezas que encajen en el círculo de intoxicación de Otto, puesto que la tranquilidad de él como sujeto se encuentra explicada en el consumo, más exactamente en el toxico como medio de solución a la angustia que produce la castración simbólica proveniente del Otro, y que se manifiesta de múltiples formas en el exterior, en este aparte, en forma de tiempo.

De aquí que la acción específica, ligada a la experiencia de satisfacción, en el acto de consumo de Otto, es susceptible de ser ubicada en el “flash”: Momento de encuentro inicial con la sustancia, con la planta, que inscribe una “respuesta” a ese estado que no sale del cuerpo y que no tiene palabras para ser dicho. Resta constituirse la angustia como señal, para volver al consumo, cuantas veces sea necesario. Entonces mientras Otto esté “tomado” o más bien “fumado” por el consumo la angustia no aparece.

“(…) Simplemente yo aprendo del momento o de los momentos que suceden, de las acciones, pero por eso te digo o sea el tiempo, o sea si quieres entrarlo a considerar se puede volver importante, o sea podría significar que sea hace tres o cuatro años que no viva con mi familia o sea podría ser algo realmente significativo, yo desde mi perspectiva lo veo simplemente como épocas sin definir que fueron tres, cuatro años o días, lo que te digo porque son definiciones que el ser humano quiso ponerle a la época(…)”.

Es oportuno entonces en este punto retomar las palabras de Otto, en ellas es posible evidenciar, la necesidad de vivirse a sí mismo como un sujeto fuera de un registro cronológico, en donde se inscriben todos sus momentos de sufrimiento y angustia, por ello el tiempo para este sujeto no es significativo, es una instancia en el cual habita, pero de la cual no quiere enterarse. Esta es la razón de sus palabras, vivir del momento, garantiza que no sufrirá por recordar el corte que instituyó lo simbólico y que se recuerda por la separación de sus padres, es una posición muy cómoda, es la promesa de la planta de lograr una conexión energética que le permite “revivir” la completud, el Uno, sin recordar la separación, la operación simbólica que operó en él para dar a luz un sujeto dividido por el significante.

“Cuerpos martirizados sin palabras para contarse...borde gozoso, fronteras entre el cuerpo y el lenguaje. Aplastamiento de los discursos que serán grito y desmesura pero no apelación o llamado” (Sagredo, E. 1999). Esta frase, de cierta manera ilustra de mejor manera, la búsqueda incesante en el consumo, de un goce que como dice la autora, solo encuentra sus fronteras en el cuerpo y el lenguaje, y ciertamente así es, pues el tiempo como vivencia para Otto, no tiene en el consumo registro simbólico, es un tiempo

netamente imaginario, que intenta eternizar precisamente este goce, este paraíso restituido, de sentirse en conexión total y completa con la Madre tierra, a través de su cordón umbilical, la planta que al ser consumida hace humo el tiempo y se desplaza a disposición imaginaria de la pasión por el infinito.

La huida de las “esclavizantes” cadenas del tiempo

“Estuvimos perdidos nueve días en el impetuoso mar y al décimo llegamos al país de los lotófagos, que se alimentan del fruto de una amapola... Después del almuerzo, escogí a mis dos hombres más decididos y los envié con un mensajero a explorar el país y conocer a sus habitantes. Pronto se encontraron con algunos lotófagos que no les hicieron ningún daño y que les invitaron a comer el fruto del loto. Y en cuanto lo probaron se olvidaron completamente de la patria y hasta de sí mismos. Su único deseo era seguir consumiendo lotos y seguir disfrutando del olvido de la patria. Pero yo los conduje por la fuerza hasta las naves y, aunque se resistían y gemían, los arrastré y los hice atar a los bancos. Exigí que los demás embarcasen enseguida, temeroso de que si probaban los lotos se olvidasen del regreso” (HOMERO, La Odisea, IX).

El uso de este fragmento de la obra de Homero, formula la posibilidad que el toxico “permite” al sujeto de borrar aquello que implique el recuerdo y la vivencia de lo que se torna angustiante y que supone una dificultad al momento de tramitarlo. Es indudable que la experiencia de consumo en Otto, funda una irrefutable y conveniente salida de las coordenadas del tiempo cultural. En muchas de las lecturas realizadas para sustentar muchos de los postulados aquí contenidos, es recurrente encontrar hipótesis sobre la acción del deseo en las toxicomanías, y muchos de los autores concluyen en que el deseo se encuentra parcialmente barrado por la acción toxica, diría Le Poulichet (1987) se encuentra en una narcosis. El deseo entonces se encuentra “colmado”, adormecido por el consumo, en este sentido no sería posible afirmar que no existe un deseo operante en Otto, existe velado bajo la necesidad de consumo, de tal manera que es posible recrear un tiempo imaginario que sale de las cadenas que supone la experiencia del tiempo en tanto el Yo consciente. “El

movimiento deseante genera temporalidad propia” (Isacovich, 2000). Lo anterior, permite suponer que el deseo de Otto en cuanto al consumo proporciona una temporalidad imaginaria que sale de las cadenas del tiempo cronológico, simbólico. El paralelo posible es a una instancia anterior en donde el niño se procura continuos paraísos artificiales, sobre todo cuando ha entrado en el universo del lenguaje, inventándose mundos que no existen y, ya antes, cuando es un lactante, pasa un período de auténtica narcosis, cuando no hace otra cosa que lactar y dormir, viviendo, por así decirlo, completamente intoxicado por el exceso de alimento y el exceso de sueño. Entendiendo por narcosis la alteración de la sensibilidad y de la conciencia, más que su disminución, debido al uso del toxico, lo que incitaría a suponer en Otto que la narcosis es la pasión y el deseo por alterar la realidad, el tiempo que lo contiene y limita, y en la que no está a gusto. Así por ejemplo el sujeto dice: “(...) *O sea digamos hasta hace poco me controlaba el tiempo, hoy en día trato es de convivir con el tiempo, no hacer problema de que falten 5 para las 2, sino simplemente entender de que así falten 5, 10 o 20, si llego pues bien, y si no llego pues simplemente no llego, o sea no hay porque complicarse porque falten tales minutos, entonces eso es lo que te digo trato es de convivir con el tiempo, no volverme esclavo de que falten 5 y preocuparme(...)*”.

Este “Convivir” con el tiempo, se traduce en la imposibilidad que le genera, el sentirse preso del mismo y lo angustiante que esto resulta. La aparente tranquilidad, el no preocuparse por la falta de tiempo para realizar o cumplir con una obligación académica, se explica en el consumo, puesto que la temporalidad bajo el efecto de la planta se expande, o incluso se detiene, creando la ilusión de vivir un tiempo diferente, incluso sin el consumo del toxico. Aquí resulta valido retomar algunos apartes que se incluyen en el marco teórico del presente documento: -Cuando el deseo se lentifica, se fija, se acelera, el tiempo se percibe así. Los usos del lenguaje aluden a esa percepción subjetiva y siempre sintomática del tiempo: “*cómo vuela el tiempo*”, “*no tengo tiempo para nada*” etc....- o en el caso de Otto “*trato de convivir con el tiempo*” “*el tiempo es una construcción del hombre*”, siempre en función de un deseo por no inscribirse en un registro simbólico, sino más bien continuar en lo imaginario de pensar por un lado, que el tiempo es una extensión más, que

resulta del consumo, al igual que la conexión energética que se logra a través de la intoxicación.

El sujeto tiene indicios de esta dimensión imaginaria del tiempo por esa experiencia de consumo, que genera una des-acomodación-desajuste respecto del tiempo cronológico-lineal. Por lo tanto, la experiencia subjetiva de des-acomodación-desajuste de las horas, permite atisbar que el tiempo del sujeto, puede no coincidir con el implacable tic-tac del reloj. Para Otto se inscriben entonces únicamente dos registros de tiempo, por un lado el tiempo real implacable: “(...) *A mi pensamiento el tiempo es lo que transcurre simplemente (...)*” Por otro lado, un tiempo imaginario el cual, se mueve en torno al deseo de permanecer en un estado de perfecta completud a través del consumo del toxico.

Que pasa entonces con el tiempo simbólico. Para Otto es un significante que anuncia la inminente presencia de la castración, el tiempo cultural, es el tiempo del Otro de la Ley, es un tiempo que el sujeto se ve preso a cumplir, al ser seres de palabra el tiempo cultural también se ve salpicado por las leyes del significante, es algo de lo cual el sujeto no quiere saber y usa como escudo al toxico para replegarse en su paraíso artificial: “(...) *iss son cinco pa’las 2, voy tarde*” dice uno, *eso ya le crea preocupación en la mente, por eso lo que te digo es algo que ya lo controla, el tiempo(...)*”. Este control es un sinónimo directo de la castración, puesto que divide su libertad de hacer, y toma una función de cumplimiento de la ley, que no le permite gozar a discreción.

Si volvemos en este caso a la afirmación de Freud (1915): “*Los procesos del sistema Inconsciente son atemporales [...]*” surgen algunos interrogantes que no se han esclarecido en las líneas de este aparte, ¿Qué se entiende por atemporalidad de los procesos del Inconsciente? Bien puede interpretarse, que lo atemporal es lo inmodificado; un inconsciente invariante podría ser la analogía del alma de carácter inmortal y eterno.

¿Es ésta una idea religiosa? ¿Es homologable el Inconsciente freudiano a la eternidad divina? No exactamente a la eternidad divina, en la cuestión del consumo del sujeto, más bien a la eternidad de un tiempo en donde el sujeto anestesia los contenidos inconscientes a conveniencia propia, como una defensa ante lo angustiante que supone el saberse en falta,

así Otto lo menciona: “(...) *Realmente no pasa nada, porque por más fumado que esté, va a seguir transcurriendo igual, tal vez en mi perspectiva pueda parecer más lento o a veces más rápido puede ser, digamos y yo, me pongo a pensar tanto en cosas, tanto en cosas, tanto en cosas... Ni me doy cuenta que pasa el tiempo, cuando me doy cuenta ya ha pasado mucho tiempo... O sea en mí ha llegado a convertirse en algo que por más que fume la realidad se convierte en decisión mía simplemente, en lo que yo quiera percibir de lo que sucede (...)*”

En el aparato psíquico, el Inconsciente, por lo tanto y de acuerdo a lo que plantea Freud (1915) no hay registro del tiempo en el sentido simbólico, cronológico. Cuando se hace referencia al Inconsciente como una instancia estructural, se trata de lo sistemático y no de lo reprimido que puede retornar, Freud propone el Inconsciente estructural como aquél donde nada es pasado ni está olvidado y entonces se comporta como actual. Por lo tanto la ficción del toxico en la experiencia de consumo de Otto, de convertir su realidad en una decisión consciente, supone intentar desesperadamente a través del consumo de la planta, apartar, suspender o aislar los contenidos que pueden devenir en su propio sistema inconsciente. La intención de dopar, los recuerdos a través de la barradura simbólica del tiempo en el cual acontecen sucesos dolorosos que remiten al corte estructural que funda al sujeto como un ser en falta.

Para Otto como sujeto del consumo del toxico, preso de la narcosis y sus estados, la realidad es soportable siempre que no parezca real, como no parece real el mundo que dibujó Baudelaire (1860) en *Invitación al viaje*, donde vemos desplegarse un universo de amaneceres y atardeceres, mares, cálidas riberas, rostros de una pureza diamantina, perfumes intensos, sonrisas frescas, placeres de una sensualidad tan desbordante como líquida (y en las antípodas de lo que podía ser verdadera vida). En Baudelaire se puede observar el deseo de fuga que muestra toda narcosis, así como la pretensión de ausentarse del mundo sin pasar por la experiencia de la muerte. Muy similar a lo que es posible encontrar en el discurso de Otto, quien se ha convertido en un explorador del mundo de los tóxicos, ya que si bien su consumo está inclinado hacia la marihuana, hay que recordar que

también ha consumido tóxicos tanto naturales como sintéticos, ha emprendido viajes que le conducían a estados muy parecidos a los que experimentaban los anacoretas y que buscan los anoréxicos, con la ventaja de que para llegar a ellos no ha necesitado años de privación y le ha bastado con ingerir un hongo o fumar un porro de marihuana.

En este caso es más perceptible, un sentimiento de rechazo hacia lo simbólico, que se presenta de todas las formas posibles en el mundo cultural, una especie de odio ha surgido en Otto, hacia el Sistema *Babilón*, puesto que vive en una constante ansiedad ante la presencia de significantes que lo angustian. De esta manera los momentos gratamente narcisistas y de reconciliación consigo mismo, sólo llega a obtenerlos en estado de narcosis. El resto del tiempo, la realidad cultural y simbólica, se tornan en las dimensiones de una insoportable pesadilla, y muy especialmente la realidad del propio sujeto, que incluye inevitablemente la imposibilidad de simbolización de la castración. Por lo demás, Otto como amante de la narcosis no detesta el mundo más de lo que pueda detestarse a si mismo dentro del mundo, y cuando no puede deformar la realidad (tanto la interior como la exterior) le sobreviene la ansiedad, una ansiedad que más que con el síndrome de abstinencia tiene que ver con lo doloroso que le resulta a la conciencia afrontar el amasijo de significantes que reviven la falta. Y si no le sobreviene la ansiedad, la promesa de que nuevamente se encontrará bajo el amparo insomne de la planta, parece ser la “cura” que anestesia la angustia.

*“Divino penacho de la frente triste,
En mi pipa el humo da su grito azul,
Mi sangre gozosa claridad asiste si quemo
La Verde Yerba de Estambul [...]”*

(Fragmento Poema *La Pipa de Kif*, Las Flores del Mar, Baudelaire 1857)

Como en este fragmento de los poemas de Baudelaire (1857), en *La pipa de Kif* de Valle-Inclán la realidad aparece trasfigurada para el que acaba de fumar la Verde Yerba de Estambul, se ejemplifica la pasión que de alguna manera genera el consumo de la planta de marihuana, lo que representa para Otto y que recuerda la característica principal del

Farmakon, como lo plantea Le Poulichet (1987) en su calidad de veneno y remedio. Pero si la gracia del toxico le abandona, el fumador del poema de Valle-Inclán, al igual que Otto, se cubre con su capa negra, preparándose ritualmente para el tedio significativo que se avecina. Se trata una vez más de los paraísos artificiales y de sus miserables milagros, como dijera, pero habría que cuestionar, teniendo en cuenta, por un lado el discurso del sujeto y por otro el contenido de la realidad que a veces parece vivir y su continuo olor a muerte, si alguna vez el paraíso energético ha podido dejar de ser un artificio y si alguna vez en algún lugar hubo paraísos que no fueran artificiales. Esta narcosis, del tiempo, de la existencia, está tan vinculada al deseo de modificar la percepción del propio sujeto sobre sí mismo y su historia, como del mundo cultural, significativo y circundante que, se presenta como amenazador y castrador.

Otto se presenta, ante la cultura como un exiliado, que consume su “sabia planta”, mágica y poderosa, en un rincón lejos del Otro para observar y ser partícipe de tal evento, es una experiencia que no puede ser nombrada, dado que la conexión es interna y no hacen falta las palabras para describirlas, únicamente bastaría con estar ahí, tan solo como cuando se aspira el humo, como cuando se aspira a sí mismo, y se retira a las pacíficas aguas de su interior recordando la saciedad del goce del cuerpo, quitándose tóxicamente los grilletes del tiempo, en un mundo imaginario que solo tiene fin cuando el efecto de la planta pasa.

“(...) porque sé que aunque este fumado y el tiempo parezca que pasan más lento o rápido, hay un tiempo real que son los minutos del reloj digamos, aunque fume el viento sigue soplando, el sol sigue saliendo y mi pensamiento sigue moviéndose, sí hay movimiento hay transcurso de tiempo (...) el tiempo existe en la perspectiva en que yo te digo, el pensamiento siempre sigue fluyendo, el río siempre sigue corriendo, el viento siempre sopla, el tiempo siempre es ahí (...)” –y yo sigo consumiendo- sería un complemento válido para estas frases de Otto, puesto que aquí se confirma que la percepción que el sujeto tiene del tiempo es como un tiempo Real, “*de hierro*” como decía Borges (1974), quedándose únicamente con su tiempo imaginario y la ficción que de este hace el consumo, intentando renegar constantemente de un tiempo cultural a que se

encuentra aun ligado, y que lo vive como amenazador como *“una forma de control”* en palabras de Otto.

Es lo Simbólico lo que marca un corte, que podría ser considerado el inicio del tiempo del sujeto, puesto que lo arroja al mundo de la cultura, dotado de un lenguaje. Si la marca inaugura el tiempo, entonces el sujeto es tiempo; el sujeto es un ser de falta porque es temporal. Esta es la negación simbólica del tiempo que intenta Otto en el acto de consumo, es la planta misma que le provee la sustancia que cortocircuita los contenidos inconscientes que recuerdan este momento fundante. El corte que el significante inaugura inaugura el movimiento, el pasaje de la inmovilidad a la movilidad. En el movimiento inercial, en el movimiento del Uno, no hay corte sino rutina de la naturaleza, este es un alto precio que sin duda Otto paga, la ganancia de la conexión energética, es hacer de él poco a poco en un resto de sujeto, sin interrupción. No hay ni espacio ni tiempo. El corte inaugura el movimiento de la pulsión ordenado en las coordenadas de la civilización; ese primer corte que Freud (1915) llamó huella en simultaneidad, momento de origen del sujeto, momento que es repudiado a través del consumo, Otto rechaza la idea de ser un sujeto en falta, el diario consumir de la planta, crea en él la ilusión de ser completo a diario, para protegerse a si mismo del significante de la castración.

Lacan (1960) en Posición del inconsciente advertía la discordancia fundacional: *“el sujeto traduce una sincronía significativa en una pulsación temporal primordial”* y diferenciaba *“la retroacción del significante en su eficacia, que hay que distinguir totalmente de la causa final”*. *“La retroacción restablece la linealidad temporal de manera invertida. Por el contrario, el efecto retardado implica, no la vuelta hacia atrás en un espacio imaginario,... sino el destiempo... como “moción suspendida”... lo anterior como explicación del porque según el discurso del sujeto, solo se vivencia el tiempo como real e imaginario, haciendo una recusación del tiempo en tanto simbólico donde también “se inscribe una suerte de imposibilidad entre la diacronía y la sincronía del lenguaje... Esa imposibilidad es inherente al sujeto: la falta de coincidencia entre el devenir, la duración o*

la temporalidad lineal continua y lo no temporal o a-temporal, en donde Otto pretende existir, escapando fugazmente de las “esclavizantes” cadenas *significantes* del tiempo.

Categoría 4: Repliegue narcisista: una experiencia a-temporal.

Otto: entre Babilón y Sión (la necesidad de la independencia)

“*Más allá del pan o del veneno has buscado el núcleo
Donde ser y no-ser se funden en una misma luz*”.

(Jodorowsky, A 2004)

Entre muchas de las soluciones “exitosas” del toxico, en este caso de la planta, se ha mencionado la posibilidad de asumirlo como una protección ante la angustia que produce el sentirse en falta. Efectivamente es esta la tarea que el sujeto realiza constantemente en el círculo de consumo, intoxicarse en pro de una tranquilidad, ante la inminente presencia de significantes en el medio que remitan a la castración. En este punto Otto, ha brindado muchos puntos desde los cuales puede ser observado su consumo de la planta, desde el goce experimentado en el cuerpo, hasta la imposibilidades que le plantea el situarse en un tiempo cultural marcado por los avatares del significante. Ahora bien, es en este sentido que se ha avanzado hacia el análisis del discurso del sujeto, y nuevamente este conduce a toparse indiscutiblemente con la instancia ideológica que rodea su consumo, la planta como maestra aparece una vez más como explicación, de la siempre presente y marcada intención del sujeto de retirarse del mundo simbólico, que como se sabe llama *Babilón*, hacia el paraíso logrado tóxicamente *Sión*, que cumple también la función de ser un lugar en lo imaginario donde el sujeto se repliega narcisísticamente, como una forma de escudo que lo protege de la marca del significante, y que recuerda que ante todo es un ser para la muerte, en falta.

Lo que en anteriores párrafos se llamo *filosofía de consumo*, se ancla con el goce de la planta, en tanto funda la relación de Otto con el toxico, y que poco a poco ha entrado en la exigencia de la exclusividad del consumo y en las redes de la necesidad, así Otto lo expresa: “(...) *Más que necesitar, verás que me he puesto a considerar, muchas veces lo he pensado y en estos días también lo he considerado, por ejemplo el budismo, exponen una filosofía digamos de vida, que te dice que todo lo que quieras hacer estaría en mientras no te ate mientras no te vuelvas esclavo de ello, sí me entiendes, o sea vos puedes hacer lo que*

quieras mientras en el momento en que lo dejes de hacer sigas con tu vida normal. Ahora por ejemplo, yo teniendo esa filosofía que es el momento en que he fumado hierba, he pillado es momenticos en que uno dice: “uff... Que ganas de un hiervo”, y eso como que entra a contradecir esa filosofía, sí me entiendes, o sea a un entra a entender que ya está atado por algo (...)”. En este sentido lo que Otto enuncia tiene el tinte de una dualidad, con respecto a este vínculo que ha establecido con el tóxico, al cual se siente atado, a saber el rotar entre lo exclusivo del consumo del tóxico, (ya que el sujeto tiende a solo consumir aquello que proviene de la madre tierra y que le provee de una conexión energética) y la necesidad de retornar una y otra vez al estado de completud imaginario, que a manera de narcisismo lo aleja de un dolor psíquico, dolor de la existencia. Así es posible decir que, si Otto le da total exclusividad a su necesario tóxico, también se aísla del resto de objetos en tanto el deseo, esto es de alguna forma el rechazo, la exclusión del Otro en su particular mundo imaginario, natural y energético, donde el único que existe es él, donde las palabras y su mismidad se encuentran silenciándolo, dejándolo siderado ante el encuentro consigo mismo, al ver el su reflejo en el interior de un lago propio.

Es evidente y totalmente obvio que una relación de exclusividad con el tóxico, implica directamente la exclusión, puesto que ya no son necesarios otros objetos, el sujeto se sobra y se basta con uno solo, que aparte de generar toda la tranquilidad parcializada, lo lleva hacia un oasis alucinatorio y por demás imaginario en donde es todo en el Uno. *“la relación de exclusividad del toxicómano con la droga es indisociable de su intento de rechazar, de excluir a todo posible compañero del placer, aspirando así a un ideal narcisista de autonomía en el goce”* (Vera O. 1988).

Es así como este autor explica de manera clara, como el sujeto se sumerge en un deseo solitario de exclusión del Otro de la cultura garante de la Ley que instituye un corte, es esta reminiscencia de la castración que engendra el Otro en el sujeto el motivo de empuje hacia el abandono en sí mismo. *“(...) es como más personal, más individual porque cuando te lo fumas con alguien alrededor, alguien te charla sucede algo por ahí, y entonces ya es como más exterior, cuando estás solo después de un dato se convierten sólo tú, entonces es como mas conexión, hasta más meditación (...)*” Palabras de Otto que sirven de base para lo que se menciono anteriormente, la presencia del Otro significa para el sujeto una

intrusión en su pensamiento, no le permite estar libre para meditar y adentrarse en la conexión con la madre tierra, impide la unión, es y será siempre un representante del corte fundante de la subjetividad.

Explica Vera O. (1988): *“esta dualidad queda bloqueada en una oscilación mortífera sin superación metonímica posible”*. Lo que quiere decir que esta dualidad del consumo entre exclusividad y necesidad, pone en juego elementos que llevan, en el caso de Otto a una restitución, un regreso a un momento privilegiado de la constitución del sujeto, un momento donde la dependencia reinaba y la falta no asomaba su perfil angustiante. De aquí es posible sustraer a Otto como de-pendiente, como pendiendo del toxico, suspendido a la deriva de sí mismo.

Este circuito repetitivo de consumo, intenta perpetuar este repliegue sobre el propio sujeto, a manera de una ficción protectora en la que no se quiere dar respuesta al Otro de la pregunta que especularmente plantea. El retorno a un modo de satisfacción autoerótico, en el que se implica el sujeto en el consumo, torna a esta satisfacción en el espejismo momentáneo de la auto-nomia del goce, fuera del tiempo, en un espacio divinizado, que solo puede ser nominado o nombrado por el toxico. Ya en el *Malestar de la cultura*, Freud (1930), menciona:

“El más brutal pero también el más eficaz de los métodos destinado a ejercer una influencia corporal semejante en el método químico, la intoxicación. Creo que nadie penetra su mecanismo pero el hecho es que la presencia en la sangre y los tejido de ciertas sustancias ajenas al cuerpo nos procura sensaciones agradables inmediatas... nos e les debe solamente un goce inmediato si no también un grado de independencia respecto del mundo exterior ardientemente deseada. Sanemos que con ayuda del “quita penas”, es posible en todo momento sustraerse a la carga de la realidad y refugiarse en un mundo propio que reserva mejores condiciones para la sensibilidad”.

Es así como se planteaba anteriormente, un mundo de la auto-nomia, en donde el goce que produce el consumo de la planta solo puede ser nombrado por el toxico mismo, acallando la palabra pero dejando a la deriva el cuerpo, que encuentra como único limite a esta saciedad al cuerpo mismo, a la finitud del consumo. Esta necesidad de la que habla

Freud (1930), “*la posibilidad de refugiarse en un mundo propio*”, también es posible identificarla en el enunciado de Otto quien dice: “*(...)estás solo después de un dato se convierten sólo tú, entonces es como mas conexión, hasta más meditación (...)*”, no existe la presencia de Otro que amenace la conexión que logra consigo mismo, conexión metaforizada a través de la meditación, *ItaSión*, si bien se recuerda como parte de la sabiduría que supone el consumo de la planta.

En referencia entonces al repliegue narcisista, se formula como una instancia en Otto que remite a la necesidad de independencia del Otro, a través de la exclusividad del consumo. Es así como es posible para el lograr el tan anhelado *Sión*, lugar al que Freud se refiere en el fragmento mencionado anteriormente, independizarse de *Babilón*, es la promesa libertaria del toxico como caudillo, poseedor en este caso de un saber que promete cumplir la salida de las cadenas significantes que aun lo atan como sujeto, inmerso en el mundo de la falta. Otto se encuentra entonces entre lo Simbólico y lo Imaginario, puesto que a través del consumo visita su mundo interior y tranquilizante, sin embargo eventualmente retorna al reino de las palabras que provienen del Otro y que suponen en él la angustia de la castración.

Como se ha planteado en el título de este aparte, la necesidad no es otra que la de independizarse de lo angustiante que supone estar en contacto con el Otro, este ideal de autonomía narcisista encuentra toda su andamiaje en el toxico, por un lado por el goce inmediato que el sujeto experimenta en su cuerpo, y por el cuerpo ideológico de la planta, en palabras de Otto: “*(...) pues es como te digo, nosotros en aspecto energético venimos desde el origen todos... Y somos iguales la misma forma de energía, en este momento nos expresamos distinto cada uno en su piel, cada uno en su vehículo, esa conexión que se logra con la hierba trasciende eso, o sea borrar esos planos de piel, de cuerpo y es simplemente la energía que en un momento fuimos todos entonces las energías chocan al desnudo en ese momento (...)*”

Aquí el sujeto enuncia un momento en el que “*todos fuimos energía*” como un estado arcaico, en donde lo importante a resalta, es que al borrar imaginariamente los planos de la piel y el cuerpo, lo que se borra es también la sexualidad en tanto, se configura como diferencia en el Otro, es así como la conexión que el logra con la hierba también instituye

un momento des-sexuado, un momento en el cual la completud, el estar narcotizado por la unión con la madre garantiza que no existe diferencia alguna entre uno y otro, constituyéndose así mismo una idea libertaria respecto de las cadenas del significante que marcan el cuerpo en tanto enuncian la diferencia. De aquí que la idea que se evidencia en las palabras del sujeto, la restitución a este *mundo propio*, en el cual como refiere el sujeto “*las energías chocan al desnudo*” formula imaginariamente la reunificación con otras energías, el sentimiento de ser Uno nuevamente si la mortífera sensación que en el produce la falta.

En cierto punto de las entrevistas Otto menciona, al consumo de cierto tipo de hongos como un orgasmo espiritual, lo que dio paso a una pregunta respecto a las sensaciones de este orgasmo espiritual y eventualmente el sujeto de manera autónoma, realiza una comparación de estas sensaciones con el orgasmo sexual en relación con otro, : (...) *o sea son cosas distintas si me entiendes, cada cosa representa experiencias distintas, por ejemplo cuando uno experimenta un orgasmo, o sea la primera vez que uno experimenta un orgasmo, es como yo le he dicho a nenas por ejemplo, el amor es como una droga, te envicia porque te hace sentir tanto placer, y después de tener sexo por primera vez uno después se va a acordar de lo rico que es eso y va a querer sentir lo mismo otra vez, lo que es un orgasmo, o sea antes de haber tenido un orgasmo por primera vez no sabes lo que se siente, cuando lo experimentas después dices: “uff...que áspero que es esto”. Yo cuando consumí hongos, pille o sentí... mas la sensación es lo que uno mira, son sensaciones tan... cosas que uno no se imagina... cosas que uno no ha percibido hasta el momento en que las sientes...más bien es lo que implica, por ejemplo un orgasmo lo que implica es una mujer, o un proceso de sexo no sé, realmente placentero, cuando estas con la nena, la miras desnuda, o sea son otras circunstancias. Los hongos son otras circunstancias, a pesar de lo que sientas sea un orgasmo espiritual, en el momento de los hongos, después de ese orgasmo no va estar la nena alado tuyo, va estar es otro entorno (...)*”

En el enunciado de este fragmento discursivo, es posible analizar que la comparación que realiza el sujeto a nivel del Orgasmo, es situado en tanto el consumo y la presencia de Otro. Es posible decir por un lado que se evidencia el carácter netamente autoerótico de este *orgasmo espiritual*, que no es otra cosa que un orgasmo en el propio cuerpo. En

segundo lugar es la diferencia que plantea en tanto la relación con la sexualidad genital, que en este caso aparece en la enunciación o lo que él llama “*un proceso de sexo*”, pareciera que el sujeto no quisiera implicarse simbólicamente en el carácter de una relación objetal en este “*proceso*”, podría ser interpretado tal vez como el simple choque de dos cuerpos en un *proceso des-sexo*, un mero encuentro con un cuerpo real des-simbolizado, un cuerpo al que solo le concierne el goce. Esta doble comparación permite observar que estos dos tipos de orgasmo de los cuales Otto habla, corresponden a un destino que tiene por norte, resguardar la integridad narcisista que se ve amenazada por la angustia de la castración, por un lado como un goce autoerótico y por otro, la des-sexualización simbólica del encuentro con el Otro.

La independencia que inconscientemente Otto pretende lograr bajo el consumo, adquiere la intención de volver a el momento mítico anterior a la separación es lo se encuentra en el corazón de la experiencia de consumo de Otto, un repliegue y defensa narcisista que funda el vínculo del sujeto con el tóxico.

Otto la hierba y el ideal del Con-(S)-humo

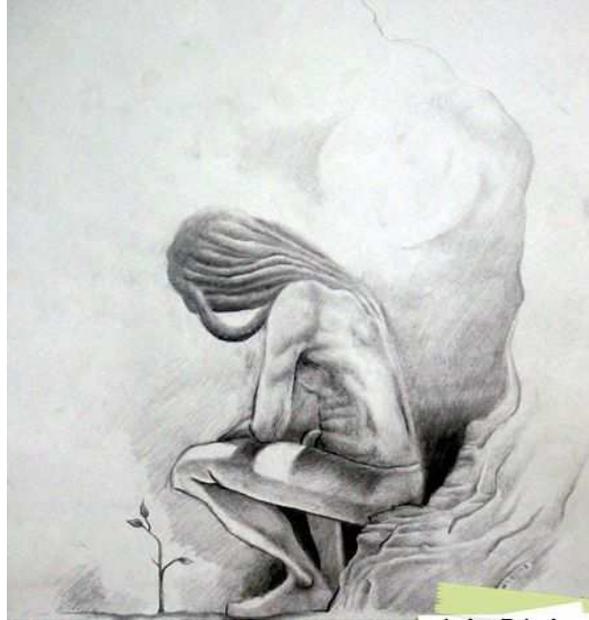


Figura 5 (Rolando, A 2008)

*¡Tú creaste la curación antes de la herida,
Quebraste los colmillos de la bestia,
Eliminaste los cerrojos de mi puerta,
Expulsaste al juez de mi mansión interna,
Me enseñaste a comer el fruto de mis obras,
Me purificaste en tu hoguera sin quemarme!*
(Jodorowsky, A 2004)

El estatuto del toxico, la sabiduría de la planta, el resultado del consumo, la necesidad de esconderse de la angustia, constituyen el ideal del de Otto, la idea de un mundo paradisiaco, artificial e intoxicado por la saciedad del goce sobres sí mismo. Las palabras de Jodorowsky (2004), son precisas en este punto, recuerda mucho la condición que plantea Le Poulichet (1987) respecto al toxico, el *Farmakon* veneno y remedio a la vez. Será entonces tarea el dedicar el papel que juega la *Operación del Farmakon* en Otto, que se pone en evidencia al intentar lograr un artificio de un aparato psíquico intoxicado, ficción de completud provista de la inmensa cortina de humo que encierra al sujeto tras el consumo de la planta. Su función no es más, al igual que el humo del porro, de nublar la visión del

sujeto ante cualquier asomo de la castración. La autonomía de la que se hablaba hace un momento se entiende como una ilusión, un teatro en el que el sujeto, actúa sin usar las palabras, a manera de mimo teniéndose a sí mismo como único público. Pero antes de formular como esta *Operación* actúa en el sujeto, se detendrá la mirada en algunos elementos que otorgan sentido y forma a la acción del *Farmakon* en el circuito de consumo.

Le Poulichet (1987) retoma a Freud en las referencias que realiza a la relación sueño-dormir en el abordaje que hace respecto al narcisismo, y cita algunas frases, en las cuales Freud presenta: “*el estado de dormir y el fenómeno del soñar como los modelos normales de afecciones patológicas susceptibles de esclarecer y de orientar la investigación sobre el narcisismo*” (S. Freud 1979, citado por Le Poulichet 1987). Este texto da a conocer una diferenciación entre el narcisismo del dormir y narcisismo del soñante. En este punto esta misma autora aclara: “*El narcisismo del dormir represente el ideal de un dormir sin sueños es decir la construcción de un espacio cerrado que implica el quite de la investidura de todas las representaciones-objeto. Tiende a realizar un estado ideal de inercia por la abolición de toda tensión*”

La pertinencia de las anteriores referencias se enmarca en el siguiente hecho: Se mencionaba en hojas atrás, la equivalencia que consigue el sujeto, cuando el toxico falta, a través de un insomne caminar, el permanecer despierto como una consecuencia que Otto acepta, puesto que su saber respecto al propio consumo lo ha llevado a tomar con normalidad el hecho de que si “*no fumo- no duermo*”. De esta manera el sujeto se encuentra protegido, a manera del *narcisismo del dormir sin sueños*, puesto que siempre va a estar en este estado similar al insomne, donde se logra una narcosis. Así lo que se busca siempre es la restitución, la reconstrucción de un narcisismo primitivo, en el cual la marca del lenguaje no se ha inscrito en el cuerpo del sujeto. El estado de consumo sería equiparable o analógico en cierto sentido a un retorno periódico a un estado pasado, caracterizado por la ausencia del Otro que se siente exterior, y por una evitación y necesidad de exclusión de otros objetos, a excepción del toxico. En este punto sería válido, dar cabida al término usado por Le Poulichet (1987) en cuanto a la *satisfacción alucinatoria de deseo*, puesto que este aparentemente, en el caso de Otto se consigue por el consumo de la planta, la conexión y la sabiduría que esta le brinda, por ello el repliegue a

este estado de restitución narcisista y la exclusión de otros objetos diferentes al toxico para investir libidinalmente.

La formulación que se hace en título de este aparte, es referencia de que este *narcisismo del dormir*, posibilita en cierto sentido la ilusión de Otto respecto a la independencia del mundo exterior, y un retorno imaginario y parcializado hacia un lugar donde el sujeto no se ha constituido aun. Por ello a través del consumo, se da el **Con-(S)-Humo** del sujeto, fuera del mundo exterior, retraído para sí mismo. Por ello en la formulación aparece una (S), representante de un cuerpo entre paréntesis para denotar la posibilidad de “lograr” entrar en un paraíso artificial en sí mismo a través del *Farmakon*, por esta misma razón esta S no está barrada como se esperaría, en este lugar aun la barradura que el lenguaje inscribe al sujeto \$, se encuentra velada tras el Humo del porro.

Esta sería una de las formas en que actúa el *farmakon* en Otto, en tanto falte el toxico, existirá la forma de restituir la satisfacción producto de su consumo, a través de la permanencia en un estado de vigila, a manera de conservación y protección del sujeto que nada quiere saber respecto a la castración. Sin embargo existe otra forma de observar este trastorno en el sueño de Otto; la falta del toxico en el cuerpo, genera la aparición de la metáfora que utiliza Le Poulichet (1987) para explicar la *Operación del Farmakon*, a saber, *el miembro fantasma*. El sujeto a creado imaginariamente un cuerpo artificial completo, invistiendo al toxico como un órgano externo, cuando este falta entonces se genera un dolor, dolor que demanda su restitución, que en la abstinencia se da a partir de permanecer despierto, insomne restituyendo alucinatoriamente la satisfacción que produce el consumo del toxico, y la garantía que a pesar de la ausencia del toxico se mantendrá en la defensa del sujeto ante la castración, reviviendo sonámbulamente sus efectos en tanto el narcisismo primitivo. La decisión de Otto por lo tanto, no se da a nivel consiente como sus palabras lo quieren indicar: “(...) *En mi pensamiento y en mí hasta ahora madurez mental, he entendido que a veces ese no poder dormir, es el resultado de no haber fumado (...)*” “*si no fumo, no duermo*”, es consciente este hecho sin embargo su intención permanece oculta para el sujeto.

Para dar más claridad respecto a este punto es de importancia tener en cuenta el siguiente fragmento: “*la constitución libidinosa de una masa implica según Freud un*

abandono del yo al objeto, que es, por su parte, el objeto único. En suma una unidad es creada bajo la forma de un órgano doloroso o de la investidura de un objeto único". (S. Le Poulichet, 1987). Esta constitución libidinosa de masa fue llamada por la misma autora como *formaciones narcisistas* y están ligadas a una función de autoconservación ya que neutraliza el efecto traumático a la aparición de la falta.

Si se considera entonces, la relación de Otto con el toxico, como una *formación narcisista*, la función de auto conservación se cumple, puesto que el sujeto al no consumir, percibe una falta, un cambio que remite directamente a la incomodidad o al dolor de un órgano externo investido libidinalmente que ha sido de alguna manera, amputado en la abstinencia.

“si una lesión física surge al mismo tiempo que el trauma ella liga una excitación en exceso al reclamar una sobreinvestidura narcisista del órgano doliente” (S. Le Poulichet 1987). La intención de restitución de un cuerpo imaginario, artificial formado por la *Operación del Farmakon*, que sufre una efracción, en Otto supone una sobre investidura libidinal del toxico, como un órgano faltante, que restituye su función, al menos en parte, sobre la premisa de permanecer despierto. Esta forma de dirigir toda la atención del sujeto sobre el Órgano externo artificial faltante, desvía la atención de la angustia de la castración, ya que si bien esta instituye un corte y una falta en ser, la carencia del órgano artificial, se restituye alucinatoriamente tras el permanecer en estado de vigilia. En este punto es importante rescatar un fragmento del discurso de Otto: *“(...)entonces, pillaras eso, yo a veces he pensado en que, yo lo he fumado hierba y he aprendido mucho de la hierba, en los momentos en que he estado fumando hierba he llegado a pensamientos que han contribuido mucho para mí, y en momentos que llegado a pensar en que bueno ya he aprendido mucho de la hierba entonces, tal vez ya debería dejar, dejarla atrás, o sea a fue una temporada en mi vida, en mi, y en ese mismo momento he llegado a pensar en que bueno, todos esos pensamientos que he tenido de progreso de querer cambiar, los he tenido porque he fumado hierba, porque a veces cuando fumo me pongo a pensar en cosas como esas, entonces digo, bueno igual la hierba como que, en ciertos aspectos como que ha contribuido a mi progresar, una vez un mansito que conocía, decía que, por ejemplo las circunstancias, las cosas adversas que queda la hierba como el problema del cáncer de los*

pulmones o cosas así, es el tributo que uno le paga a la hierba por la sabiduría que le da la naturaleza, si me entiendes o sea no es gratis que vos adquieras el pensamiento y conocimiento y ya, algo tienes que pagar. (...)”.

La sabiduría que otorga el consumo de la hierba, le provee al sujeto como vemos constantemente la posibilidad de darle un sentido, al consumo mas allá de la misma aspiración del humo, y de sus efectos, el sujeto prefiere el “*aprendizaje de la planta*”, el llegar a “*pensamientos que han contribuido mucho para mí*”, y está dispuesto a pagar un *tributo*, por estos conocimientos que rondan sobre sí mismo, el estatuto de la planta en tanto provee de una conexión que ofrece sabiduría, se ha convertido en la razón consciente e indiscutible del consumo. El tributo que el sujeto paga no únicamente se da en tanto el cuerpo *real*, puesto que el consumo continuo supone una serie de consecuencias en el organismo, si no también consecuencias a nivel simbólico he imaginario, en los 3 registros aparentemente la *Operación del Farmakon* cobrara sus “beneficios”. En lo imaginario, evidentemente se plantea como la entrada hacia el narcisismo primario, completud extrema y satisfactoria, que consecuentemente se presenta por una necesidad de excluir aquello que provenga de lo simbólico, puesto que revive la instancia de la falta y la castración.

El ideal inconsciente del sujeto se formula entonces como una forma, de oposición al mundo externo, a este *Babilón* al que fue expulsado, que vive como opresor de sus libertades y pensamientos, que siente como controlador en cada minuto que transcurre, amenazador al señalarlo como *marihuanero*. El ideal de salir de un mundo experimentado como atacante, pero que se ha sentido así desde tiempos atrás, incluso a riesgo es posible decir que con anterioridad al consumo, puesto que aquello que se vive amenazador del Otro de la cultura, de *Babilón*, es la insoportable presencia de la castración, en cada corte que se instituye simbólicamente, la posibilidad que brinda la planta, el toxico en tato farmakon es la posibilidad de alcanzar un paraíso utópico *Sión* como la restitución, la salida a este mundo amenazante, angustiante, y que no únicamente se brinda como un objeto para consumir, si no que se ha convertido en una urna de conocimiento y sabiduría puesto que la imaginaria sensación de *ItaSión*, lo lleva a sentirse completo, evacuando al Otro de su mundo interior, al menos eventualmente constituyéndose así una vida entre paréntesis, un cuerpo al abandono de sí mismo (*S*).

Otto y la relación con la planta como Formación Narcisista

*“No solo se les debe (a las sustancias embriagadoras)
La ganancia inmediata de placer, sino una cuota de
Independencia, ardientemente anhelada,
Respecto del mundo exterior.
Bien se sabe que con ayuda de los quita penas es posible
Sustraerse en cualquier momento de la presión de la realidad
Y refugiarse en un mundo propio (...)”
(Freud, S 1930)*

Al considerar la relación de Otto con el toxico, se hace referencia directa a que efectivamente existe una Operación del Farmakon en Otto, pero será en un aparte exclusivo para esta cuestión donde se realice el respectivo análisis del mismo. Ocuparse entonces de la relación como una formación narcisista, parece un camino adecuado en la senda del análisis del discurso del sujeto bajo la óptica de una operación del farmakon.

Ya el sujeto mencionaba con anterioridad la imposibilidad, que resulta el consumo con otros, dada la intromisión que siente en sus pensamientos, la tan anhelada conexión, *ItaSión*, parece obstaculizada por la presencia de otros, pareciera que en ese punto la permeabilidad del humo de la planta, pareciera romperse ante el bombardeo significativo al encontrarse con el Otro, que se inmiscuye impidiendo y cortando su viaje al interior de sí mismo: “(...) *Entonces cuando ésta sólo puedes estar muy fumado y dejar que tú pensamientos se transforme solo(...)*”

Tóxicamente aparece la posibilidad de restituir algo que le hace falta, un resto que se perdió en algún punto y que es causa de la búsqueda, búsqueda que en Otto parece cancelarse puesto que al encuentro con el toxico, toda posibilidad de que otro objeto ocupe ese lugar queda velada, narcotizada, en un deseo único de permanecer en *ItaSión*, por medio del consumo de la planta, un contacto consigo mismo, raptado a voluntad en su interior. Según Le Poulichet (1987): “*estas formaciones alucinatorias que constituyen maneras de recuperar algo de carne, representan sin duda lugares de goce, es decir, también, lugares de desvanecimiento del sujeto*”. Es así como funciona la relación que el sujeto hace con el toxico, el pacto es firmado por la sabiduría de la planta, un contrato sobre

el cual hay que pagar intereses, en pro de un bienestar narciso, de una exclusión del Otro cuando este molesta y angustia al sujeto, con varias ganancias para Otto, el goce excesivo en su cuerpo sería el plus que se consigue al consumo, en parte completo con límite de tiempo real, pero que se eterniza en el tiempo imaginario del consumo y la charla constata consigo mismo, ensordecándose a las palabras del Otro que lo llaman desde un mundo simbólico al cual regresa para dar cuenta de un “avance” que le pide siempre que regrese: *“(…)Igual yo pienso que, la hierba me ha colaborado mucho para ser lo que hoy en día soy, o más que me ha colaborado mucho ha influido por qué igual todas las cosas que le pasan a uno a diario que influyen en lo que es, entonces como que pienso que, mientras tenga esa expectativa de vida, de querer progresar de querer de tome con un futuro más próspero, éste como al mismo nivel de la hierba, o sea que eso vaya ...pum me fumo un hierbo, pienso progresivo está como bien, está como compensado entonces más que una necesidad, así que yo sienta necesidad, a veces lo veo como algo, que no es algo que sea negativo sino más bien productivo, entonces como respirar es productivo, para mi vida tal vez fumarme un cachito de hierba y pensar en cosas que es productivo (...)*”

La colaboración de la planta surge, ante una imposibilidad de tramitar la castración, por ello se vive con la planta como bastón ante la angustia de recordarse a sí mismo en falta, de ahí que el sujeto encuentra un beneficio total, al consumo ya que le significa a él, un “crecimiento” personal, este pensamiento de ser progresivo, oculta en pero la más alta dependencia de una planta que está cobrando por su sabiduría, la subjetividad misma. Al parecer, cada vez que el sujeto retorna a la realidad, después de su viaje energético, retorna con una ficción de conocimiento personal, que en detrimento de su propio ser, le exige el consumo diario de una sustancia, tal vez para hacer soportable el encuentro con el Otro a diario, y refugiarse en el narcisismo arcaico, esta sigue siendo una de las principales razones que llevan a pensar en la relación de Otto con la planta, en una formación narcisista.

Sería válido recordar en este punto algo que caracteriza al narcisismo y que lo convierte en un arma de doble filo, totalmente peligroso para el sujeto. Tenemos claro que el sujeto está dispuesto a pagar un tributo por la sabiduría de la planta, pero este tributo puede ser tan costoso como una cláusula de incumplimiento en un contrato legal. Lacan

(1964) (Citado en Evans D. 1997) en su texto “*Observaciones sobre la causalidad psíquica*” menciona una expresión que tiene total relevancia en este punto: “*agresión suicida narcisista*” para explicar que las características otorgadas al narcisismo en tanto este es erótico y agresivo a la vez denotan la posibilidad que en el enamoramiento narcisista de la imagen especular pueden conducir al sujeto a la autodestrucción, de igual forma que se da en el mito de Narciso. La condición de remedio del farmakon en Otto se cumple a cabalidad, con total éxito, puesto que esta abalada por el sustrato ideológico que supone para el sujeto una forma de alcanzar sabiduría sobre sí mismo en el consumo. Sin embargo el consumo de la planta se ha tornado en un recurso diario para su angustia, al tiempo que envenena su relación con el Otro, y más allá de eso se circunscribe en un peligro latente de perderse como sujeto en la búsqueda de sí mismo. Al igual que en el mito, Otto se embarca una y otra vez en la búsqueda de una respuesta sobre sí mismo, sin pasar por el Otro, se dirige a las costas propias de la existencia, y el riesgo se presenta si un día pierde las coordenadas de regreso, o se encuentre viviendo un goce narcisista del que ya no pueda escapar.

Lo anterior si es visto desde la óptica de un narcisismo concerniente a lo erótico, sin embargo si se explora la agresividad que implica este estado, sería posible vislumbrar aquellas ocasiones en que el viaje a sido, por decirlo de alguna manera tan pesado en la carga de goce sobre el sujeto, que la conexión energética resultante a salido de los límites de la palabra, puesto que Otto no es capaz siquiera de ponerlos en palabras, el evento en el cual él consume hongos nos remite directamente a esta agresividad, ya que podría ser interpretado con un encuentro en con lo real de la Cosa, que amenaza con desintegrar al sujeto, por ello la articulación de un significante para esta experiencia queda por fuera de todo intento por nombrarlo. Esto es lo que podría representar un encuentro con algo “real” en la alucinación, algo que no es simbolizado (Le Poulichet, 1987).

Sin embargo existe algo que no es posible descifrar partiendo desde el análisis del discurso del sujeto, este algo se refiere a la razón por la cual la Operación del Farmakon falla, momentos en los cuales reaparece la angustia ante el Otro, puesto que aun el sujeto si bien, como él lo mencionaba se encuentra: “*atado a la planta*”, tampoco puede escapar de las cadenas significantes del todo. Una posible respuesta, es posible encontrarla en que el

sustrato del consumo no se basa única y exclusivamente en el consumo del toxico en tanto es productor de goce, sino que también tiene una base que se liga a la sabiduría de la planta, a un montaje que incluye lo ideológico de una religión que usa la planta como modo de encontrar una comunicación espiritual. Lo velado tras el consumo es lo que interesa, pues si bien el *discurso de la planta* supone su uso en rituales ceremoniales, el sujeto lo asume como una práctica diaria que como se había dicho anteriormente, cumple las funciones de un bastón ante la imposibilidad de tramitar el corte de lo simbólico.

De esta forma la relación de Otto con el toxico en tanto *Operación del Farmakon* y *Formación Narcisista*, sufre el destino propio de la historia del sujeto, de la cual no se conoce más que una parte que refiere a su experiencia de consumo, y aquello que es posible sustraer en el análisis discursivo. Planteándose posiblemente se trate de una formación que resulte transitoria, puesto que el sujeto pasa de su mundo propio fantaseado y completo, hacia la realidad cultural en la cual se encuentra envuelto.

Sobre lo anterior Le Poulichet (1987) dice:

“Veremos, en efecto, las funciones que puede asumir en diferentes toxicomanías la operación del farmakon como formación narcisista. Con referencia al modelo de la lesión de órgano, cuando Freud afirma, por ejemplo, que ella es capaz de neutralizar un trauma o de hacer retrogradar temporariamente ciertas patologías, yo concibo la operación del farmakon como la creación de una nueva –función de órgano- o de un borde que pide un circuito Seudo-pulsional. Seudo he especificado, porque el trayecto pulsional propiamente dicho se forja en un ir y venir que pasa por el Otro.”

Una vez más, se encuentra la figura del cuerpo imaginario que Otto a formado con el toxico, un cuerpo por mas artificial, que toma su forma completa en el consumo que se restaura lo que Le Poulichet (1987), llama una *masa narcisista* como la forma que el sujeto tiene para protegerse de lo intolerable y angustiante que produce la castración. He ahí el ideal “logrado” artificialmente por el sujeto. El *Farmakon* en Otto sería una cura a un dolor insoportable.

La Planta como Suplemento

El entrar a hablar directamente de la relación que hace el sujeto con la planta, puede ser un poco riesgoso, puesto se parte únicamente del análisis de discurso, no podría decirse

con certeza que el desarrollo de este tema llevara a develar a totalidad el estatuto de la conexión energética imaginaria que hace Otto con el toxico. Sin embargo, y si bien el material con el que se cuenta para esta labor de análisis, a arrojado algunos indicios, que permiten seguir el rastro de una Operación del Farmakon como suplemento. Se ha planteado durante todo el recorrido de análisis, que el toxico sirve como un bastón ante la imposibilidad que genera el sentimiento de la falta en el sujeto, de igual forma, pareciera que la planta dotara al sujeto de un cuerpo en lo imaginario, que él llama energía, que es en resumen una especie de transmutación que se da en el consumo. En este sentido estaría bien, hablar de la ficción del toxico, en tanto provee los elementos necesarios que la hacen exclusiva para el consumo, y en donde el sujeto se protege en una regresión narcisista.

Le Poulichet (1987), en todo el desarrollo teórico que realiza aporta algo mas respecto a la Operación del Farmakon como *prótesis narcisistas*, prótesis para un cuerpo que se encuentra en lo simbólico con la imposibilidad, la invalidez que causa la castración, al cual se dona como una prótesis artificial de eso que se perdió en algún momento. *“Así el farmakon podría figurar el instrumento secreto que procurara un suplemento en el nexo con la imago y en la relación imaginaria con el otro. Este suplemento intenta proveer a la discordancia entre una imagen real y una imagen ideal, y determinar una postura en que se ajuste una imagen narcisista”* (Le Poulichet, 1987)

En esta dimensión, que plantea la autora, el *Farmakón* opera como suplemento imaginario de la falta. Recurso que provee al sujeto de un algo del que los demás disponen y a él se le habría negado, el tóxico provee a Otto de una acomodación imaginaria, permitiéndole nublar escenas que reviven la castración que en ausencia de este suplemento aparecen angustiantes. Otto dice: *“(...) es muy diferente cuando estas con alguien alrededor las acciones o las palabras esa persona que está por ahí en tu entorno entran a jugar parte en tu pensamiento, entran a moldear el acto pensamiento... Cuando ésta sólo tu pensamiento se moldea por sí mismo, entonces es eso igual, lo que saber decir la gente, hay momentos en que es necesario está sólo, y me gustaría muchas veces me gustaría irme a una montaña o como en un bosque y fumar un porrillo sólo y de verdad entrar a pensar muchas cosas, y así se evita lo que yo te digo, cuando hay gente a tu alrededor se tergiversa todo lo que piensas. Entonces cuando ésta sólo puedes estar muy fumado y dejar*

que tú pensamientos se transforme solo (...)". La imposibilidad que supone la presencia de Otro en el consumo, entra a invadir el lugar paradisiaco de Otto a través del significante, es el significante que encarna el Otro, en su función de garante de la ley el que impide que el sujeto se retire a su metamorfosis toxica e imaginaria, de un cuerpo que existe en la cultura a una energía que se conecta con la madre tierra, en donde se restituye lo que falta, lo que fue amputado por el significante, que en este fragmento se denota como un invasor.

La planta como suplencia llevan a otro campo, allí el farmakon opera como recurso frente a una apertura parcial al goce del Otro. La referencia a este modo de goce permite pensar, dentro mismo del campo del sujeto, la posibilidad de que la Seudo pulsión de la que nos hablaba Le Poulichet (1987) rodee únicamente al toxico, abandonando la posibilidad de pasar por el Otro. No negando su existencia, más bien relegándolo a otro lugar fuera del campo del consumo, ahí donde Otto se repliega, el Otro es repudiado.

Si en el lugar de la falta, Otto no ubicase al toxico, si esto aconteciera, al encuentro con el deseo del Otro el sujeto respondería con su propia existencia "¿Puedo ser yo tu falta?" "¿mi falta, inscribiría en tí una pérdida? La confirmación del Otro a esta pregunta le permitiría al sujeto correrse para ofertar otros objetos, con los que se identificaría vía fantasma. Pero las suplencias marcan otro campo, ya que aparentemente allí la identificación con el objeto no se realizará vía fantasma sino que el sujeto ocupará el lugar de objeto a, en lo real. Recordando siempre el extremo de saciedad experimentado en el consumo de hongos. Entonces situadas estas breves coordenadas en relación al marco que explica la diada Otto-planta y como se inscriben en el consumo, se puede deducir junto con lo expuesto anteriormente, que podría pensarse en el caso del sujeto que el farmakon se halla operando al modo de las ya mencionadas suplencias narcisistas.

Podría decirse también que si el alojamiento posible para un sujeto en relación al Otro no se produce vía identificación al objeto de su fantasma sino como objeto en lo real, la intervención simbólica en la historia subjetiva de Otto se halla cuestionada en su eficacia.

DISCUSIÓN

El trabajo desarrollado a través del análisis de discurso de Otto, lleva sin duda alguna a realizar una serie de planteamientos que bajo la perspectiva psicoanalítica, adquieren importancia, puesto que se dan como una respuesta diferente ante los tratamientos anonimizantes tan comunes para alejar al sujeto del tóxico. Sin embargo esto no quiere decir que se realizó un trabajo psicoanalítico clínico propiamente dicho, el resultado de esta investigación se soporta en el discurso del sujeto, a través del cual se llegaron a establecer relaciones relevantes entre la experiencia del consumo del tóxico en tanto el goce y el tiempo.

Es así como durante el proceso de análisis del discurso, es posible observar que existe un “patrón”, si así se lo puede llamar, que atraviesa toda la lógica de consumo en el sujeto, a saber *la filosofía de vida* que el sujeto dice manejar, filosofía relacionada con una cultura e ideología que plantea el uso de la marihuana como una *planta maestra*, que provee de conocimientos respecto al propio sujeto que la consume y su entorno. De esta manera esta *filosofía de vida*, es la que da sustento “ideológico” al consumo y a la relación que establece Otto con la planta. El inmenso matiz de elementos y conceptos extraídos de esta cultura, aparentemente han logrado calar en la subjetividad del sujeto, de tal forma que se instituyen como una forma en la que es posible llevar una vida mas apacible, -anestesiada- de lo angustiante, de aquello amenazador que se encuentra en el exterior, y que sentencia a Otto a vivir en un mundo de lapsos, pausas, cortes que reviven de alguna forma el sentimiento inconsciente de la castración y por lo tanto la falta.

Resulta importante por lo tanto, realizar algunas consideraciones respecto a la *filosofía de vida* que maneja el sujeto y que para esta investigación se ha decidido denominar *filosofía de consumo*. Esta *filosofía de consumo*, aparentemente establece una relación en la experiencia que distingue el deseo por el consumo de la planta y su transformación: retrata al cuerpo de Otto como aquél en el cual el tiempo se pierde como un flujo de sustancias naturales, en la metamorfosis que supone el regresar a un estado narcisista, de energía que goza en su completud. Esta *filosofía* refiere a la *tranquilidad* como un estado que se transforma en el efecto de una causa, un estado que ofrece una

respuesta práctica y tóxicamente exitosa a la cuestión de la angustia que produce la castración.

Esta respuesta surge a través de un acto que, en el caso de Otto, permite negociar la insatisfacción de los deseos, y que permite solventar el alivio de los sufrimientos. De aquí que su consumo es diario para garantizar una homeóstasis entre lo imaginario de la completud con el tóxico, o como Le Poulichet lo llama *formación narcisista* y el encuentro con el Otro simbólico en la cultura. Así pues, el consumo de la planta se presenta como la práctica en la cual la tranquilidad, e *ItaSión* es posible y en la que el goce sobre el cuerpo es positivo: una práctica en la que Otto es un experimentador de la química de la naturaleza, con el único propósito de encontrar un lugar de conexión con ella en tanto *madre*.

De manera que hay un tiempo durante el cual la planta proporciona una vida plácida empíricamente viable: basta “controlar” los plones del porro para “orquestrar” el retorno regular al paraíso artificial. Pero este “control” y esta “orquestración” implican un manejo que realiza una transición con otro tiempo, el tiempo experimentado como amenazador, puesto que introduce al sujeto a través de lapsos en la realidad simbólica que implica la cultura y de donde él quisiera escapar.

Desde la perspectiva de dicha transición, Otto es un individuo atrapado en su propia sensación de control, tiene una idea respecto al límite que impone el cuerpo frente a la experiencia de goce del tóxico, sin embargo necesita siempre volver a la exclusividad del consumo, para revivir una satisfacción que pareciera actual, pero que ha estado ahí, quemando por dentro, desde la institución del corte que el Otro ejerció sobre él a través de lo simbólico. La periodicidad del consumo es tan relativa, que los intervalos de no consumo son solo aparentes en el tiempo de Otto, y son fácilmente sustituidos por las equivalencias de las noches sin sueño, pasando insomnemente las horas con el propósito de evitar el asalto del dolor que supone la existencia. Es así como Otto va formando un pacto, un contrato con esta planta “sabia” que a partir de su consumo, supone otorgar un conocimiento sobre sí mismo, que efectivamente pareciera lograr, sin embargo este pensamiento respecto al tóxico, lo llevan a ser un invalido ante el Otro, dado que se emplea a la planta al nivel de una *prótesis* ahí donde la angustia se asoma y hace cojear al sujeto.

Puede parecer curioso, pero el sujeto es aparentemente consciente ante el hecho fisiológico de la tolerancia que el cuerpo real tiene a la sustancia ingerida. Pero esta consciencia del límite del cuerpo se ve compensada por la creación de un cuerpo artificialmente completo, totalmente imaginario donde la *prótesis* del tóxico, cumple su función de obturadora de la falta, donde el sujeto es capaz de sentir la saciedad del goce en sí mismo a través de la experiencia de consumo, como una experiencia autoerótica, que ocupa también un tiempo imaginario que pretende eternizar esta sensación, donde el cuerpo simbólico pareciera desaparecer en tanto la diferencia con el Otro que es excluido. En el viaje hacia sí mismo Otto sucumbe como energía, logrando tóxicamente un mítico retorno al Uno, a una conexión con la *madre* tierra.

En este sentido Otto desarrolla en el acto de consumo lo que significa una dosis específica: dicha dosis produce un efecto cada vez menos intenso, así las medidas se establecen en *plones*, aspirar la hierba hasta llenar el cuerpo, que pareciera volverse humo. De tal modo, la periodicidad del consumo es una cuestión del tiempo del tóxico, es una cuestión que responde asimismo a la incomodidad banal de la vida diaria y los diferentes cortes que se establecen en ella por el significante y Otro como garante de la existencia de un mundo simbólico. En esta incomodidad, -el estrés de Otto- se esconde una trampa significativa: la cotidianidad misma lleva al consumo de la planta y se ha convertido una actividad de uso ordinario, de manera que el goce de un comienzo se va transformando progresivamente en un simple alivio, ante el dolor de la existencia, del ser para la muerte. La transformación progresiva del deseo no es sino una transformación que pasa del goce al alivio: representa que la planta se ha convertido en conjunto con la ideología que la acompaña, en una forma “exitosa” de evadir lo insoportable de *Babilón* (lo Simbólico, el Otro, la castración), y refugiarse allí donde las palabras son innecesarias (*Sión*), puesto que en conexión imaginaria con la *madre* tierra, el lograr estar en *ItaSión*, sería estorbo el uso del significante, ahí solo existe una conversación muda del sujeto consigo mismo, es el silencio que pretende revivir un momento anterior a su constitución misma del sujeto. Por lo tanto, a nivel inconsciente Otto no sabe que está metido en su propia trampa cotidiana, porque cree que su adicción es superable por su propia determinación y voluntad.

El goce y el éxtasis del consumo de los frutos de la *madre* tierra que Otto experimenta se perfilan como una necesidad para que la vida se vuelva simplemente vivible, esto es, para que dicho sujeto pueda encontrarse en un punto de anestesia ante la pesadez de la existencia, como si la realidad hiciera una segunda voz, supeditada a la palabra echa humo, viciada de la planta. Puede pensarse así, que es de esta forma cuando goce se ha revertido contra el sujeto, el *Farmakon* ha mostrado su cara venenosa y solo sirve para compensar un vacío estructural que se configura como una trampa de la cotidianidad. Esta trampa vuelve insensibles todas las aficiones configuradas alrededor de Otto, y reafirma el poder de acción química e ideológica –si así se le puede llamar– de la planta. Esta trampa implica una metamorfosis del goce en la cual el consumo deja de ser opcional, y se vuelve indispensable, necesario y excluyente para obtener una cantidad módica de tranquilidad viciada. Es entonces cuando lo cotidiano se convierte en una meta, y el consumo como el sustrato del contrato firmado entre el sujeto y la hierba.

Puede pensarse entonces que existe una escasa comprensión de la adicción a la planta de marihuana, existe una ignorancia que remite a una serie de falsas creencias acerca del cómo se puede superar el consumo de este tóxico, tan “aceptable” socialmente, tóxico del cual se cree o se pretende como natural y carente de características adictivas, como las drogas llamadas duras. Sin embargo se hace evidente a través del análisis del discurso de Otto que no únicamente el consumo se instituye como una actividad social o temporal en una época del sujeto, sino que al llegar al estatuto de *filosofía de vida*, adquiere un peso aun mayor y la adicción así estaría justificada.

La falsedad de un sistema social que supone una comprensión se correlaciona con el sentido común: señala que el sujeto que consume marihuana al considerarse un tóxico “no tan nocivo”, necesita mayor autocontrol y fuerza de voluntad, como se mencionaba ya en el planteamiento del problema, y que corresponde a una visión medica jurídica y psicológica del consumo. Sin embargo, Otto en este caso no puede dejar de ser adicto al tóxico por voluntad propia, precisamente, lo que impediría su reparación sería confiar exclusivamente en su voluntad, he aquí el valor fundamental de la palabra, el poder hablar para el sujeto significa lograr establecer las coordenadas de su relación con el tóxico; así como hasta el momento ha sido posible establecer algunas consideraciones respecto a esto, partiendo del

análisis de discurso del sujeto, sin constituirse en un ejercicio de la clínica psicoanalítica, propiamente dicha.

El aporte que surge del análisis de discurso se establece en tanto es posible decir que no únicamente el acto de consumo de sujeto se establece en relación al goce y la alteración de la percepción del tiempo, si no la existencia de una concepción respecto al tóxico, al cual se le infieren características que lo dotan de un saber del cual el sujeto no duda, por lo tanto se dice a sí mismo como un rastafari que usa la hierba para tener un verdadero conocimiento de sí mismo. A riesgo podría pensarse que tal vez es este seguimiento parcial de la ideología rastafari es lo que “salva” al sujeto –hasta el momento- de adentrarse totalmente en el consumo, por ello se estableció que este si es tratado como un caso de toxicomanía, sería en términos de Le Poulichet (1987) una toxicomanía como suplemento, puesto que el sujeto aun no ha cortocircuitado totalmente el lazo social, el Farmakon aun falla, puesto que es recurrente en este caso el mencionar la aparición de una incomodidad y estrés cuando el consumo no es posible, lo que se traduce en la confrontación con la angustia que produce el encuentro con el Otro especularmente en tanto la diferencia que de igual forma concierne a la castración.

La pregunta que en este punto puede plantearse al respecto de la *filosofía de consumo*, es cómo es que atraviesa toda la experiencia en la relación de Otto con la planta. A lo cual se puede responder que Otto elige convenientemente elementos de la *filosofía rastafari* que le permiten dar sostenimiento consiente a el consumo del tóxico, encontramos así, la conexión con *Sión*, *ItaSión*, y *babelón* como una triada que habla precisamente de 3 conceptos fundamentales que se unen en la relación de Otto con el tóxico, el viaje de ida y vuelta que realiza desde un mundo simbólico (*Babilón*) a un mundo imaginario (*Sión*) donde se restituye narcisísticamente a manera de protección (*ItaSión*) teniendo como sustrato la base de este Seudo conocimiento de la cultura rastafari, transformándose así el consumo, en un Seudo ritual, que vela la protección de la imposibilidad que genera la castración.

Existe así entonces una mitificación de la compulsión de consumo. Para Otto quien habla de su experiencia de consumo, consumir hierba u hongos, es parte de una serie repetitiva y sustituible que remata en la búsqueda del encuentro mítico con la Cosa la

imposible utopía química signada por el hongo, y por más, para el sujeto innombrable e incomprensible.

Sin embargo no hay un mundo del tóxico ni existe un teorema del mismo, siempre que los actos del sujeto se estructuran como un lenguaje, y tomándose en cuenta que ese lenguaje puede variar según distintos performances discursivos, la responsabilidad de cada sujeto en el acto de consumo es incomparable. Este es un acercamiento a el discurso de un sujeto que algo puede decir de su experiencia de consumo, de su relación con el tóxico, y que tiene que ver con el anclaje parcial a una ideología de la cual sustrae elementos para dar consistencia simbólica al acto mismo del consumo, lo que de alguna manera lo ata al mundo del lenguaje, al mundo de la cultura, puesto que si bien existe un intento marcado por la exclusión del Otro, este se convierte en un opuesto necesario que también se conjuga dentro de la alternancia entre el salto de *Babilón* a *Sión* por medio del consumo de la planta.

La articulación de las instancias del goce y el tiempo en el discurso de Otto respecto a la experiencia de consumo, posibilitan establecer una relación consistente entre ellas ya que se encuentran como hasta ahora se ha visto atravesadas por el conocimiento que supone la hierba. En primera instancia en cuanto al goce en la experiencia de consumo, se puede decir que existe la planta al ser quemada y aspirada abre la posibilidad de acceso a un goce en tanto el sujeto intenta transgredir las prohibiciones impuestas al su goce mismo, intenta ir más allá del principio de placer, pero esto deviene no en más placer sino en más dolor, por ello el consumo de ciertas sustancias o frutos de la madre tierra que llevan a un goce mortífero, son tratadas por Otto con lo que él llama “respeto”. El goce en la experiencia de consumo, como es posible analizar en los dichos de Otto, se instaura en transgredir imaginariamente la prohibición simbólica de algo imposible en el complejo de Edipo, a saber la prohibición del incesto y funciona para mantener la ilusión de que el goce sería alcanzado si no estuviese prohibido. La recusación de la posición del Otro en tanto ley simbólica, aparece en la conexión energética con la *madre* tierra, conexión por tanto incestuosa que provee la ilusión de la restitución a un mundo arcaico, paraíso artificial en donde se fue Uno con el otro materno.

El goce solo puede ser abordado a partir de su pérdida, la ley simbólica que prohíbe el goce como tal. Por lo tanto el éxito de la acción del tóxico para Otto radica en concederle al

menos imaginariamente el acceso a un goce prohibido, vedado para él, pero que es posible recrear por medio del cordón umbilical en el que se convierte la planta al ser quemada en un cuerpo que se totaliza imaginariamente saciándose de goce.

El sujeto debe renunciar al goce directo, (el Das Ding, la cosa, lo imposible, lo real), con la promesa de recuperarlo como otro goce, el goce propio de los sujetos de la ley significante (gocce fálico) que es la aceptación de la castración. Solo es posible el goce fálico a partir del momento donde el sujeto se hace súbdito del registro de la ley, el goce sexual solo se vehiculiza como permitido por la vía de lo simbólico.

Paradójicamente el acceso se da por vía toxica, por lo tanto se constituye en una forma de adicción a la cual Otto no está dispuesto a negarse, dado que las posibilidades de ir y venir a un mundo propio donde esto es posible se abren gracias a la llave que presta la planta. La verdad que tal vez se encuentra velada tras *ItaSión*, sería esta, el acceso al goce desmedido, que encuentra un límite en el cuerpo en tanto real.

La ley viene a separar al sujeto del goce de la madre y le ordena desear, encontrando su posibilidad de realización a través el sesgo del amor sentimiento encargado de suplir y de re-aportar el goce que debió renunciar. Sin embargo el juego que ofrece el tóxico, acorta los caminos para llegar al goce, puesto que no implica un gasto psíquico ni emocional para el sujeto, el desear se ve narcotizado, puesto que se pone a disposición de la planta, en tanto se desea el consumo, mas no al Otro para alcanzar el goce.

En la experiencia de consumo Otto encuentra una particular manera de sustraerse al intercambio simbólico con el Otro y su deseo. Se opera un corto circuito parcial y voluntario con la operación de la alienación significante, puesto que es remplazado por la posibilidad de restituirse imaginara y narcisísticamente a un punto anterior a la operación misma del significante, la conexión energética con la *madre* tierra se materializa en el consumo de la hierba. La separación como operación opuesta a la alienación significante es la llave para entender a la lógica de consumo de Otto, o más bien su *filosofía de consumo*. No se puede hablar de una separación total del orden significante, se puede decir que existe para el sujeto la posibilidad de ubicar paréntesis ahí donde el significante aparece angustiante, esto en contraste con el acto que el suicida realiza, como acto brutal y estrepitoso en su separación del Otro, de sus demandas y condicionamientos deseantes, con

su acto lo impugna, lo tacha como Otro de la ley de manera definitiva. La reaparición de la angustia, marca a Otto como un ser preso aun a la alienación con el significante, pero sin duda alguna existe un empuje hacia la exclusión por vía toxica del mismo.

Otto lo realiza de una manera más solapada –coloquialmente hablando-, parcializada, aquí no hay muerto sino darse por muerto en lapsos de tiempo, el cuerpo no es mostrado como orgulloso desdén sino que lo degrada a su máxima expresión. Él encuentra de esta manera una forma de conectarse con el goce directo e impugnar la exigencia del Otro y de la cultura de renunciar al goce.

El sujeto en tanto la planta con su característica ideológica advienen a una relación exitosa, puesto que le permite al sujeto entrar a *Sión*, entrada que le provee del goce que no es posible en tanto se mantenga en *Babilón*. Son estos dos polos a los cuales el sujeto se dirige una y otra vez como una pelota de ping pon, y en el centro de la mesa se ubica lo finito del consumo de la planta, el corte que se instaura nuevamente y que lo restituye dolorosamente a un mundo que vive como opresor, en tanto limita su libertad de acceso al goce, un sistema vigilante y castigador. De aquí que la satisfacción demandada y encontrada en tanto se permanezca en *Sión*, gracias al consumo de la planta, no admite ninguna otra posibilidad y aquí se encuentra una clara distinción entre el objeto de la toxicomanía y el objeto de la pulsión. La planta, o el tóxico no es un objeto sexual sustitutivo, contiene valor fálico, se plantea como un sustituto de la sexualidad misma. Este relevo de la sexualidad lo vincula con el autoerotismo de la prohibición original simbólica, con la administración de una sustancia natural, goza sin necesidad de pasar por la senda del Otro.

De alguna manera se puede explicar a la luz de los dichos del sujeto la frase de Lacan (Año) – que por cierto se ha usado recurrentemente- y que señala: “*La única definición de la droga es esta: ella rompe el matrimonio del cuerpo con la cosita de hacer pi-pi*”. Es decir la angustia para el sujeto, como en el caso Juanito, procede de descubrir que se está casado con el *pito* y de lo que se trata es de disolver ese matrimonio, contrayendo otro, con el cuerpo del Otro. Entonces al divorcio del sujeto con el orden fálico, el tóxico se formula como la pareja que sirve para conectarlo con el goce en forma directa y negar la admisión de la falta. Frente al Otro de la ley, que demanda que desee, haciéndose responsable de su

posición de sujeto en el mundo, que responda de su deuda simbólica, deuda fundante y eterna, que contrajo y que no quiere pagar, Otto lo niega, prefiere destruirse lentamente a pagar, pagara dinero y carne, soledad y vergüenza pero no accederá a alinearse en el orden del goce fálico. Sin embargo si está dispuesto a pagar el precio por consumir la planta como maestra y es válido recalcar este punto y recordar las palabras de Otto: “(...)una vez un mansito que conocía, decía que, por ejemplo las circunstancias, las cosas adversas que queda la hierba como el problema del cáncer de los pulmones o cosas así, es el tributo que uno le paga a la hierba por la sabiduría que le da la naturaleza, si me entiendes o sea no es gratis que vos adquieras el pensamiento y conocimiento y ya, algo tienes que pagar. (...)”

Por supuesto hay que recordar que solo se goza en el cuerpo. La condición que se necesita para gozar es precisamente la existencia de un cuerpo vivo. Sin la existencia de vida, el goce no tendría cabida. Este cuerpo en cuanto al consumo, es tratado de manera particular en la relación que Otto tiene con el tóxico, puesto que este ultimo en tanto la operación del farmakon, dona un cuerpo artificial imaginario sobre el cual se goza.

En 1893, Freud señala que no se puede tomar al cuerpo solo como un orden natural, sino que también se encuentra atravesado por incidencias de la cultura y más específicamente por el lenguaje. Antes del nacimiento del sujeto, el Otro monta una escena donde el infante va a advenir. Nos ubicamos ante una escena simbólica, en donde existe algo que abre un lugar de circulación para alguien que habrá de advenir. El infante nace en una red de significantes que lo acomodaran en la cultura. El significante que recibe al infante es el significante del deseo del Otro, y quien pone en juego los significantes que promueven el deseo (Moreno, 2006). En este punto Fleisher (2000) explica que el lugar del Otro es ocupado en un primer momento por la madre, lugar de despliegue de la palabra. Es desde el lugar del Otro que el sujeto desea. De esta manera se logra un cuerpo sexuado; capaz de desear y ser deseado. Para obtener un cuerpo sexuado con su funcionalidad dependerá de la incidencia del significante sobre el cuerpo sede del goce.

El tóxico, en Otto viene a ocupar el lugar del objeto que permitiría una vía de acceso privilegiada e inmediata hacia el goce así como un modo de impugnar al Otro. El estatuto de la planta consumida, llega a ser ese objeto de una necesidad y exclusividad imperiosa.

La satisfacción del goce tóxico no acepta ni postergación ni sustitución del objeto. Así la planta carece de valor fálico, y por el contrario es el sustituto de la misma sexualidad, es posible decir entonces que en el sujeto el consumo de la hierba se encuentra relacionado con el autoerotismo. El sujeto se conecta a una instancia que lo conecta directamente al goce, además que no pasa por el forzamiento del cuerpo del Otro, lo cual puede pensarse como un sustituto de la sexualidad.

La droga llega a enmascarar o sustituir el deseo de carácter inconsciente. Al suceder esto el deseo queda a un más desconocido que nunca detrás del sujeto de la droga. Existe el goce o existe la nada. La necesidad es absoluta.

“Existe otro tipo de goce que no pasa por el cuerpo del otro sino por el propio cuerpo que se inscribe bajo la rúbrica del autoerotismo. Digamos que es un goce único, que rechaza al Otro, que rehúsa que el goce del cuerpo propio sea metaforizado por el goce del cuerpo del Otro”. (Millar O, citado en Sinatra E, 1994)

El rechazo del Otro se encuentra en la operación del toxicómano; es decir, la ruptura con el Otro. La operación del Otto en su acto de consumo no se sitúa frente a la encrucijada de lo sexual, sino con un goce. Elección en contra de la castración, contra la división estructural del sujeto. El “saber” que otorga la planta, en el juego tóxico de fumar la hierba es un “saber” que se podría ubicar como supuesto, pero también es un “saber” que tiene que ver con el “hacer” para poder alcanzar el goce.

Otto encuentra un cortocircuito que interrumpe en el consumo, en lapsos de tiempo, la relación con el Otro, con el fantasma y el goce fálico. El goce tóxico se extrae del cuerpo artificialmente creado en un mundo imaginario, es la invención del goce en el propio cuerpo por otra vía que no es la del fantasma. *“El cuerpo en esta sin-adicción es asiento de un goce sin sujeto, fuera del discurso, rechazante del vínculo social”* (Braunstein, 2006).

Así es posible plantear que el sujeto goza, apartándose del atolladero del desear, se impugna al falo y pretensiones unificadoras surgen en un afán de restituir aquello que se ha perdido para siempre; salirse del juego del sujeto, esto es llegar a vivir en una perfecta relación con la planta en conexión con la *madre* tierra, la ilusión de una independencia del Otro. El acto de consumo de Otto es un rechazo del edicto pronunciado por el Otro, y lo realiza a través de apartarse mediante lo instrumental, por lo cual existe la pretensión de

desviación de la palabra del Otro, se es sujeto, pero de la adicción. Finalmente, hemos de volver a un punto de partida (sin el afán de concluir) para referir que solo a un cuerpo palpitante le es permitido gozar.

El goce por lo tanto, tomado como ideal, encuentra sus límites en el propio cuerpo en el cual se goza. Pero este cuerpo, componente fundamental de la relación de Otto con el mundo, es lugar a partir del cual debe conjugarse con otro componente no menos importante y organizador del sujeto: el tiempo. No es posible concebir una relación con el mundo en un cuerpo que no esté sujeto a temporalidad.

Aparece aquí la imposibilidad que se plantea para el sujeto de la finitud que marca la vivencia de un goce, así se dé por medio del consumo de la planta como proveedora del mismo. La instancia de la finitud se da como un corte que simboliza metafóricamente, la falta, la castración. El retorno del mundo de la conexión energética con su paraíso artificial, se da porque el tóxico falla en tanto su efecto no es infinito. *“El ansia de infinito es el motor fundamental de toda mística, y surge frente al problema de la muerte. El hombre arrastra consigo la congoja de no ser infinito, ya que la finitud es el pago que exige el ser individuo, es decir limitado (...) La aceptación del nacimiento y de la muerte significa perder toda conexión con el infinito. Pero el no aceptarla engendra la desesperación, la que en su extremo límite, acarrea también la muerte del infinito, como lo expresó el mismo.”* (Artaud A, 1981)

Tomando esta cita, es posible de alguna forma, observar una cara más de la relación que Otto establece con la planta, el dilema frente a la finitud de la existencia. Y en su no aceptación, la instalación de la infinitud a través de fumarse un porro, cuando esta funciona, y la desesperación que hace desaparecer este sentimiento que se caracteriza por no sentir nada, cuando fracasa el velamiento que la consumición intenta imponer frente a la finitud, en una negación de la muerte. Así Otto plantea que la existencia de horas, minutos y segundos son la creación del Hombre, figura que es vista dentro del sistema *Babilón*, y que sin lugar a dudas metaforiza la imagen de un tiempo simbólico, tiempo de la ley garantizada por un Gran Otro. Lo cual posiciona al sujeto frente al rechazo de la angustia de castración, que le viene del Otro. Luca Prodan (Citado en Odena, 2009) menciona

“...Siempre digo que es el útero, como la mamá eterna...no te bañas...no lloras...haces menos pis...con la heroína no te importa nadie.”

Por lo tanto es importante considerar la percepción del tiempo como uno de los componentes organizadores del sujeto de la cultura, cuya adecuación a la relación con el mundo engloba las relaciones de sincronía (aquello que ocurre en un tiempo “t”) y de diacronía (la sucesión del tiempo). Es la inscripción en esta temporalidad, incluso siendo susceptible de una cierta elasticidad en el consumo, ilusión de perpetuar un goce sobre el cuerpo, a imagen de una protección narcisista que lo aleja de la angustiante presencia del Otro. Ahora bien, la planta como tóxico influye sobre esta percepción, de tal forma que el sujeto concibe la posibilidad de permanecer en el estado mismo de el viaje en a su interior, la forma de anesthesiarse en un tiempo aparte, el tiempo de *ItaSión*, donde las ataduras de el tiempo como creación simbólica, se rompen imaginariamente lo “ralentizan”, para conseguir así la formula alquímica del control del tiempo, a partir del consumo de los frutos de la madre tierra, en donde a nivel energético “todo es posible”. Este “tiempo energético” dura mientras se mantiene el efecto de la planta, nunca un tiempo menor. Para Otto entonces, al decir que no es un sujeto que permite que el tiempo lo controle, centra su vida en experiencia de consumo, aquí la desestructuración temporal puede prolongarse más que los efectos de la misma planta, para constituir una vivencia cotidiana hecha de simultaneidad, de idas y venidas desordenadas, de temporalidades que se entrecrocán.

El tiempo de los cronómetros y de la cultura, aquel que permite acudir puntual a una cita, deja de ser una referencia a la que aferrarse para evaluar otras temporalidades, a saber tiempos en los que se da paso indiscriminado al goce carente de palabras, así la posibilidad de protegerse del dolor de la existencia misma y de la angustia que supone el encuentro con el semejante. Son muchos los fragmentos del discurso del sujeto que aseguran que el sentimiento retrospectivo de todo su período de toxicomanía se resume en la palabra “nada”, como si el tiempo se hubiera detenido, evaporado, perdido, un tiempo “de sufrimiento”, puesto en pausa. Perturbando la espacialidad del cuerpo y su inscripción temporal, el tóxico o la planta estarán algunas veces en el origen de la concepción ficticia de la salida de las angustiantes cadenas del tiempo, lo que garantiza su permanencia en un estado de tranquilidad, abandonado a su propia mismidad, saciado en el propio cuerpo que

proporciona un goce autoerótico, envuelto por una capa de “sabiduría” en la *filosofía de consumo* de la cual a conveniencia, da respuesta de el acto en el sujeto.

El tiempo se juega como una coordenada que si duda alguna instituye el paso insoslayable de la existencia misma, por lo tanto su curso irrefutable y real, se reconoce puesto que sus marcas en el cuerpo se irán dando en su implacable paso. El tiempo en el cual habita el sujeto, recuerda por un lado su paso firme e irrefutable (real), las coordenadas de un tiempo marcado por la norma (simbólico) y aquel que fluctúa en relación con el deseo (imaginario). La posibilidad que ofrece la planta en este sentido, es jugar imaginariamente con el tiempo, en el consumo, el deseo de satisfacción de un goce vivido a través de aspirar el humo de la planta, suscita la vivencia de un tiempo que se pretende interminable, infinito en su paso, puesto que la búsqueda de Otto, se perfila en tanto busca permanecer en el estado de protección narcisista en la conexión espiritual con la madre tierra y que garantiza la permanencia en el goce del cuerpo sobre sí mismo.

De tal forma que al intentar permanecer en conexión energética constante, por medio de la planta, se constituye en una negación del tiempo simbólico que instituye cortes, y que dice a Otto que no es posible consumir en ciertos momentos y para siempre. Por ello, se suscita una angustia, en el sujeto, la existencia de este tiempo le recuerda, por un lado que aun está a merced de las cadenas significantes, y por otro lado que existe la posibilidad

Esta encrucijada diversa, retomamos la fantasía como Freud la plantea como mecanismo de todas las adicciones. La fantasía que en este caso, se enmarca y se suelda al autoerotismo masturbatorio primario es la de la realización de la prohibición que instaura el complejo de Edipo: la realización placentera de la posesión del objeto incestuoso. Esta fantasía fuera del tiempo del Otro encumbra la omnipotencia de un narcisismo que se basta a sí mismo.

Así el acceso a las puertas de salida, de la angustia provocada por el orden del significante, pueden ser abiertas a voluntad a partir del consumo de la “sabia planta” que se da conjuntamente como respuesta a la imposibilidad de tramitar la castración, en una amasijo de ideología entendida como conveniente y que justifica totalmente el acto de consumo del sujeto.

La paradoja en la cual cae el sujeto, el cual supone en su acto una forma de rechazo al sistema *Babilón*, precisamente cumple peligrosamente uno de sus objetivos, sacarlo de la relación con el Otro, perteneciente al orden cultural. Sin embargo cae, en el mismo juego propuesto por la sociedad actual, la planta como tóxico también es expendida por la mano del Hombre, como lo diría Otto, así se configura la contradicción más grande en contra de su *filosofía de consumo*, puesto que a pesar que rechaza un régimen de control y opresión, ha caído en las redes del consumo de los objetos del mercado, su amada planta sabia es un objeto mas, las posibilidades de ser tomada como un estilo de vida, parecieran ser entonces una forma de justificar el consumo y al mismo tiempo justificar al mismo sistema, puesto que si bien la planta le permite salir de él, es el sistema mismo el que le ofrece la llave para abrir las puertas de su propio mundo y lograr su tan anhelada conexión. Otto encuentra en el Otro la angustia que en produce en él la castración, pero al mismo tiempo es el mismo Otro donde se encuentra y se consigue como una mercancía, los frutos de la madre tierra. Así, bajo la ficción de una ideología contraria, el sujeto sucumbe ante los objetos del mercado, y ha obturado la falta a partir del tóxico que si bien, proviene de la madre tierra, es repartido por la mano del Hombre, y ha atado a Otto, inevitablemente a la lógica de consumo de objetos.

La lógica del capital, cumple totalmente con sus objetivos, hacer del sujeto un consumidor de objetos, y se transmuta para venderlos de las formas más inusitadas, así sea una en la cual se presente como opuesto a sí mismo. Difícil lugar el que queda al descubierto tras el análisis de discurso del sujeto, quien a través de esta investigación con psicoanálisis, ha permitido dar una pequeña mirada a su experiencia de consumo, y ha permitido encontrar que las lógicas ideológicas, prestan elementos a las maquinarias mercantiles, y que el sujeto elige convenientemente, para dar fundamento a un acto que da paso indiscriminado a la experiencia “inefable” del goce, bajo la ficción de poder eternizarlo en el consumo de una planta que le promete suplir la falta y eliminar para siempre la angustia de la castración, a lo cual el sujeto responde con un si contundente y alienante, así sea a costa del peligro de su desaparición subjetiva.

CONCLUSIONES

Tras el análisis del discurso de Otto, quien abrió un espacio para contestar algunas preguntas y hablar abiertamente respecto a la experiencia con el tóxico se han logrado establecer algunas conclusiones que buscan de alguna manera aportar desde una mirada psicoanalítica al campo de las llamadas toxicomanías. Sin duda alguna la relación que un sujeto establece con el tóxico es totalmente individual, no se podría decir que existe una explicación para esta relación de forma general, sin embargo si se pueden establecer coordenadas que permitan llegar a puntos de encuentro en tanto la investigación con psicoanálisis respecto al tema en cuestión. En este sentido resulta pertinente mencionar un texto que sin lugar a dudas marcó el sentido de la presente investigación, puesto que su vigencia es incuestionable. En *El malestar en la cultura*, Freud (1930) plantea que lo que más afanosamente buscan los seres humanos, como fin de su existencia, es conseguir la felicidad y mantenerla: por un aparte, evitar el dolor y el displacer, y por otra, alcanzar las más intensas sensaciones de placer. Pero al mismo tiempo, afirma Freud con contundencia, que el propósito de que el hombre sea feliz no está contemplado en el plan de la Creación. Su propio cuerpo destinado al deterioro y a la muerte, su fragilidad frente a las fuerzas naturales y finalmente su trato con los otros, plagado de conflictos, son factores que hacen fracasar esa búsqueda constante del placer y felicidad. Ante este fracaso, el hombre ha seguido dos alternativas: una, el control de esos factores que lo amenazan, y otra, más interesante, dice Freud, es la de intoxicación.

Esta última elección, si bien resulta “exitosa”, como bien menciona Le Poulichet (1987), el tóxico, tomado como el *Farmakon*, se presentifica como un arma de doble filo, aquello que aleja al sujeto del dolor, pero que amenaza su misma existencia como sujeto.

Esta es la relación dramática que Otto a establecido con el Tóxico, un elemento que a través de un andamiaje ideológico le ha permitido al sujeto darle convenientemente total consistencia y justificación a su *filosofía de consumo*, o como él la llama *filosofía de vida*. Filosofía de la cual Otto sustrae algunos elementos importantes que marcan todos sus enunciados respecto a su relación con el tóxico, (Babilón, Sión, ItaSión) y que se instituyen como metáforas que hablan de un mundo simbólico (Babilón) que es rechazado por el sujeto y que de acuerdo a su filosofía, es un sistema opresor, amenazante y vigilante de las

acciones del mismo, en donde la mano del hombre busca de alguna manera un control total o parcial sobre la vida del sujeto. El mundo imaginario, totalmente retratado en Sión, el lugar mítico de una restitución del paraíso vivido en el útero materno, lugar de acceso a un goce, sin explicación desde la palabra, y al cual se accede vía consumo de la planta (tóxico). Este lugar es precisamente el que otorga un sentimiento de placer y felicidad, de la cual Freud hablaba, y que pretende ser mantenido por el sujeto por medio del consumo de marihuana. De igual forma se podría decir que estos dos mundos, Babilón y Sión, son como se planteo, opuestos necesarios en la lógica de consumo del sujeto, puesto que se puede evidenciar, que aquello que angustia a Otto en Babilón, encuentra su cura en Sión por el consumo del tóxico. Así la conexión energética entre Otto y la *madre* tierra, se constituye en la salida ante lo angustiante de la cultura, del orden simbólico, y la marcada necesidad de apartar al Otro de la Ley, para conservarse en un mundo donde la angustia que supone la castración, no opera. Finalmente ItaSión, como una metáfora perfecta de la protección narcisista que se da a través del consumo, ante lo doloroso de la existencia y que para el sujeto de acuerdo a su filosofía de consumo, comprende únicamente el conocimiento de si mismo que se da a través de la planta, esta vez tomada como maestra, ya que enseña a través de su quema y posterior aspiración algo que el sujeto desconoce y que solo es posible de aprender mediante los efectos del tóxico.

En este punto se concluye que si bien estos elementos mencionados anteriormente, son extraídos de la ideología rastafariana, juegan constantemente en la lógica de consumo del tóxico, que se ha convertido para el sujeto en una “solución” parcial ante la angustia que produce la castración. Una necesidad aparece entonces, puesto que la experiencia del consumo es finita, y por lo tanto se instituye una búsqueda de satisfacción de un deseo por la completud que encuentra respuesta en los frutos de la *madre* tierra, que proveen la conexión energética que supone el desconectarse de las coordenadas del significante y por tanto del encuentro con el Otro. Aquello que es vivido como amenazante en Babilón, lo que resulta en un impase para el sujeto, es el encontrarse de forma inmediata con el corte que marca el cumplir con obligaciones de carácter académico, el sentirse atado a la norma cultural, el estrés y la intranquilidad del encuentro con el Otro. El contrato firmado con la planta, promete a través del conocimiento –del cual el sujeto no duda-, que supone su

consumo, una forma de anestesiar el dolor de la existencia, una respuesta ante la falta estructural de Otto como sujeto. El tóxico entonces viene a ser la fórmula perfecta que velada tras la conexión espiritual con la madre tierra, que promueve la entrada a un paraíso saciado de goce en el sujeto mismo, a manera de una protección narcisista y autoerótica que no tiene necesidad de pasar por el Otro, por lo tanto las palabras en este mundo imaginario son por más innecesarias. Así Otto se ve preso en la sabiduría que le otorga la planta, una sabiduría que lo lleva a experimentar el goce de la completud imaginaria, donde la temporalidad es maleable a voluntad, mientras el efecto del humo en el cuerpo dure, y ante la cual está dispuesto a pagar el precio más alto, el de su propia existencia.

De esta manera, también es necesario señalar que si bien la forma en la cual Otto adopta estos conceptos de la ideología rastafariana se da, como una manera de rechazo al sistema Babilón (lo simbólico), el consumo de Otto paradójicamente se enmarca dentro de las lógicas de consumo de la sociedad actual, ya que la planta como fruto de la *madre* tierra es para el sujeto fuente de sabiduría y conexión energética, también significa para el discurso capitalista otro objeto que se encuentra inmerso dentro del mercado de estupefacientes. De esta manera se resalta una contradicción en el discurso del sujeto, ya que a pesar de que se define a sí mismo, desde su filosofía de consumo, en contra del control establecido por el sistema, cae en el juego de conseguir la planta maestra en el intercambio mercantil, Otto no cosecha la planta que fuma, la compra. Es exitoso entonces el sistema en controlar la forma en que el sujeto adquiere la sabiduría, a cambio de la moneda, pone a su disposición un Seudo conocimiento de sí mismo, al alcance de su bolsillo. El precio monetario es sin duda incomparable, con el precio subjetivo que Otto paga por su “planta maestra”, la posibilidad de adentrarse en su paraíso artificial Sión, se da por el consumo de la planta pero esta es un objeto de mercado que ofrece el sistema Babilón. Es así que esta planta maestra, como es vista en la filosofía de vida de Otto a través del tiempo y merced al progreso civilizatorio, se convirtió en una moneda corriente que dejó de ser tabú, para convertirse en una forma de relación con el deseo que más que desarrollar u optimizar la relación con éste, le aleja más y más de éste, pudiendo llegar a sustituir la relación con el mundo cultural, por una representación fantasmática que peligrosamente puede llegar a suplir completamente a la realidad.

La reversibilidad del *farmakon* se enmarca en las anteriores consideraciones, pero de igual forma, pareciera que la elección de Otto respecto al fundamento ideológico, de su consumo le permite aun ser un sujeto atado a lo simbólico, es de acuerdo a algunos conceptos de una ideología que marca una cultura (rastafari), que se adentra en el consumo, pero lo notable es que la *operación del farmakon* aun falla, esto es posible verificar en el discurso de Otto, puesto que en muchos de sus dichos hace presencia una angustia que surge en el momento en el que se imposibilita el consumo, lo que es asumido por el sujeto de manera consciente como intranquilidad o estrés, y aunque la angustia permanezca y aun se encuentre en un medio que se rige por normas culturales, la espera por el porro garantiza que en algún momento esa angustia de estar en contacto con el Otro desaparecerá por medio del consumo, y nuevamente estará tranquilo.

Sin embargo, aunque la *operación del farmakon* se presenta con fallas, esto no quiere decir que esta no actué dentro del sujeto. El consumo del tóxico es la entrada hacia un goce indescriptible en palabras por el sujeto, la conexión energética es la forma perfecta de la mítica re-unión con la *madre* tierra, el regresar a un estado anterior a la formación misma del sujeto, cuando el significante aun no ha marcado el cuerpo del sujeto, no ha establecido un corte. La *operación del farmakon* cumple en tanto presta un órgano artificial, que parcialmente cumple la función de una prótesis, en donde el mandato superyoico, el ideal por alcanzar inmediata y forzosamente el goce se unen, protegiendo así narcisísticamente al sujeto de lo angustiante de la castración. Este es el parcial triunfo del tóxico en cuanto a un afán para alcanzar el Paraíso Perdido, que imaginariamente, se restituye.

Se instituye una experiencia en relación al tóxico donde el sujeto se precipita a un extremo goce, de carácter narcisista, en donde a través del consumo de la planta, los límites de la piel no cuentan, se hacen humo, y en la conexión energética se logra un goce no fálico, que implica un ansia de independencia del Otro, a fin de conseguir un goce sin límites: *ItaSión* entonces para el sujeto se convierte en el estado imaginario, que envuelto en humo lo lleva nuevamente a los brazos narcotizantes de la *madre* tierra, llegando al punto de que ni siquiera el goce se inscribe en lo simbólico ni lo imaginario, se vive en lo real, cuando los frutos de la tierra (hongos), en tanto *madre* así se lo permiten.

Por último pero sin carecer de importancia, el tiempo se articula en el circuito de consumo de Otto, como una coordenada que implica un indudable sentimiento de angustia, porque ante todo, el constante tic tac del reloj le recuerda que se encuentra sujeto de un ente cultural que ha puesto medidas y cortes, a dimensionado simbólicamente el tiempo.

Si la cuestión del tiempo fue fundamental para el planteamiento de esta investigación, adquiere un valor añadido por el hecho de ser el tiempo en relación con el consumo del tóxico en Otto, un rasgo totalmente subjetivo y permeado por las características y conceptos ideológicos sustraídos, es una dimensión sobre la cual el sujeto la diferencia, un corte en la historia misma de su existencia. Y es fundamental además porque la concepción del tiempo para Otto, determina en algún modo lo que puede ocurrir, y por tanto lo que ocurre, entre una entrada y una salida, entre un inicio y un fin, pues de este tiempo se trata, un tiempo entre *Babilón* y *Sión*. Respecto a este tiempo dentro del consumo, éste deja de estar sujeto al cronómetro para quedar bajo la necesidad imperiosa de eternizar el goce. Este tiempo es determinado por una lógica subjetiva relativa a un tiempo imaginario, en relación con el consumo de la planta, pero también por una lógica objetiva más relativa a lo real en lo temporal, puesto que el sujeto intenta de cualquier forma salir del ordenamiento simbólico, que en este caso se marca por los cortes de tiempo en la cultura.

De esta forma la temporalidad del sujeto se encuentra en el rasgo ideal del tiempo en la inmediatez, el cual produce una significación subjetiva de la necesidad imperiosa e impaciente ante el consumo. Aparentemente el tiempo del deseo por el Otro, queda ahogado por el goce del acto de consumo de la planta, de la llegada de la tan anhelada conexión energética, lo cual no deja de ser paradójico con el hecho de que esta búsqueda de sí mismo, recae sobre un simiente ideológico que se torna en el sujeto y su conveniente elección de conceptos que sustentan su consumo en un “Seudo conocimiento” muy persistente, que a manera de ficción a “encontrado” aquello que no se compra y que quizá nunca se encuentre.

Esta investigación opto por hacer suyo como un campo de operaciones que no es otro que el campo de la experiencia del goce y el tiempo en el consumo de una sustancia toxica, y el discurso en el que se sostienen estos hallazgos permiten dar cuenta de un sujeto

que se ha convencido a sí mismo, de la existencia de un paraíso que se creía perdido, formulándose en el consumo como el poseedor de una verdad propia extraída del humo de la planta. Pero no deja de ser un campo sobre el cual queda mucho por decir e investigar, puesto que la subjetividad encierra en sí misma un enigma que se eleva al infinito, en tanto exista el ser hablante. Para terminar, el tiempo y el goce aquí abordados solo se enmarcan en una de miles de posibilidades de la relación que establece cada sujeto llamado toxicómano con el tóxico y se espera que se dé un doble fin: avanzar, en el recorrido teórico por distintas sendas que den cuenta desde el psicoanálisis de esta patología del acto, pero sobre todo, causar deseos de seguir con ello, y por tanto, encontrar caminos comunes de encuentro donde lo importante sea indudablemente el sujeto en tanto efecto de la palabra.

BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, Jean. “La intensificación del placer es el plus de gozar de Lacan” Ficha. Traducción de Eduardo Albornoz y Michel Sauval 2000
- Benedetto, María Inés y Barros, Raúl Vera 2003 “El kakon y la angustia en la clínica del toxicómano” Sin Dato (*Texto Virtual*)
- Baudelaire, Charles 1857 “Las Flores del Mal” disponible en <http://www.mallorcaweb.net/mostel/flores.htm>
- Baudelaire, Charles 1860 “Los paraísos artificiales” Traducción y notas de Enrique López Castellón, M.E. Editores Madrid 1994
- Blake, William 1789 “Cantares de inocencia” disponible en <http://amediavoz.com/blake.htm>
- Bobadilla, Julio 2008 “El Goce del Adicto” en <http://www.psykeba.com.ar/articulos2/JO-goce-adicto-psicoanalisis-toxicomanias.htm>
- Borges, Jorge Luis: Nueva refutación del tiempo, Obras Completas, Editorial Brujuna, S.A. 1974
- Boyé, Claudio R. 2004 “La Cosa Das-Ding” en, http://www.psykeba.com.ar/articulos2/CB_Das_Ding_La_Cosa.htm#_ftnA2
- Braunstein, N. El Goce: Un Concepto Lacaniano. 1ª ed. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina 2006.
- Briones, Guillermo. Tendencias recientes de la investigación en pedagogía. Simposio internacional de investigadores en Educación. Santa Marta, noviembre, 1999, en: http://www.quadernsdigitals.net/datos_web/biblioteca/l_1397/enLinea/1.htm
- Cornejo, Rodrigo 2006: Tiempo y metáfora en psicoanálisis: la construcción de temporalidades psíquicas al amparo de la palabra metafórica y el (sin) sentido de la verdad en la clínica lacaniana en: www.eumed.net/libros/2006c/231/tiempo_y_metafora/
- Díaz, Carmen Lucia 2007 “La embriaguez de Goce” Revista de Psicoanálisis No. 7 Desde el Jardín de Freud, Centro editorial Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional 2007
- Diccionario Grijalbo 1995 Edición actualizada 1996, (Grijalbo Mondadori, S.A.) Aragón, 385. Barcelona Impreso en Colombia por Cargraphics S.A.

- Diccionario Rasta 2002 disponible en http://www.rastascoty.com.ar/diccionario_rasta.html
- Evans, Dylan. Diccionario introductorio de psicoanálisis Lacaniano 1997, Editorial Paidós SAICF Defensa 599, Buenos Aires
- Ehrenberg, A. 1991 Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fernández, Graciela 1999 Freud: Tiempo y conciencia <http://www.chasque.net /FrontPage /relación/0307/freud.htm>
- Fernández, Graciela 2001 <http://www.eumed.net/libros/2007c/325/EL%20ESPACIO%20Y%20EL%20TIEMPO%20EN%20KANT.htm>
- Fleischer, Deborah (2000) “Heroína”, en Revista El Caldero Octubre, Buenos Aires, Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana. (EOL)
- Freud, Ana 1965 *Normalidad y patología en la niñez*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, Sigmund, 1893 “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” En Obras Completas Sigmund Freud: Otros escritos de Freud E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund 1894. Manuscrito E. ¿Cómo se genera la angustia? En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund 1895 “Proyecto de una psicología para Neurólogos” En Obras Completas Sigmund Freud E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund 1898 “Etiología sexual de las Neurosis” En Obras Completas Sigmund Freud E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund 1905 “Fragmento de análisis de un caso de Histeria (Caso Dora)” En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund 1905 “Tres ensayos de una teoría sexual” En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund 1910 “Cinco conferencias sobre psicoanálisis” En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund 1911 “Puntualizaciones Psicoanalíticas sobre un caso de Paranoia (Caso Schreber)” En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)

- Freud, Sigmund 1913 “Tótem y Tabú” En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund 1914 “Introducción al Narcisismo” En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund 1915 “La Represión” En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund, 1917 “Duelo y Melancolía”, En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund 1920, “Más allá del principio del placer”, En Obras completas T.II traducción López Ballesteros., Barcelona, Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund 1925 “Inhibición, Síntoma y Angustia” En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund 1930 “El malestar en la Cultura” En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund, “Lo inconsciente”, En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- Freud, Sigmund, 1921 “Psicología de las masas”, En Obras Completas Sigmund Freud, E-book PsiKolibro (*texto virtual*)
- García, Charly 1987 canción “Rezo por vos”, En álbum “Parte de la religión”
- Gallo, Héctor. 2000 Artículo “De la investigación psicoanalítica” revista UTOPIA SIGLO XXI - VOL 1-No4
- Geberovich, Fernando: “Toxicomanías. Un dolor irresistible”. Revista “Zona Erógena”. N° 38, Buenos Aires, 1998.
- Giménez, María 1988 “El tiempo y la historia en la obra de Freud” www.raco.cat/index.php/article/645/88604
- Goldstein, Mirta 2000 “Los Goces Fuera” texto virtual, en <http://www.herrerros.com.ar/melanco/goldstein.htm>
- Homero. La Odisea. Siglo IX
- <http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis/7589/Tiempo.htm>
- <http://www.e-torredebabel.com/Psicologia/Vocabulario/Libido.htm>

<http://www.medynet.com/elmedico/biblio/rbcn6.htm>

Heidegger, Martin 1924 “El Concepto de Tiempo” Conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo, julio de 1924.
<http://www.temakel.com/textfilheideggertiempo.htm>

Isacovich, Lila, 2000 <http://www.fundacionbsas.org.ar/Docs>

Jáuregui, Inmaculada 2000 “El sentido moral del toxicómano. Entre el deseo y la ley” en,
http://www.ugr.es/~pwlac/G16_10Inmaculada_Jauregui.html

Jodorowsky, Alejandro 2004 “Yo, el tarot” Ensayo y poesía, E-book

Kalina Eduardo: 2000 “Adicciones Aportes para la clínica y la terapéutica”, Buenos Aires, Editorial Paidós,

Lacan, Jacques 1945 “El tiempo Lógico y el aserto de certidumbre anticipada” En Obras Completas Jaques Lacan E-book PsiKolibro (*texto virtual*)

Lacan, Jacques 1949 “El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” En Obras Completas Jaques Lacan E-book PsiKolibro (*texto virtual*)

Lacan, Jacques 1956 Seminario III “La Psicosis” En Obras Completas Jaques Lacan E-book PsiKolibro (*texto virtual*)

Lacan Jaques.: 1959 El Seminario VII, la ética del psicoanálisis, En Obras Completas Jaques Lacan E-book PsiKolibro (*texto virtual*)

Lacan, Jaques 1960 Seminario VIII “La Transferencia” En Obras Completas Jaques Lacan E-book PsiKolibro (*texto virtual*)

Lacan, Jacques 1962 Seminario X “La Angustia” En Obras Completas Jaques Lacan E-book PsiKolibro (*texto virtual*)

Lacan, Jaques 1964 Seminario XI “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” En Obras Completas Jaques Lacan E-book PsiKolibro (*texto virtual*)

Lacan, Jaques 1966 “Subversión del sujeto y dialéctica del inconsciente Freudiano” En Los Escritos de Lacan, Obras Completas Jaques Lacan E-book PsiKolibro (*texto virtual*)

Lacan Jaques.: 1972 El Seminario XX, “Aun”, Jaques Lacan Obras Completas E-book PsiKolibro (*texto virtual*)

- Lacan Jaques.: 1974 El Seminario XII, “R.S.I.”, En Obras Completas Jaques Lacan E-book
PsiKolibro (*texto virtual*)
- Lacan, Jacques. 1975 “Jornadas de la Escuela Freudiana de París”. Inédito. Citado en J.A.
Miller (1998) Introducción al método analítico, Barcelona, Eolia Paidos
- Lacan, Jacques. «Hacia un significante nuevo», seminario del 19 de abril de 1977, en
Ornicar?
- Laurent, Eric. 1997 “Tres observaciones sobre la toxicomanía” en Sujeto, Goce y
Modernidad II. <http://www.elsigma.com/site/detalle.aspIdContenido=12575>
- Le Poulichet, Sylvie 1987 “Toxicomanías y Psicoanálisis: las narcosis del deseo”
Ammortu Editores Buenos aires 1° ed. 2005
- López, Héctor 2007 Las Adicciones. Sus fundamentos clínicos. Editorial Lazos 2008
- Miller, Jaques. Alain.: 2004 “Los Usos del Lapso” 1° ed.- Buenos Aires: Paidos,
- Miller, Jaques Alain: 2006 “El Goce un Concepto Lacaniano” 1° ed.- Buenos Aires:
Paidos.
- Moreno Alfredo. 2007 “Cuerpo, Toxicomanía y Psicoanálisis”. Revista Acheronta. No. 23.
Octubre de 2006. ISSN 0329-9147 (*Texto Virtual*).
- Odena, Gabriela 2009 “Adicciones: Del ansia de infinito a la antesala de la división
subjetiva”, En <http://centrocarlosgardel.blogspot.com/2009/08/adicciones-del-ansia-de-infinito-la.html>
- Oliveira, Carlos 1998 “Algunas consideraciones sobre el goce cínico”
http://www.kennedy.edu.ar/Deptos/Psicoanalisis/articulos/Algunas_cons_sobre_el_goce_cinico.pdf
- Orsi, Paulina. Aproximación preliminar al concepto de pulsión de muerte en Freud. *Rev. Chil. Neuro-psiquiatr.*, oct. 2002, vol.40, no.4, p.361-370. ISSN 0717-9227.
- Portocarrero, Gustavo. 2007 “El goce concepto eje del Psicoanálisis”, publicación web
<http://gonzaloportocarrero.blogspot.com/el-goce-como-concepto-eje-del-psicoanalisis/>
- Rabinovich, Norberto 2001 “El superyó, un obstáculo en la cura” publicación web
<http://www.elsigma.com/site/detalle.asp?IdContenido=658>

- Rengifo, Francisco 2007 “Una dificultad en la Clínica de la Toxicomanía” Revista Desde el Jardín de Freud, Universidad Nacional de Colombia, Centro Editorial Facultad de ciencias Humanas-Siglo del Hombre Editores 2007
- Rodríguez y Bonilla: 1995 Más allá del dilema de los métodos, 1ª ed. Centro de estudios sobre desarrollo económico-CEDE, Facultad de Economía, Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá.
- Recalcati, Máximo 2003 *Clínica del vacío*, Editorial Síntesis, Madrid
- Rolando, Andrés Javier. 2008 Dibujos Creativos. En <http://www.andres-rolando.com.ar/dibujos.htm>
- Sinatra, Ernesto 1994 “Sujeto, goce y Modernidad” Editorial Atvel. Buenos Aires, Argentina
- Sagredo, Estela. 1999 “Cuerpos mutantes”. Revista del Ateneo Psicoanalítico.
- San Agustín, 1980 Confesiones, Porrúa Editores, México DF,
- Saraspe, Gladys 2007 “Toxicomanías. Función tóxica” Sin Dato (*Texto Virtual*)
- Soler, Colette 2002 “Los ensamblajes del cuerpo” Apotema Ltda. 2006
- Soler, Colette 2007 “Discurso capitalista”, en *Los discursos de Lacan*, Colegio de Psicoanálisis de Madrid, Madrid.
- Suzunaga, Juan Carlos 2007 “Apuntes sobre la Toxicomanía Generalizada” Revista Desde el Jardín de Freud, Universidad Nacional de Colombia, Centro Editorial Facultad de ciencias Humanas-Siglo del Hombre Editores 2007
- Vera, Eduardo 1988 “Droga, Psicoanálisis y Toxicomanía: *Las huellas de un encuentro*” Editorial Paidós SAICF. Defensa 599, Buenos Aires.
- Vázquez Lobeiras, María Jesús, 2004 “Immanuel Kant: el giro copernicano como ontología de la experiencia”, en: *Endoxa* núm. 18 (2004) 69-93. (*Texto virtual*)
- Wechsler, F y Schoffer D, 1998 La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Winnicott, Donald. 1990 “La tendencia antisocial”. En *Deprivación y delincuencia*, Buenos Aires, Paidós
- Zanghellini, Jorge 2008 “Los Tiempos del sujeto del Inconsciente, El Psicoanálisis en su tiempo y el tiempo en Psicoanálisis” E-book

Zuleta, Estanislao 1982 Experiencia y Verdad en Freud. Revista Laberintos, Popayán,
Conferencia en la Universidad del Cauca