



Juan Manuel Rubio

Existencia y Enigma

De la mirada médica al campo de la
escucha, desde la fenomenología y el
psicoanálisis

Impressum / Aviso legal

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Información bibliográfica de la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek clasifica esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie; los datos bibliográficos detallados están disponibles en internet en <http://dnb.d-nb.de>.

Todos los nombres de marcas y nombres de productos mencionados en este libro están sujetos a la protección de marca comercial, marca registrada o patentes y son marcas comerciales o marcas comerciales registradas de sus respectivos propietarios. La reproducción en esta obra de nombres de marcas, nombres de productos, nombres comunes, nombres comerciales, descripciones de productos, etc., incluso sin una indicación particular, de ninguna manera debe interpretarse como que estos nombres pueden ser considerados sin limitaciones en materia de marcas y legislación de protección de marcas y, por lo tanto, ser utilizados por cualquier persona.

Coverbild / Imagen de portada: www.ingimage.com

Verlag / Editorial:

Editorial Académica Española

ist ein Imprint der / es una marca de

OmniScriptum GmbH & Co. KG

Bahnhofstraße 28, 66111 Saarbrücken, Deutschland / Alemania

Email / Correo Electrónico: info@omniscryptum.com

Herstellung: siehe letzte Seite /

Publicado en: consulte la última página

ISBN: 978-3-639-53423-8

Zugl. / Aprobado por: Buenos Aires, Universidad del Salvador, Tesis Doctoral, 2006

Copyright / Propiedad literaria & cop Juan Manuel Rubio

Copyright / Propiedad literaria © 2017 OmniScriptum GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Todos los derechos reservados. Saarbrücken 2017

Anexo.

Ex-sistencia y dolor de existir

La problemática que pongo a consideración se refiere a situar el *dolor de existir* en quienes nos consultan⁸. A los fines expositivos, comienzo por breves notas de nuestra época, luego considero el dolor, para pasar sí al dolor de existir.

Notas de nuestra época

Vivimos en *una época* donde la subjetividad parece estar marcada por lo virtual, en sucederes pasatistas, que en el entretenimiento ocultan el vacío de sentido y más aún la huída del sin sentido que se impone en las situaciones límites. Época en que la atención al *cuerpo* parece estar centrada en su reciclado y a la espera que el poder inventivo de la bio-tecnología haga su aporte para su no disolución, o, sea portador de marcas, al modo de tatuajes o piercings, o, reciba aportes para la analgesia de la vida. Si atendemos a los *lazos sociales*, ya no sólo están tomados por la manipulación desde las leyes del mercado, en sus distintos modos de violencia propios de la segregación concentracionaria, sino que cada vez están más atravesadas por su judicialización. Sigue sin controlarse la hiperpotencia de la *naturaleza*.

Un punto central lo ocupa la relación del sujeto y su cuerpo. Así, en forma muy esquemática, Bárcena recorta tres posibilidades: un sujeto sin cuerpo (Platón), un sujeto-cuerpo (Merleau-Ponty) y un cuerpo sin sujeto (*Lager*) (Bárcena, F). Tomando nota de este último punto, un cuerpo sin sujeto, por tanto la sustracción del sujeto, tan actual, como lo mostraron los campos de concentración y exterminio, siendo un espacio total sin tiempo. Agamben considera que los *Lager* actualizan una figura del derecho romano, el *homo sacer*, donde el hombre queda reducido a su *nuda vida*. Avanzando en el hoy, no sólo por la Alemania nazi, lanza la arriesgada hipótesis de que el

⁸ Presentado en Reunión Lacanoamericana Montevideo- 2015.

paradigma biopolítico ya no es la ciudad, sino el campo de concentración, por eso los genocidios modernos no son al modo colonialista, sino que se ubican en el adentro, con el otro doméstico al que se lo observa desde una lógica degenerativa (Agamben, G. 1998).

Siguiendo en esta línea de reflexión, Harari acerca lo sucedido en tales campos con una ideología de la ciencia (vale la aclaración, no con la ciencia o sus productos). Destaca que ésta incide en el imaginario colectivo, y como muestra de ello marca tres notas: una, la transitoriedad de los resultados, por tanto su pronta caducidad, dos, la universalización que anonimiza a los sujetos y los agrupa socialmente según sean clasificados y tres, la biologización con la forma de una medicalización colectiva junto a el intento de “fabricar una especie humana privilegiada, configurada de acuerdo con prescripciones programadas y cuyas elecciones serían dictadas por el mercado llamado libre” (Harari, R. 2007, 170; ver 189-240).

Tiene ejecutores que pueden no ser conscientes que lo están realizando, por ejemplo, en la utilización de clasificaciones construidas para fines epidemiológico y que se emplean en la clínica, donde las consecuencias de anonimato que traen sobre los sujetos, así como la segregación lograda en la concentración de grupos realizada a partir de tales clasificaciones, suelen pasar inadvertidas por los profesionales que las manejan. Su abordaje es hecho desde una racionalidad técnico-científica. La advertencia al respecto viene desde hace muchos años y desde distintos pensadores, sólo menciono como ejemplo lo dicho por Lacan a finales de la década del 40 del siglo pasado: “En el límite de la empresa histórica de una sociedad que no se reconoce en otra función que no fuese utilitaria, y en la angustia del individuo ante la forma concentracionaria del lazo social, cuyo surgimiento parece recompensar ese avance” (Lacan, J. 1985, 92).

Sobre el dolor

En este contexto, ¿queda lugar para una pregunta por la responsabilidad subjetiva? Tal vez, atender al dolor de existir puede aportar a nuestro desafío. Comencemos por el dolor.

Como fenómeno, nos toma a todos sin excepción, aunque lo haga de forma muy diversa, sea por la *diferencia en cada uno* como por el lugar que se le ha dado en los distintos *momentos históricos*. Así, por ejemplo, fue considerado una ofrenda, una demostración de amor o algo a erradicar de inmediato. La cuestión del dolor es muy compleja en la clínica y, como dice Le Breton, “la anatomía y la fisiología no bastan para explicar estas variaciones sociales, culturales, personales e incluso contextuales” (Le Breton, 1999, 9).

El dolor *es una experiencia singular*. Pero, ¿qué valor se le otorga hoy a la experiencia? Para Giorgio Agamben, “cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia: más bien la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizá sea uno de los pocos datos ciertos de que dispone sobre sí mismo” (Agamben, G. 2004, 7). Lo que hasta el siglo XIX se transmitía de una generación a otra era lo cotidiano, materia prima de la experiencia, en su condición de común e insignificante, propia de lo acontecido.

Volviendo al dolor, decíamos que es una experiencia, y siempre singular, sin dejar por ello de ser fruto de una educación y estar “impregnado de materia social, cultural, relacional” (Le Breton, 1999, 10). El éxito de la analgesia con sustancias químicas puede hacer pensar en el éxito de la *concepción cartesiana* sobre el mecanismo corporal y concebirlo sólo *como una sensación* producida por este mecanismo. De realizar tal tematización del problema, lo que *queda oculto es el aspecto de construcción singular del sufrimiento*, propio de la misma experiencia humana. “El dolor que sentimos no es, entonces, un simple flujo sensorial, sino una percepción que en principio plantea la pregunta de la relación entre el mundo del individuo y la experiencia acumulada en relación con él”. (Idem, 13).

Esta experiencia singular del dolor no se da sin sufrimiento, y si nos acercamos desde tal sufrimiento, no podemos dejar de mencionar a Freud en El malestar en la cultura.

Lo ubica como amenaza desde tres lados, a los que sintetiza como proviniendo: “desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos” (Freud, S. 1979, XXI, 76) y la insuficiencia de las normas que los regulan. Menciona su condición de *señal de alarma*, a la par de lo que en psicoanálisis estamos muy habituados a remarcar, “la angustia como señal”; por lo tanto, si el planteo es al modo de ésta, debe haber mecanismos para que no aumente o directamente cese.

Ante el dolor, *el cuerpo* se convierte en protagonista, resultando *un extraño para uno mismo, con la sensación de que la unidad vital queda rota*; aquello que se consideraba la propia identidad, sostenida por el fantasma que articulaba la relación con su mundo, queda diluida, aún por un dolor de muelas, donde, más que una señal de daño en lo que se convierte es en una señal de autoerotismo (Idem, XIV, 79; XX, 159ss) (Lacan, J. 1962, clase 28-2). Como este sufrimiento subsiste mientras lo sentimos, el maestro vienés menciona como eficaz un método al que llama *tosco*, la utilización de un químico, con la consiguiente *intoxicación*, señalando que “lo que se consigue mediante las sustancias embriagadoras en la lucha por la felicidad y por el alejamiento de la miseria es apreciado como un bien tan grande que individuos y aun pueblos enteros les han asignado una posición fija en su economía libidinal” (Freud, S. 1979, XXI, 78). Advierte, así mismo, que esta sustracción de las presiones y el refugio en un mundo propio presentan un carácter peligroso, dilapidando “montos de energía que podrían haberse aplicado a mejorar la suerte de los seres humanos” (Idem).

Atendiendo a la indicación freudiana del dolor como señal de alarma y tomando el estudio de Le Breton, Harari, advierte que *no siempre funciona como tal*. Es así tanto por su presencia, por ejemplo el dolor histérico, dando a veces una alarma que no corresponde y otras, que debería estar, falla por su ausencia (Harari, R, 2012, 179). En palabras de Leriche, quien encontraba a la salud en el silencio de los órganos: “Es necesario, pues, abandonar la falsa idea del dolor benefactor. En realidad, el dolor es

siempre un regalo siniestro que disminuye al hombre, que lo acerca más a la enfermedad que si no se manifestara” (Cf. Le Breton, 1999, 17).

Trabajando la noción de *das Ding*, en el contexto de la ética, Lacan toma tanto el tratamiento que Freud le da en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, así como la experiencia en la cirugía del dolor, destacando dos notas, la *imposibilidad de huir de ese sufrimiento* y, en correlación con ello, que la *estimulación proviene del interior*. Postula provisoriamente: “me contentaré con sugerir que deberíamos quizá concebir al dolor como un campo que, en el orden de la existencia, se abre paso precisamente en el límite en que el ser no tiene posibilidad de moverse” (Lacan, 1991, 76).

Sobre el dolor de existir

En tanto experiencia, *confronta con el límite de la existencia*. Muestra la imposibilidad de sostener “un estado de felicidad permanente donde no existiese el dolor de existir” (Harari, R, 2012, 180).

Entonces, ¿cuándo estamos ante el dolor de existir? Cuando al sujeto “no lo habita nada más que esa existencia misma, y que todo en el exceso del sufrimiento, tiende a abolir ese término indesarraigable, que es el deseo de vivir. Ese dolor de existir, de existir cuando el deseo no está más allí” (Lacan, J. 1958, clase del 10-12). Aparece *cuando el deseo se desvanece y la existencia aparece en su desnudez, más allá de lo que pueda sostenerla*. Se le plantea hacerse cargo de esa “suerte de abismo o de vértigo que se abre en él cada vez que está confrontado con el último término de su existencia; es decir, justamente, lo que él necesita interponer entre él y esta existencia, es, en la ocasión, un deseo” (Lacan, J. 1959, clase del 7-1). Otra manera de conceptualizarlo, desde el psicoanálisis, es a través de la pregunta por los *modos de elaborar la castración*.

¿Qué queda de la pregunta por la existencia? Si no reducimos la vida humana al anonimato, atendiendo a la situación límite tal como se presenta en el dolor de existir,

nos confrontamos con un absurdo, tanto para la racionalidad moderna como para los esquemas que hasta ese momento nos sostenían en la cotidianidad, ya que no hay premisas para responder y estamos en una inseguridad existencial. Una muestra cabal de tal situación es el relato bíblico de Job. Hay innegables, Job no ha sido consultado para nacer y su vida está sujeta a la derelicción y la angustia, pero, ¿es lo único con lo que cuenta, o puede asumir el riesgo de vivir en ese margen de incertidumbre? El mundo no responde a sus anhelos y, “la prueba lleva consigo la tentación del encierro en la soberbia. La angustia transformada en miedo o culpa abre el abismo de la repetición donde el futuro, desnaturalizándose, se troca en el lugar de reduplicación de los mismos actos” (Saurí, J. 1965, 88). No sucumbe ante las incitaciones de sus amigos, ni de su mujer, no cae en una falsa ascética ni en un miedo irracional, aún cuando es afectado en sus bienes, en sus lazos sociales, en su cuerpo, “penetra aún más profundamente y rechazando la instalación burguesa se arriesga en la confianza, corre el riesgo de su rebeldía ante el absurdo, sin abandonar la partida. Perdidos todos sus bienes, socavada su tranquilidad, en crisis sus esquemas teológicos, abandonado y reprochado por sus amigos, el jeque experimenta la soledad radical” (Idem 96) (Rubio, M. 2012).

Aclara Harari, que tal experiencia no significa que a uno le duela la vida, sino *que sepa que no hay felicidad plena*, y cuando lo trabaja, sitúa allí la referencia que Lacan hiciera en *Televisión* respecto del *gay sçavoir* (neologismo difícil de traducir, y se lo ha hecho como gay saber, gaya ciencia...) como el bien decir. Surge de allí una sorpresa en el planteo, pues *así como el bien decir, deriva en bendecir, aparece su contraparte al apartarse del mismo a través del mal decir, al que ubica como el pecado, que da lugar a la tristeza* (Harari, 1996, 41; 2008, 144). Mencionándolo en palabras de Lacan. “La tristeza, por ejemplo, la califican de depresión, y le dan el alma como soporte, o la tensión psicológica del filósofo Pierre Janet. Pero no es un estado de ánimo, es simplemente una falta moral, como se expresaba Dante, o también Spinoza: un pecado, o lo que quiere decir una cobardía moral, que sólo se sitúa en última instancia a partir

del pensamiento, es decir, a partir del deber de bien decir o de orientarse en el inconsciente en la estructura” (Lacan, 2012, 551-2).

Retomemos nuestro decurso. El dolor como experiencia cumple a veces una función de señal, pero ahí no acaba su complejidad. El cuerpo como fuente de sufrimiento aparece como un extraño, quedando amenazada la sensación de identidad y la relación del sujeto con su mundo. Así como también presenta una destinación, toma a veces una magnitud que excede al cuerpo mismo y cobra el valor de mostrar lo siniestro de la existencia, donde un deseo ya no sostiene al sujeto y se confronta con su desnudez misma. Pero, ¿por qué acercarlo al pecado? Este es un término que viene de otro discurso y, en el reinado de la ciencia, tal noción queda como algo superado.

Dice al respecto Agamben: “Puesto que el ser más propio del hombre es ser su misma posibilidad o potencia, entonces y sólo por esto él es y se siente en deuda (en cuanto que, siendo potencia, en un cierto sentido le falta su ser más propio, puede no ser, está privado de fondo y no está ya nunca en posesión de él)” (Agamben, G. 1996, 31). Tal planteo lo saca de la acción concreta, realizada, la ubica al modo lacaniano *del deber del bien decir*, pero, en un plano donde siempre aparecerá el *estar en deuda*, porque es propio del hombre, tanto la *potencia de ser* como *de no ser*. Por eso afirma “La constatación del mal es más antigua y más original que todo acto culpable y reposa únicamente sobre el hecho de que, siendo y teniendo que ser sólo la posibilidad o potencia, el hombre falta a un cierto sentido a sí mismo y debe apropiarse de esta carencia, debe *existir* como *potencia*” (Idem). De allí el planteo: *permanecer en la deuda de existir es el mal*.

En este contexto, y en el plano de la *responsabilidad en la cura* psicoanalítica, cuando en el *Seminario 7* Lacan trabaja el horizonte de la culpa teniendo presente un mundo orientado al servicio de los bienes o la perpetuación del poder, señala que, lo que el psicoanalista puntúa es el *campo del deseo*. Allí su clásica afirmación, “Propongo que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo” (Lacan, 1991, 379).

Estamos en el núcleo del dolor de existir, y ante la posibilidad de un acto que ningún analista podrá realizar por quien lo consulta, pero que sí posibilita las condiciones para que quede en la *puerta de tal acto ético* (Lacan, J. 1991).

El dolor de existir lo traerá, cuán dispuesto esté a asumir el riesgo del absurdo también depende de las condiciones que generemos en el campo de trabajo, que corre por cuenta nuestra.