



Universidad de Chile  
Facultad de Ciencias Sociales  
Departamento de Psicología

# Drogas y Circulación: claves epistemológicas para una clínica psicoanalítica de las toxicomanías

Memoria para optar al título de psicólogo

Felipe Saavedra Núñez

Profesor Patrocinante y Guía: Esteban Radiszcz

Santiago de Chile, Abril 2017.

*A cada paso de Mateo*

## Agradecimientos

El presente escrito debe su actual punto de llegada al trabajo sostenido en los últimos dos años junto al profesor Esteban Radiszcz. Agradezco a él las lecturas, las preguntas, las discusiones, la entrega de caminos por investigar y la invitación a buscar nuevas referencias. Le debo la puntuación de los ritmos durante esta escritura; saber apurar, pero también, acompañar los tiempos de espera.

De igual forma, agradezco los años de aprendizaje y conversaciones junto a Danilo Sanhueza. Tomo de la experiencia de formación en ayudantías, grupos de estudio y la vida misma, los cimientos de las preguntas planteadas en esta memoria.

A María José Reyes, agradezco la introducción a la epistemología, a encontrar las palabras para transmitir un problema a otro.

Particularmente, quiero agradecer a Matías Marchant. Han sido años de muchas dudas y silencio. La invitación al trabajo logró poner vida al detenimiento. Guardo con cariño la experiencia junto a los compañeros de Casa del Cerro y el Seminario de observación de bebés y acompañamiento terapéutico.

Nicolás, Roberto, Víctor, Antonio, Nadim, Andrés, ya que compartimos el vértigo, les agradezco poseído por Robert Lowell: *Los amigos son tan, pero tan espeluznantemente bellos que yo les gritaría ¡Bienvenidos! Gozoso: lleno de lágrimas. Así vinieran del Infierno.*

No había visto la noche, ni caminado por el frío. Y recorrí las madrugadas, los portezuelos, los mochileos, las acampadas, las araucarias. Por toda la aventura, agradezco el amor de caminar contigo este sendero, montañera, Paz.

Quisiera terminar dando las gracias al seminarista de la trinchera, a la mujer del trabajo sin descanso, al músico desenfrenado y al profundo lector de todos los secretos, a mi familia.

## Índice

<b>Resumen</b> .....	4
<b>Introducción</b> .....	6
<b>Capítulo 1: Detención</b> .....	23
1.1 La detención prohibicionista .....	23
1.2 La catedral de la vida .....	26
1.3 Del fervor probabilístico a la eliminación de la chance .....	27
1.4 La cristalización de una naturaleza .....	30
<b>Capítulo 2: Movimiento</b> .....	32
2.1 “ <i>Ni lo uno ni lo otro sino todo lo contrario y viceversa</i> ” .....	32
2.2 Chivo Expiatorio .....	35
2.3 De la identidad como significación a su prescripción .....	37
2.4 La Toxicomanía .....	39
<b>Capítulo 3: Impasse</b> .....	43
3.1 ¿Qué no puede evitar la clínica? .....	43
3.2 Especialistas ¿en qué? .....	44
3.3 Para una versión Freudiana .....	46
3.4 Para una versión lacaniana .....	50
3.5 ¿Qué de la satisfacción? .....	54
3.6 Las toxicomanías .....	60
<b>Capítulo 4: Circulación</b> .....	68
4.1 ¿Existen caminos a cielo abierto? .....	68
4.2 ¿Cuál operación en las psicosis? .....	71
4.3 ¿Qué fundamenta seguir enlazados? .....	74
4.4 Como si tuvieras algo que dar .....	78
<b>Conclusiones: El dios oscuro de la droga</b> .....	85
5.1 Dejar la tribu .....	85
5.2 Volver a las calles de la ciudad .....	88
5.3 Burroughs visceral .....	92
<b>Bibliografía</b> .....	96

## Resumen

Es posible rastrear la presencia de las drogas en innumerables culturas a lo largo de la historia humana. Las tribus nos enseñan que el uso ritual de la droga puede cumplir una función relevante para la cohesión de la comunidad. Sin embargo, durante finales del siglo XIX y principios del siglo XX, es posible identificar el auge de un paradigma que tendrá consecuencias fundamentales para las políticas de drogas hasta la actualidad, nos referimos al prohibicionismo. Así, lo que comenzó como una persecución a sustancias tóxicas, terminó en el nacimiento de un Estado terapéutico que velaba por prohibir drogas ilícitas y prescribir drogas terapéuticas. En este contexto, la alianza médico/política dará lugar a una clínica para curar a los adictos de la toxicidad de las drogas.

La presente memoria busca problematizar los fundamentos epistemológicos que subyacen al trabajo clínico con toxicomanías, ahí donde toda clínica debiese interrogar la relación que supone entre drogas y drogadictos o entre tóxicos y toxicómanos.

Una primera exploración muestra el recurrente problema de justificar toda fuente de adicción en la naturaleza química de las drogas. Se identifica una clínica que busca “desintoxicar”. No obstante, este dispositivo de intervención tuvo por consecuencia la creación de una clínica desubjetivante donde la historia detrás de cada consumo quedaba fuera.

Por otra parte, durante la segunda mitad del Siglo XX, nuevas tradiciones clínicas interrogan la relación existente entre el sujeto y su consumo de drogas. En particular, esta memoria trabaja sobre las perspectivas psicoanalíticas de autores que convergen en la idea de una ruptura a lo simbólico en la toxicomanía, generando la imposibilidad en el sujeto de acceder al intercambio y de sostener lazos con otros de su comunidad. En consecuencia, el toxicómano se encierra cada vez más en un goce desregulado, porque fuera de toda referencia ya no hay nada que ponga medidas a su consumo. Nos referimos a autores como Sylvie Le Poulichet, Eric Laurent, Jacques-Alain Miller, Fabian Naparstek y su equipo de Toxicomanías y Alcoholismo de la Escuela de Orientación Lacaniana (EOL), que realizan una relectura de Freud y Lacan a la luz de las toxicomanías.

Si bien esta tesis constata una dificultad existente entre la circulación de la droga y un sujeto que, cada vez más, es captado por su consumo, resulta problemático la manera en que dichos autores insisten en la producción de un sujeto en déficit. Si antes era la droga la dañina, ahora se presenta a un sujeto dañado, en la medida que fuera de lo simbólico se referirán al toxicómano como alguien: carente de significante, carente de falo, carente de lazo.

En ese sentido, la apuesta de esta memoria busca abrir el problema dialogando con las disciplinas que dieron a la circulación su estatuto de concepto, a saber, la antropología y su trabajo sobre el don.

Así, el problema de la circulación y la droga puede alcanzar otro nivel: si la droga no circula, ¿puede el sujeto circular, en su lugar, como objeto?, ¿qué consecuencias tiene para los consumidores el hecho que la droga quede inmóvil al centro de la circulación?

**Palabras Claves:** Drogas, Circulación, Toxicomanía, Psicoanálisis, Don

## Introducción

En el año 1966, Allen Ginsberg se paró en frente del parlamento estadounidense para leer una declaración. Se trataba de palabras a propósito de la regulación del LSD, que durante dicho año se volvería una sustancia ilegal. Cuatro años más tarde, este movimiento legislativo terminará convirtiéndose en la conocida ley de control de sustancias: *Comprehensive Drug Abuse Prevention and Control Act of 1970* (Ginsberg, 1966).

Si bien en este encuentro en el congreso, hay dos partes, sólo se conocen íntegramente la declaraciones de Ginsberg, que contempla un recorrido por las experiencias del poeta en distintos contextos y culturas con el uso de drogas alucinógenas, desde sus 20 años. Así mismo, el poeta estaba dedicado a escribir artículos referidos a una retrospectiva del lugar de la “droga” en su generación cultural: desde la heroína de los *junkies* que Burroughs (1953) escribirá en la pasión de la generación *Beat* o los experimentos del Doctor Timothy Leary (2015) en comunidades utópicas, hasta la Marihuana africana de Charles Parker, Thelonious Monk y Dizzy Gillespie en las derivas del Jazz (Ginsberg, 1966).

Decía entonces, que llevaba consigo la experiencia de una cultura al margen de la ley desde principios del siglo XX, así como también decía, que dichas culturas encontraron un modo de funcionamiento, de producción cultural y de circulación de sustancias prohibidas que se mostraban como llama viva en sus obras: ellos no habían ocultado ni la droga ni sus usos.

El parlamento, por su parte, contempló esta declaración en el contexto de una historia de regulación legal de casi 70 años, llena de reformas y cambios de políticas de gobierno. Desde la *Food and Drug Act* de 1906, que protegía la seguridad del cliente en la exigencia de información sobre la identidad del producto comprado -todavía el “uso” era asunto exclusivo del comprador-, pasando por la *Harrison Narcotic Act* de 1914, donde aparece, por vez primera, la heroína declarada ilegal en su fabricación, posesión y venta, llegando a lo que con el *new deal* de Roosevelt se transforma en una medicalización del Estado mediante la prohibición de la automedicación y el impulso sólo de drogas legales prescritas por médicos, siempre y cuando el equipo burocrático estatal hubiese decretado qué sería y qué no sería terapéutico (Szasz, 1992). Puesto así, para cuando Ginsberg se

dirigía con su declaración al parlamento, la *guerra contra las drogas* había conquistado y colonizado muchos territorios de fabricación, distribución y uso de sustancias. La droga, política, mediática y popularmente era -en sí misma- peligrosa, y ponía en riesgo la salud de la nación (Szasz, 1992).

¿Qué pudo decir, entonces, Ginsberg? Si bien en aquella época el poeta gozaba de reconocimiento en distintas esferas culturales, en su presentación había decidido hablar como “consumidor” frente al parlamento. Palabra no menor considerando la ambigüedad que lo hacía sonar como usuario de drogas, y a su vez, como parte de ese mundo que une a todos los consumidores dentro de un mercado de intercambio de objetos. Dicho de otra manera: cuando se habla de drogas, ¿se está presentando un campo problemático autónomo, distinto de los problemas de regulación sobre otros objetos del mercado? Y si es así, ¿Qué hace distinta la regulación sobre las primeras? Se volverá sobre esta pregunta.

Lo que sí es claro es que Ginsberg, como poeta y consumidor, expresaba su principal temor de que la regulación del LSD fuera más dañina para los usuarios que la misma droga. Se proponía justificar este temor apelando, primero, a los “valores” fundamentales de la nación: *estimular el máximo desarrollo del ser individual*. La frase no era menor, puesto que no apuntaba a desligarse en un individualismo, sino a confiar que en lo social podía hallarse el desarrollo máximo de cada uno.

En otras palabras, lo que temía Ginsberg era que la acusación de que el LSD provocaría crisis de ansiedad y riesgo de esquizofrenia podía ser, precisamente, lo que destruyera el consumo y la experiencia posible de la droga. Esto porque la ansiedad propia de la ilegalización afectaría la experiencia de aquellos que probasen el LSD. De este modo, si la pregunta por la ansiedad se llevaba hasta sus últimas consecuencias, se podía observar que el gran monto de esta, así como las posibles crisis nerviosas asociadas, no se derivaban tanto del uso de la droga misma como del contexto de su consumo. Apelando a sus bases universitarias y la revisión de estudios, sostenía que sobretodo el contexto del consumo era fundamental. Pero el contexto no era sólo la situación concreta, se trata de las condiciones sociales bajo las cuales se realizaba el consumo (Ginsberg, 1966).

Situará su experiencia con tribus amazónicas y drogas alucinógenas, donde existe la creación de tradiciones propias para la institucionalización de la experiencia y su integración a la vida de la comunidad. Sin embargo, no busca situar un romanticismo de la

vuelta a la vida tribal. Señalará que tanto tribus pacíficas como también las salvajes mostrarán una relación a la experiencia mística de las drogas dentro de su vida cotidiana. Quizás la diferencia radicaría en preguntarse qué función cumple, en uno y otro caso, la droga en la cultura.

En el Amazonas, sector noroeste de América del Sur, se emprende un viaje fuera del cuerpo mediante una intoxicación mágica hacia la comunicación con los antepasados. Esta experiencia ritualizada se hace bajo los efectos de lo que los Quechuas llamaron *Ayahuasca* (*soga del ahorcado* o *enredadera del alma*). Esta idea de liberación se basa en un regalo de los dioses, las plantas serían divinas y en su preparación se podría extraer la sustancia que da poderes sobrenaturales. Es interesante marcar que la sustancia es en sí divina, a pesar de una gran potencia tóxica. Pero también, antes de su función de uso, es importante su función como circulación de un regalo que, al ser de los dioses, los inscribe en tanto primeros hombres de la tierra (Evans & Hofmman, 1982). Entonces, la utilización de esta droga, a su vez, tiene una función de cohesión de la comunidad, de suerte que es sobre esa cohesión que luego se emprende el viaje. Y así, los usos pueden variar. Es utilizada para la adivinación, para la brujería o para la medicina. Mientras que en cada uso existen distintas preparaciones que se basan en poder diferenciar la planta en su edad, distintas partes de la liana o condiciones ecológicas como el tipo de suelo o la humedad, atribuyendo a esas variables un nombre.

En Colombia, los Yuruparí de la zona del Vaupés la utilizan en función de su potencia de concentración y mezcla con otras plantas. A cada una de las variables se le asigna distintas funciones en las visiones que producen. No obstante, es importante la advertencia que ponen en al menos dos de sus preparaciones más potentes como la *kahiriáma*, de la cual su uso inadecuado causa la muerte (Evans & Hofmman, 1982). Pero pese a tal potencia de la sustancia, esta:

“...penetra en tal grado en casi todos los aspectos de la vida de los nativos y se ingiere en cantidades tan grandes que difícilmente puede equipararse con algún otro alucinógeno” (p. 127).

Y en la comunidad pareciese que su uso se enlaza a su vida cotidiana, mientras que, pese a la posibilidad de una intoxicación grave, el consumo está contenido en una tradición dentro de la tribu, lo cual permite vivir con ella dentro de la cultura. La planta está

ahí y no sólo ubicada en algún punto del bosque para extraerla, sino que la tribu también la tendrá a mano (Evans & Hofmman, 1982).

Ginsberg experimenta usos de la ayahuasca en contextos chamánicos. La investigación con esta droga, estuvo de la mano de los viajes iniciáticos a la selva de William Burroughs, con quien mantuvo una correspondencia sobre su experiencia (Burroughs & Ginsberg, 1963).

También es posible señalar que el poeta en su declaración al parlamento, apela a la utilidad de la experiencia mágica dentro de la sociedad y no al margen de la ley. Señala que sus obras más importantes, como *Aullido* (Ginsberg, 1956) fueron escritas bajo efectos alucinógenos. Recuerda, también, que en el marco de la segunda marcha estudiantil contra la guerra de Vietnam, los estudiantes se vieron enfrentados mediáticamente a los *Hell's Angels*, quienes anunciaban hacerse presentes y reprimir a los estudiantes por la fuerza. Se estimaba que para el día de la marcha se desataría una violenta carnicería. No obstante, en la víspera de la convocatoria, líderes y estudiantes se reunieron en una de las casas de los *Hell's Angels*, consumiendo un poco de LSD, para disponerse a hablar. Esta experiencia Ginsberg la relata como una jornada de entendimiento y comunicación musicalizada por una atmósfera *hippie* y budista en la voz de Joan Báez, y que terminó con una marcha sin el enfrentamiento entre ambos grupos.

No obstante, cabe detenerse para dejar en claro algunas cosas. El poeta no elevaba la droga al estatuto de la solución de los problemas sociales o de comunicación entre grupos. Le llamaba la atención que hubiera que recurrir al LSD para generar una condición mínima para poder empezar a dialogar. Lejos de proponer que en los Estados Unidos de 1966 se usara la droga como en las tribus amazónicas que conoció, invitaba a llevar el argumento del riesgo, el peligro, las crisis de ansiedad, hasta sus últimas consecuencias y ser capaces de mirarlo -también- en otras partes de la sociedad.

Se preguntará si acaso son las crisis de LSD mayores que las crisis nerviosas presentes en la ingesta de alcohol, manejo de automóviles, matrimonios o incluso la "guerra". Y en ese punto, pone un especial acento frente al contexto bélico de las últimas décadas de su país. Propone hacer estudios comparativos de suicidabilidad en pacientes psiquiátricos que no han tomado LSD, compararlo a las tasas de suicidabilidad de la población normal y ver, luego, si el LSD tiene injerencias significativas en ambas poblaciones. A esto suma -dentro de muchas propuestas- estudiar la imaginería, las

sensaciones y los efectos psíquicos causados por la ilegalización del LSD (Ginsberg, 1966).

Si se remarcan todos estos puntos, es porque en el poeta aparece una intención por preguntar: ¿cuál es la función que cumple la droga en nuestra cultura?, y se responde investigando, comparando datos, donde encuentra que no es para nada correcta ni precisa la consideración que se la da a las drogas y a los “consumidores” de estas, en las legislaciones Estadounidenses.

Pero todavía más importante es que con su gesto marca que los usos son diversos, que estos se dan tanto en la legalidad como la ilegalidad, pero que cualquiera sea el caso, se consume en una cultura bajo ciertas condiciones. Y que no es necesariamente el riesgo el mayor problema con las drogas. En una pregunta totalmente lúcida, interpela al gobierno si acaso ¿sería mejor -tener entonces- a los *junkies* de la heroína, todos en una calma vegetal en sus departamentos con dosis de metadona permanente administrados por el Estado? (Ginsberg, 1966).

Fue a la ley a quién le quiso hablar Ginsberg, hablar con aquello que pone en movimiento -y que a veces causa la detención- de lo que podemos y no podemos intercambiar, lo que compramos o necesitamos que nos receten. Y si lo hizo frente a esta ley, fue porque en la legislación estadounidense se puso en marcha bajo el precepto de la *guerra contra las drogas* un intento de avanzada político-médica que influyó en las políticas internacionales del siglo XX y que ha durado más que la suma de los años entre las guerras mundiales, la de Vietnam y la del Golfo, por ejemplo (Szasz, 1992).

Pero todavía es necesario señalar un elemento más de esta comparación de las tribus con la ayahuasca y el LSD con Estados Unidos. Y este tiene relación con que no es obvio el recorrido del estatuto de las drogas en distintas culturas hasta el establecimiento de políticas internacionales. En otras palabras, cuando Escohotado (1998) escribe la Historia General de las Drogas, gran parte de las casi mil páginas de su recopilación se tratan de la pluralidad que existe respecto a las culturas y su relación a las drogas, a diferencia de lo que se podría denominar como “paradigma prohibitivo”, que es identificable históricamente, al igual que el estatuto que adquirió la droga con este, a saber: un objeto peligroso en sí mismo, que encarna un mal que amenaza con contaminar la sociedad, donde por deber hay que erradicarlo.

No obstante, son los caminos para eliminar este, históricamente, nuevo mal los que tienen consecuencias centrales.

Frente a la existencia de peligro en las drogas adquiere gran importancia política el cuerpo médico. Hasta la *Harrison Narcotic Act* (1914) los médicos gozaban de prescripción libre en las recetas. Si bien esta medida será reformada y tendrá efectos sancionados, es un momento que refleja que existe la necesidad de cuidar al consumidor de un producto frente al cual él es “ignorante”. Y en su reverso, médicos y farmacéutas poseen aquel saber que consta de prescribir una droga (por parte del médico) y autorizar la receta (al llegar a manos del farmacéuta) (Szasz, 1992).

No obstante, el mundo que describe Burroughs (1953) en *Junky* muestra la puesta en práctica del lugar de médicos y farmacéutas. Frente a un mercado ilegal de heroína, *junkies* acuden a médicos padeciendo grandes dolores e inventándose enfermedades en búsqueda de alguna solución de morfina. Si bien es un truco conocido por todos, algunos médicos se compadecen de los que acuden a ellos y le “despachan” una receta. Luego, comienza el segundo problema, si el mismo médico emite muchas recetas de morfina, y los que van a solicitar la droga al farmacéuta son jóvenes con pinta de *junkies*, la farmacia se alarma y avisa a la policía. Entonces, esta última cae sobre el médico, el cual tiene a su vez que dar algunos nombres o vérselas con la acusación de ser “parte” del tráfico. Si bien es un escenario donde parece que todos se controlan y acusan, Burroughs enfatiza la posibilidad de acudir a farmacéutas y médicos, puesto que alguno se pondrá del lado del *junkie* y cederá la receta. Estas son figuras que en el ejercicio de la ley, tienen la facultad de “actualizar” o agregar cláusulas “temporales” a la ley misma.

Sin embargo, esta realidad que el escritor presenta no carcome la estrategia política de instaurar un estado terapéutico (Szasz, 1992). Puesto que frente a las drogas existirán dos leyes que las pondrán a circular: desde la burocracia la *prohibición* de todas aquellas drogas que no se sancionen como terapéuticas, y desde la medicina la *prescripción* de aquellas que hayan sido consideradas terapéuticas por el Estado. Y quizás, sobre la pregunta que se buscaba retener en un comienzo, de sí hay una particularidad de las drogas frente a otros objetos del mercado, basta con indicar el estatuto que toman estos objetos al circular entre la prohibición y la prescripción.

De alguna manera este temor frente a la droga se monta en una doble polaridad entre salud y enfermedad, entre bien y mal, terapéutico y dañino. Luego bajo esa lógica se

podría, incluso, extender la polaridad como legal e ilegal. Pero en todos los casos, el orden de esas polaridades se apoya en una forma de política. Si se reconocen riesgos es porque se quiere preservar algún valor o bien fundamental. Y bajo la forma de un Estado medicalizado en su ética (Szasz, 1992) descansa -primeramente- la lectura de una economía política que tomó a la vida misma como su objeto, como el contenido directo de la propia actividad política (Espósito, 2002). Entonces, para dar pleno lugar a este problema no basta con la crítica liberal de Szasz (1992). Esta debe apoyarse en un argumento sobre el objeto de esta política.

En este punto se vuelve necesario enmarcar el problema dentro de un ejercicio del poder que es mucho anterior y cuya emergencia identifica Foucault (1976) con el nombre de Biopolítica o Biopoder, que operando sobre la vida establecerá como referencia: *hacer vivir y dejar morir*. Pero es preciso señalar que no se refiere tanto a una *forma de vida*, como a la vida misma, a la realidad biológica de esta (Espósito, 2002). Es una política que se centra sobre la especie humana, acción de un biopoder que procura velar por la población, por intensificarla y maximizarla (Foucault, 1976). Lo interesante, de nuevo, es “cómo”, ya que este es el punto que nos reconducirá al “problema de las drogas”.

Hay que liberar a la vida de los riesgos que amenazan con extinguirla. La vida debe quedar exenta de esos peligros, inmune. Hay que inmunizar la vida (Espósito, 2002). Pero no basta con tener la política y la vida por otro lado. Se necesita un medio por el cual hacer efectivo el poder, una representación orgánica que vincule a la realidad: a saber, el cuerpo. Puesto que sólo en el cuerpo seguirá siendo la vida lo que es y podrá ser potenciada. Por el contrario, un cuerpo muerto no perdura, entonces para ser cuerpo es necesario mantenerlo con vida. Lo interesante es que este razonamiento se ocupará también como una metáfora orgánica para lo social. Se hablará del cuerpo social, y a su vez, de mantener a este inmune de los riesgos que amenacen con su extinción. Sin embargo, es importante acentuar que en esta metáfora *organológica* lo que está al centro es la enfermedad. Si se erige un saber político/médico para la preservación del cuerpo, sólo a raíz de lo que está enfermo se podrá definir, por efecto de contraste, qué está sano.

Clásicamente, la forma de abordar el riesgo reconocía dos momentos. Primero, localizar la enfermedad y, luego, desplegar una estrategia en su relación con la salud. La idea de deterioro y desequilibrio propio de la medicina hipocrática contemplaba la causa como un mal endógeno (Espósito, 2002). Entonces, el camino era restablecer el equilibrio quebrado o extirpar lo enfermo del cuerpo. Sin embargo, hay al menos dos antecedentes

que cambian esta lógica. A nivel del cuerpo social, la intensidad que toman los conflictos interestatales moviliza a ubicar la causa del mal en un enemigo interno, cuya figura es aquella del extranjero como elemento riesgoso. Será interesante señalar cómo en relación a las drogas, existe un discurso vinculado a la introducción de sustancias ilegales por parte de inmigrantes. Si en los Estados Unidos ya había existido con los chinos y el opio, el asunto alcanzó otro nivel con la cocaína y la búsqueda de extraditar narcotraficantes de Colombia a Estados Unidos para juzgarlos por sus leyes nacionales (Szasz, 1992). Pero también la transformación del saber médico tuvo consecuencias que se salieron del foco del problema endógeno. La figura central en este argumento es Paracelso, quién ubica la causa del mal en el exterior del organismo, transformando la propia noción de enfermedad. Ya no se trata de un desequilibrio general del cuerpo, sino más bien de la existencia de una *entidad autónoma* ubicada en un determinado lugar del cuerpo. Se cambia la idea de sanar por el principio alopático de lo contrario: curar el calor con frío. Se instala la cura homeopática, es decir, de lo similar (Espósito, 2002).

No obstante, el problema de la droga nos lleva más allá en este asunto. Y para esto basta con ver aquello que Espósito (2002) logra situar con su argumento: que entre salud y enfermedad no hay una contraposición frontal. Donde hay enfermedad hay medicina. Y si se es estricto respecto a las medicinas, a menudo una es veneno y luego, para una determinada enfermedad es un fármaco. Y esta propiedad es posible rastrearla en la misma raíz de la palabra fármaco. Acaso bajo la forma de ese concepto platónico conocido como *phármakon*.

Parece ser que esta idea lleva a quitar toda la imaginería de la “mala sustancia”, la partícula maligna, el *kakón* por extirpar del cuerpo (Le Poulichet, 1987). Quizás, el enfrentamiento es con una sustancia de naturaleza ambigua, donde asegurar si su identidad es benéfica o perjudicial es difícil de zanjar. Pueden bien ser ambas cosas. Incluso podría decirse que no es una sustancia, sino la pura relación dialéctica, la potencia que:

“...arrastra a la muerte al contacto con la vida, y expone a la vida a la prueba de la muerte” (Espósito, 2002, p. 181).

Entonces, se alumbra nuevamente la relación de las tribus Amerindias a la potencia de la preparación de la ayahuasca. Aun conteniendo la posibilidad de ser mortal, la advertencia no cae sobre la planta, esta no se vuelve un tabú, sino que todo el cuidado se

focaliza sobre su uso. Y eso sigue dando claves para poder rastrear cómo podría tener lugar una clínica de las “drogas”, o quizás la palabra drogas ya no rinde tanto a la luz del *phármakon*. Pero, ¿se puede hablar de una clínica del *phármakon*, entonces? De momento sería prudente sostener la duda frente a cuál es el concepto que dará lugar a una clínica, aunque ello resulta central para encontrar el problema. No obstante, hay una pista que rastrear, pues podría no ser la sustancia, sino su uso lo problemático.

Es una gran dificultad reconocerse en sus problemas. Sin embargo, en su persecución de este enemigo “droga”, que mientras más ajeno se coloca más habla de la intimidad profunda de la comunidad, la crítica liberal contra el Estado terapéutico y *guerra contra las drogas* que emprende Szasz (1992) da con un punto que resulta fundamental para acercarse a lo que aparece problemático de la relación a las drogas en este recorrido.

El asunto se armaría así: Szasz (1992) se extraña ante este Estado que protege médicamente y, sobre todo, se extraña de las estadísticas que lo levantan, donde la mayoría de la población avala la *guerra contra las drogas*. ¿Cómo es posible una sociedad donde son legales las armas de fuego cargadas, y no lo son las *jeringuillas estériles*? Entonces, el autor entrega una respuesta interesante:

“Los americanos temen más caer en sus propias tentaciones que convertirse en víctimas de quienes abusarían de ellos, como depredadores o protectores” (Szasz, 1992, p. 87).

Entonces, resultaría necesario conservar algo de esa idea: el temor al propio descontrol. Quizás en este punto nos encontramos cerca del problema que da lugar a una clínica, cerca de un posible foco de intervención respecto del consumo de drogas que comenzará a atacarse.

Para la Organización Mundial de la Salud (2004) el uso de sustancias se encadena en una serie de tiempos de consumo que probablemente termine en efectos nocivos, al situar la toxicidad en tres niveles. Primero, la toxicidad misma de la sustancia como los efectos de intoxicación o acumulativos en el tiempo. Segundo, están los efectos de los psicoactivos sobre la producción de accidentes o el mal rendimiento en los deberes (ser despedido del trabajo producto del uso de cannabis). Y el tercero dice relación a la dependencia de la sustancia que será el término técnico para referirse a la “adicción”, en cuyo centro habita la idea de la disminución del control y voluntad sobre la droga.

Se dirá que, en los daños asociados al consumo de drogas, uno o más de estos tres niveles pueden estar asociados (OMS, 2004). En otras palabras, es insoslayable el riesgo de daño en el consumo de drogas. Y es importante que este sea un comunicado sólo de la década anterior, en el sentido de que en él se ponen en juego dos de las ideas más fuertes y, a su vez, más cuestionables: 1) que existe un peligro inminente en la droga y, 2) que este se sostiene en un *espíritu tóxico* (Le Poulichet, 1987) de la sustancia. Asunto que las neurociencias ya tenían establecido desde 1957 con la idea de “contagio psíquico”. Porque el argumento que se puede introducir bajo la noción *phármakon* no ha desplazado del discurso médico-político la idea de que la droga es definida por su inherente *toxicidad* (Le Poulichet, 1987).

Entonces, lo tóxico de las sustancia recorre el cuerpo social e individual. Y, sin embargo, parece no instalarse la pregunta por su recorrido. No hay preguntas sobre su desplazamiento, sobre los estatutos que alcanza al moverse de un lugar a otro. Las preguntas de Ginsberg (1966) por el consumo acorde a una función cultural y la posibilidad de dar un uso a la drogas de exploración e investigación suena a una meta muy lejana de lo que concentra la atención. No, claro que no es el movimiento de la droga lo que capta los saberes, sino su detención. A saber, localizar lo tóxico dentro del cuerpo, poder extirparlo y hallarlo como un elemento reconocible. Digno de ser mostrado en vitrinas y resultado de empresas científicas del tipo: “¡Hemos encontrado La partícula tóxica que nos permite sostener todo aquello que dijimos sobre las drogas!”. Si se señala que es un problema de “detención” y no de movimiento, ello es porque lo que capta la investigación es hallar lo tóxico a través de una pregunta por la naturaleza de la sustancia.

Esta concepción del elemento externo contagioso que había sido identificado como un cambio de paradigma médico, ha tenido consecuencias en el campo general de la salud (por no decir también de las políticas). Y si hay que ubicar un terreno donde los problemas llaman al nacimiento de una clínica es frente a esta toxicidad no sólo capaz de generar una dependencia química en los organismos, sino también una dependencia psíquica (Le Poulichet, 1987).

El problema de suponer un *espíritu tóxico* en la sustancia es que tiene por consecuencia una lucha imaginaria contra un mal por extirpar. Y esto no sólo habla de la dirección que tomará una clínica de la desintoxicación, sino también del lugar en el que quedará el individuo “toxicómano”, puesto que si aquello que le produce sufrimiento es la presencia de un agente tóxico externo, basta con considerar al paciente como organismo.

En otras palabras, se trata del movimiento de una clínica que desubjetiviza (Le Poulichet, 1987). Lo importante es el organismo y no el sujeto en este punto del argumento.

Pero no basta con eso, en esta creencia en la omnipotencia de la toxicidad de la sustancia, también existe un movimiento de “psicologización” de la toxicomanía (por dar nombre al problema clínico que comenzará a figurarse con la idea de una dependencia psíquica como fracaso de la voluntad y del control). ¿Qué quiere decir esto?, al parecer, suponer los efectos de una dependencia química, deja del otro lado la dependencia psíquica y su correlativa suposición de un “sujeto” con ciertas características deficitarias. En esto las “psicologías” han contribuido mucho a un floreado repertorio: narcisismo, yo débil, yo con una fijación total a un estado oral, inmadurez afectiva, inexistencia de genitalización, por mencionar algunos (Le Poulichet, 1987). Se puede decir que el mismo movimiento de detención sobre el tóxico, cayó sobre el “toxicómano”. La pregunta de “quién es” el toxicómano termina por una sustancialización de contenidos psíquicos. Con esto, la toxicomanía quedaría constituida por la sustancia y los problemas psicotóxicos. (Le Poulichet, 1987).

Y en este punto basta con la constatación del discurso de la toxicomanía a través de los toxicómanos. ¡Cómo se encarna en ellos la idea del flagelo social!; en sus palabras aparece la petición de que se les extirpe el mal de la sustancia. Puesto que para enfrentar la indeterminación de la experiencia de la droga se produce en contrapartida una determinación sociológica y jurídica de la figura del “drogado”, que es aquella que ellos mismo reproducen. En otras palabras, en vez de presentar una demanda clínica aparece la prolongación de la queja social de la cual ellos mismos son objetos (Le Poulichet, 1987). Porque finalmente, sería un error suponer que la toxicomanía es ajena a los discursos que existen sobre el tóxico o el toxicómano.

Precisamente, Sylvie Le Poulichet (1987) situará a La toxicomanía como una entidad que se vuelve autónoma producto del encuentro entre las experiencias de toxicomanías y los discursos sobre el tóxico o toxicómano (teorías), es decir, como concepto singular corresponde a una totalización que siempre está articulada junto a creencias y multiplicidades. Y esto está lejos de cumplir la función de una crítica desde la autora, es más bien, una constatación que sirve para comprender que el objeto “toxicomanía” como una sola teoría está compuesta experiencias, discursos y creencias, y pasar por alto estos elementos al momento de aproximarse clínicamente podría traer la

consecuencia de reproducir discursos sobre el sujeto que lo llenan de suposiciones antes de escucharlo. Desaparecería, así, el uso de la droga dentro de una historia individual.

Tenemos entonces la idea de que en relación al tóxico habría un momento en el que, éste, quedaría fuera del control y voluntad del consumidor. Luego, aparece que frente a un panorama de “dependencia” química la clínica podría aparecer para ayudar a extirpar el elemento tóxico introducido. A su vez, la dependencia alcanzaría también un nivel psíquico, especialmente en sujetos con cierta “predisposición” asociada a la idea de debilidad psíquica, previamente mencionada. Compartimos con Le Poulichet (1987) la idea de que estos movimientos pueden ser totalmente desubjetivantes. Pero luego queda la pregunta, entonces, en la toxicomanía ¿cómo es posible escuchar el sufrimiento dentro de una historia, sin perder al sujeto de esta?

Y el punto no es tanto tomar las banderas con una clínica específica, como sí mencionar elementos que permitan que esa clínica se haga desde una escucha que no se desentienda del contexto de emergencia de la entidad totalizante llamada -en singular- Toxicomanía.

Puesto de esa manera, habría que señalar algunas cosas sobre la clínica a introducir y el “por qué” de su elección: el psicoanálisis.

Primero, el problema de la toxicomanía no ha sido históricamente un campo de saber ni de exploración por parte del psicoanálisis (Le Poulichet, 1987; Naparstek, 2008; Salama, 1992). En un comienzo, desde las versiones estrictamente “freudianas” era muy cuestionado si un toxicómano podía ser o no paciente (Le Poulichet, 1987). No quiere decir que en la actualidad esta sea una cuestión resuelta, sin embargo, lecturas importantes han abierto un campo de trabajo. De todas formas, el hecho de que no exista una “clínica de las toxicomanías” en los comienzos del psicoanálisis y en gran parte de su desarrollo no es necesariamente un asunto negativo.

Bajo este contexto una duda que es posible mantener desde la clínica psicoanalítica es si efectivamente debiese existir una clínica “particular” para las toxicomanías. Este asunto habrá que retomarlo con detalle, porque al parecer frente a un discurso que insiste en volverse autónomo, a pesar de vincular a más de una disciplina, podría ser un error replicar la autonomía y crear un campo específico para esto, sin saber bajo qué términos eso sería prudente.

Existirán entonces tradiciones posteriores a Freud y Lacan, que sin embargo intentarán rescribir una versión freudiana y/o lacaniana para pensar las toxicomanías. Esto, en virtud de recuperar el uso de la droga dentro de una historia. En otras palabras, que la escucha permita dar cuenta de la “función” que asume la droga en la sexualidad del sujeto, en los caminos que lo llevan a explorar en los placeres, y sufrir también, cuando las satisfacciones lo sacan del mundo que permite que las cosas se puedan medir. El asunto no es negar el problema del descontrol apuntado como “dependencia”, sino situar bien el foco problemático que da lugar a la toxicomanía. Decir que las drogas rinden dentro de una historia no es quitar las propiedades químicas (Naparstek, 2008), el alucinógeno es alucinógeno tanto en Chile como en Tailandia. Pero la función que se le atribuye a dicha droga sólo es algo posible de rastrear asumiendo la escucha de cómo circula esa droga dentro de una historia.

Bajo esa lógica, la actualidad de la clínica psicoanalítica muestra que los usos pueden ser tan variados como las historias. Las funciones, quizás, podrían organizarse bajo ciertas categorías, que son tan abiertas como variables. Pero si algo posibilita identificar estos destinos es marcar que aquel temor del descontrol en el uso de las drogas no es un para nada un problema que se encuentre en todos los consumidores. Y es más, aquel destino que puede hacer que se hable con toda propiedad de una toxicomanía, producto de una determinada operación con la droga, es hacia donde apunta este escrito.

Pero antes, decir que el psicoanálisis encuentra funciones del uso de drogas que son tan importantes, en tanto permiten mostrar que el asunto de la toxicomanía no pasa por un sujeto de un psiquismo “precario”, ni tampoco de que hubiera una predisposición en alguna estructura psíquica por sobre otra hacia el desencadenamiento de una toxicomanía o al mismo uso de drogas para el fin que sea (Le Poulichet, 1987; Salama, 1992). Y esto hay que retenerlo a lo largo de los que sigue.

Si el campo de las toxicomanías convoca tanto a lo clínico como a lo jurídico-político, es posible que la clave de abordaje no se encuentre sólo en la propia disciplina desde la cual se trabaja. Precisamente se tendrá que considerar que el marco de la circulación de la droga contempla variables tanto sociales como individuales, tanto médicas como legales, insertas todas en políticas nacionales, mientras que esto tiene incidencias en la forma de consumo de los sujetos.

¿Qué quiere decir esto a nivel de una clínica de las toxicomanías?

Es un hecho que la droga circula, eso nos lo constatan tanto los mercados farmacéuticos como el mercado negro, azul o del color con que se lo quiera santiguar. Pero que la droga circule no significa tan sólo que esta tome los recorridos posibles de los objetos en el mercado. La circulación de la droga nos pone en relación con algo mucho más fundamental de la estructura social. A saber, si acaso es posible hacer lazos a través de la droga, es decir, si la droga puede ocuparse como aquello que Mauss (1925) nombraba como el fundamento base de lo social y que se intercambia bajo la forma de un regalo: el don. No es irse muy lejos traer los problemas que movilizaron a la tradición estructuralista de la antropología. Es importante recordar cómo este escrito parte con la circulación de la ayahuasca en tribus colombianas donde era un “regalo de los dioses” que, puesto en movimiento y uso a través de sus ritos, eternizaba el lazo entre la comunidad y les devolvía a ellos su lugar como los primeros hombres del mundo.

La prohibición y prescripción, lejos de sacar a la droga de la escena hacen que esta circule bajo condiciones particulares. En otras palabras, se vuelven leyes que condicionan las vías por las cuales circula la droga. En ese sentido, resuena que lejos de ser condiciones para la erradicación de la droga, tanto la prohibición como la prescripción suenan a los principios que el mismo Levi-Strauss (1949) definió como condición del intercambio en *las estructuras elementales del parentesco*. A saber, la prohibición y el establecimiento de un orden de preferencias.

Entonces, se vuelve extraña la lógica de pensar que la ilegalidad haría desaparecer la circulación de la droga, sin embargo, lo que muestran los *beats*, en los crudos relatos de Burroughs y Ginsberg -entre otros-, marca un punto de inflexión a nuestro recorrido. Quizás, la política “prohibicionista” tiene una función sobre la droga muy distinta a la función de la prohibición en las tesis estructuralistas. ¿No muestran los *junkies* un movimiento de cuerpos agónicos persiguiendo a la droga? ¿No aparecen sometidos al capricho de los *dealers*? Parece ser, que su prohibición no genera alianzas entre los sujetos, sino más bien, descarnadas empresas capitalistas a la sombra de la ley, donde son los sujetos los que circulan alrededor de la droga en virtud de lo que puedan pagar.

Pero el asunto no parece solucionarse con que la droga desaparezca. De partida porque drogas han existido en, prácticamente, todas las formas de cultura humana, y si se puede hablar de excepción, está en relación con aquellos asentamientos humanos en los extremos del mundo, en los polos donde el hielo no dejó crecer vegetación (Escohotado, 1988).

Así, bajo el supuesto de que *hay drogas* y que la gente las seguirá consumiendo más allá de la prohibición, es que se levanta el otro gran paradigma junto al prohibicionismo, que sería la reducción de daños o gestión de riesgos. Paradigma que tomaría una especial fuerza y visibilización en las políticas (especialmente europeas) en la segunda mitad del siglo XX.

Si con el prohibicionismo se proponía una sociedad utópica donde todos estén libres de drogas, con la reducción de daños se busca rastrear los destinos particulares de la circulación de la droga y las comunidades que crea. Es un enfoque situado a ciertas realidades y no la totalidad de la población. De cada comunidad identificada se realiza una lectura multidimensional para considerar no sólo los efectos en el usuario sino también en familias y su entorno social cercano o amplio (Parés, 2013).

Este paradigma ha tomado fuerza en las últimas décadas, y ha sido fundamental para identificar las necesidades en las prácticas de consumo de los más variados usuarios de droga. Mediante sus diagnósticos es posible dar cuenta de cómo la circulación de la droga en la misma ilegalidad crea lazos de intercambio identificables que los discursos prohibicionistas no habían podido pesquisar en su estructura totalizante (Parés, 2013). Sin embargo, si algo muestra el estatuto ambiguo de la droga, es que los polos más extremos pueden combinarse en su nombre. Y no ha sido muy distinto con estos paradigmas, que parecían ser tan opuestos. Lecturas actuales (Sepulveda, 2010) muestran que tanto la reducción de daños como el prohibicionismo han tendido a fusionar sus empresas, sosteniendo ambas lecturas la idea de la droga como a secas dañina y portadora del peligro.

De todas formas, el paradigma de reducción de daños, trajo importantes avances al poder situar la pregunta por la circulación de la droga y la particularidad en cada comunidad, ya que eran elementos que difícilmente se interrogaban desde el prohibicionismo. Pero tan escurridiza como es la droga, puede engañar al lector y sugerir que todo su campo se juega en su circulación. ¿Acaso no hay otra posibilidad?, ¿Y si la droga no circula? ¿Qué ocurre en el consumo si la droga no circula? Se han recorrido usos en rituales, en movimientos culturales, usos dentro del riesgo, usos fuera de la ley. Todos indicando modos particulares de circulación de la droga. Pero ¿qué ocurre si el sistema entero del intercambio se desmantela? Suena extraño, como si tuviera cede en algún lugar del mundo y pudiese atacarse a tal edificio llamado “lo simbólico”, teniendo por consecuencia que la droga no circule.

Sin embargo, el asunto es menos fantasioso y mucho más real. Con todas las sugerencias que estas palabras puedan traer. Decir que la droga puede no circular y ser este un problema clínico en la medida que afecta al consumidor, tiene relación con que en algunos casos es posible observar que el sistema del intercambio se detiene, no existe circulación, puesto que el sujeto mismo ha quedado fuera de aquello que sostiene el intercambio. A saber, el sujeto ha cruzado el umbral del campo del Otro, y ha quedado fuera de este (Naparstek, 2008). El problema es que fuera de su campo las cosas pierden el orden, relación, referencia y medida, puesto que de estas el Otro era garante. En consecuencia, el sujeto en su relación a la droga quedaría relegado a una satisfacción totalmente desregulada.

Bajo esta problemática se prefigura el nudo que interesa a este escrito. Situar la relación entre drogas y circulación, es también poder hablar de la ruptura al sistema de intercambio. Poder referirse a los fenómenos donde el lazo con el Otro se ha quebrado (Naparstek, 2008) y en tal operación rastrear si la toxicomanía se diferencia o no de otras manifestaciones. Puesto que distintos clínicos han jugado la apuesta sobre considerar una especial atención a cuando la toxicomanía es producto de un montaje por fuera del Otro (Le Poulichet, 1987), cuando no es una formación dentro de la lógica significativa, sino precisamente una formación de ruptura con ese universo (Laurent, 1988). Acaso llegando a sugerir que si se ha de hablar de toxicomanía propiamente tal, correspondería a este desenganche al Otro (Naparstek, 2008).

Cuando la droga no circula, ¿es porque la circulación perdió su fundamento? Cuando el sujeto queda fuera del Otro, ¿no puede acceder al intercambio? o ¿es él mismo quien queda circulando en calidad de objeto? Si la droga se detiene al centro de la circulación ¿son los toxicómanos los que se mueven alrededor de ella?

Poder recorrer el trabajo y apuesta de estos autores clínicos, no significa que nuestro escrito sea una exploración de la clínica misma, más bien, nos proponemos examinar un plano que ninguna clínica puede evitar (más allá de situar el foco sobre el psicoanálisis), y que pone los objetivos a este escrito: **situar las claves epistemológicas sobre las que una clínica psicoanalítica define su campo de trabajo con toxicomanías.**

Considerando que tal propuesta no puede obviar el hecho que al ser las toxicomanías un punto de conjunción entre distintas disciplinas y saberes, difícilmente se

podría sostener un abordaje al problema sólo desde el psicoanálisis. En ese sentido, se propone al recorrido 1) Primero situar un marco político-filosófico que constituye a la droga como un objeto particular de legislación. 2) Luego, identificar bajo qué condiciones las drogas definen un problema del campo de salud que introduce una articulación entre el Estado y la medicina. Puesto que esto permite 3) caracterizar la lógica de tratamiento propuesto por una política enmarcada en un paradigma prohibitivo. Para así 4) analizar la epistemología que supone este tratamiento y 5) introducir las críticas que logran dar cuenta de un estatuto ambiguo en la naturaleza de las drogas que sólo las define por la función que se les da.

En un segundo momento del escrito 6) se introducen los antecedentes de una clínica psicoanalítica en relación a las toxicomanías, 7) identificando propuesta actuales que se valen de las críticas, tanto a un paradigma prohibitivo y a un tratamiento por desintoxicación, como a la misma tradición psicoanalítica en materia de drogas, para poder instalar la pregunta por la función de la droga para cada sujeto, permitiendo 8) pensar un marco de referencia que permita darle forma a un “campo de las toxicomanías” que contemple algo más que el uso de drogas como criterio diferencial.

Dentro de la especificidad de este campo, 9) se exploran las referencias a los montajes de toxicomanías como corolario de la detención de la circulación de la droga: formación de ruptura al significante, desenganche al Otro, quiebre de la relación del cuerpo al falo. Y 10) se problematiza el riesgo de considerar las toxicomanías sólo como ruptura a lo simbólico, puesto que las psicosis muestran un montaje de toxicomanías como intento de restituir el lazo al Otro, de poder engancharse a un campo donde las cosas puedan ser “localizadas”. Finalmente, ambas posturas, muestran que el problema de todas formas se juega en el terreno de la circulación: por la circulación de la droga o por el sujeto circulando como objeto alrededor de esta. Por este motivo, 11) el recorrido de este escrito llega a una consideración por el don como fundamento del lazo, en tanto principio del sistema de intercambio y la circulación de objetos, a la luz de las toxicomanías.

## Capítulo 1: Detención

### 1.1 La detención prohibicionista

Hablar de detención y movimiento es inaugurar un recorrido desde la pregunta por “cómo investigamos los objetos que decimos estudiar”. En ese sentido, hay que advertir que, en el comienzo, no existe sólo un camino de entrada, cada aproximación responde a una pregunta específica. Ahora bien, ¿Existe una pregunta que sirva para englobar la totalidad de un objeto? No hay que actuar con ingenuidad, Lacan (1955) abre este problema en uno de sus seminarios:

A esto se reduce el principio de Heisenberg. Cuando se consigue determinar uno de los puntos del sistema, no se pueden formular los otros. Cuando se habla del lugar de los electrones, cuando se les ordena quedarse ahí, siempre en el mismo lugar, ya no se sabe en absoluto dónde acabó lo que ordinariamente llamamos su velocidad. A la inversa, si se les dice: *Pues bien, de acuerdo, ustedes se desplazan todo el tiempo de la misma manera*, ya no se sabe en absoluto donde están (Lacan, 1955, p. 361).

De esta manera, se vuelve una apuesta constituir a la droga como un objeto de estudio. En particular, porque hablar de su singularidad es una locura de entrada. ¿Qué se quiere decir con eso? Que si Escotado (1998) escribe la Historia General de las Drogas (que en su edición ampliada contempla casi mil páginas) sólo puede hacerlo suponiendo una tesis que dirija hacia algún lugar la recopilación de los nombres de numerosas culturas y sus relaciones a distintas drogas. Es posible, entonces, acotar que la tesis que justifica las mil páginas tiene que ver no tan sólo con la historia de distintas culturas y su relación a la drogas, sino más específicamente la relación que existe entre las drogas y distintas formas de gobierno. Pero el argumento puede llevarse un poco más allá. La pregunta por las formas de gobierno tiene un especial acento en los casos de cómo en occidente las drogas se convierten en objetos de políticas.

Pero bien se puede ver que, de entrada en el ordenamiento de su Historia, la droga se mueve a través de las culturas, y que en cada movimiento, ocupa un distinto lugar. Puede ser un medio para contactar a los dioses, puede ser tabú, puede ser un objeto peligroso que requiere regulación, puede ser también algo de lo cual se abusa, puede ser algo que enferma, y luego, la correspondiente medicina (Escotado, 1998). La droga no

deja de ser distintas cosas para las distintas culturas. El problema comienza cuando un paradigma hegemoniza una concepción de las drogas con una aspiración de totalidad.

Se puede decir que, -tomando la cita de Lacan (1955) respecto a los electrones- al tomar las drogas y ordenarles que se queden en un mismo lugar perdemos de vista aquello que llamábamos su *circulación*. Aparece el riesgo de terminar captando una figura estática de las drogas en el discurso. En otras palabras, la investigación se volcaría en el esfuerzo cuestionable de darle a las drogas un estatuto único a través de políticas totalizantes. Y el paradigma imperante desde hace casi dos siglos en esta materia ha sido el prohibicionista (Escohotado, 1998; Szasz, 1992).

Ahora bien, este paradigma a pesar de contener bastantes interpretaciones sobre su origen histórico, es posible identificar elementos que ayudan a precisar la particularidad de la construcción del objeto “droga” en sus políticas.

Primero que todo, al ser heredero de un elemento religioso tradicional.

Esto en Estados Unidos se ponía de manifiesto con la construcción de una imagen demonizada del alcohol, que es mucho anterior a su prohibición legal. Ya se podía rastrear en pleno siglo XIX (aun cuando existe en la tradición estadounidense hace varios siglos), con las intenciones de un partido prohibicionista de alegar contra esta plaga impura que amenaza contaminar la sociedad bajo la imagen de una *sustancia maligna* (Escohotado, 1998). Progresivamente este argumento se extrapolará a otras drogas, y es interesante, cómo en un segundo lugar, una clave sociológica aclara no tan sólo el desplazamiento hacia la persecución de otras drogas, sino también la relación entre drogas y movimientos de migración (Szasz, 1992). Los casos no son menores ni desconocidos, basta con mencionar la:

...relación que existe entre las primeras voces de alarma sobre el opio en Estados Unidos y el problema sindical planteado por los chinos, entre el rechazo de la cocaína en el Sur americano con el delicado momento por el que atraviesa la integración de los negros, y entre la condena de la marihuana con la entrada en masa de emigrantes mexicanos (Escohotado, 1998, p. 369).

A estos antecedentes religiosos tradicionales y sociológicos se suma el desarrollo del estamento terapéutico asociado a una forma de gobierno que toma por objeto de sus intervenciones a pobres, locos, huérfanos y alcohólicos en el movimiento hacia un Estado

terapéutico (Szasz, 1992). Agregándose los aprendizajes del problema con el opio y los chinos, desde donde no sólo quedan estereotipos en torno a las drogas, sino también el relevo de la institución farmacéutica a un lugar de importancia que nunca había tenido antes, y que en adelante, junto al apoyo del Estado aumentará cada vez más (Escohotado, 1998).

En ese sentido, el paradigma prohibicionista no se construye para nada en un saber científico sobre las drogas, a pesar de apelar a la constitución tóxica/dañina (aunque claro está, con más resabios mágico-religiosos que de otra cosa). Esta cristalización o detención de lo que es la droga en su discurso pasa por alto todo saber respaldado en evidencias, de ahí lo llamativo y ansioso del gesto de Ginsberg (1966) de acarrear consigo muchísimos documentos de estudios científicos que apoyaran su postura -frente al parlamento- de que lo realmente peligroso no es la droga.

En este punto es importante señalar que en la actualidad el panorama se armaría más bien bajo la lógica de una *práctica basada en evidencias* donde, tanto las partes prohibitivas como sus opositores, acarrear una “voz autorizada” para justificar su discurso ahora “basado en evidencias” (Sepúlveda, 2010). Claro que de ahí se abre todo el problema de cómo es el diseño de los estudios y los usos que se les dan a sus “evidencias”.

Es importante acentuar que la imprecisión que se vuelve un fracaso es la idea de emprender la *guerra contra las drogas* (Szasz, 1992) como si se tratara de un solo y mismo problema. Tomando la analogía prestada de los electrones que comenta Lacan (1955), se podría agregar que:

“...los elementos no responden allí donde se los interroga. Para ser más exactos: si se los interroga en alguna parte, es imposible captarlos en conjunto” (Lacan, 1955, p. 361).

Pero no se trata sólo de apuntar lo “irracional” de esta racionalidad política. Porque si bien pasa por alto todas estas consideraciones al momento de definir un solo objeto droga frente al cual desata una guerra, se podría extraer que su respuesta es en función de un bien que defender. Un bien mayor que pueda caer en riesgo por el peligro (asumido inevitable) de las drogas.

## 1.2 La catedral de la vida

Para poder situar a qué responde una estrategia política como la prohibición. Es necesario situar qué se está protegiendo en esta metáfora de cuerpo social (Espósito, 2002) presente en el discurso político.

Habría que comenzar con que el cuerpo es importante, en tanto remite al campo de la vida. Se habla de cuerpo como un medio material para referirse la vida, y no es que la vida haya sido un objeto ajeno al poder político. Sin embargo, ciertas transformaciones propias del siglo XIX en el derecho político tendrán por consecuencia cambiar elementos propios de la teoría clásica de la soberanía, cuyo atributo fundamental era el derecho de vida y de muerte del soberano, quien podía *hacer morir y dejar vivir*. Así, la vida o la muerte dependían de la voluntad del soberano. Los súbditos le delegaban la capacidad de decidir sobre la continuidad de sus vidas por medio de un contrato social. Si esto se vuelve “necesario” es porque –paradójicamente- les apremia el peligro y necesitan proteger sus vidas. Entonces, al soberano se le cede un poder absoluto, un derecho que puede ejercer de manera desequilibrada sobre los súbditos de su territorio, pero -y esto es lo importante- siempre del lado de la muerte (Foucault, 1976).

Dicho de esta manera, la transformación que señala Foucault (1976) la trabajará con la idea de una biopolítica o biopoder, el cual no viene a remplazar el poder soberano previamente referido, sino que significará la complejización del ejercicio del poder. El viejo derecho de soberanía tomará un giro inverso y se hablará del poder de: *hacer vivir y dejar morir*. Es el comienzo del poder sobre la vida. Recordando que todo poder tiene sus mecanismos, técnicas y tecnologías (Foucault, 1976).

Este ejercicio del poder conlleva la aplicación de técnicas especializadas, destinadas a la multiplicidad de hombres. Pero el énfasis no está tanto en la pluralidad, como en la emergencia de la categoría de “población”. Puesto que sobre esta, se desarrollará la biopolítica de la especie humana, es decir, de un biopoder que velará por intensificar y maximizar la población. Entonces la atención caerá en factores de fenómenos colectivos que representen la vida de la población: natalidad, morbilidad, fertilidad, enfermedades, accidentes, etc. Y para dichos factores, los instrumentos se basarán en estimaciones estadísticas y mediciones globales que permitan la intervención sobre fenómenos generales. En otras palabras, se trata de un esfuerzo para generar mecanismos de equilibrio y regulación que actúen sobre lo “aleatorio” de la población, para

poder optimizar un estado de vida: disminuir enfermedades, aumentar la esperanza de vida, etc. (Foucault, 1976).

Sin embargo, anclado al concepto de biopolítica o biopoder, Foucault (1978) acuñará el término *gubernamentalidad* para referirse a:

...el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política, y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad (Foucault, 1978, p. 136).

Lejos de estirar hasta el exceso el argumento foucaultiano, la introducción tanto de la biopolítica como de la gubernamentalidad se justifica por dos elementos fundamentales para hablar de las drogas: el primero, se refiere a que el poder de hacer vivir se realiza en la categoría de población y son factores estadísticos los que se optimizan, y el segundo, a que el mantenimiento de dicha población depende del instrumento técnico de los dispositivos de seguridad. Sólo en este marco conceptual es posible darle rendimiento al concepto de riesgo, en la medida que permite señalar cómo las drogas -en esta lógica- se vuelven un elemento riesgoso para los factores e indicadores de vida y de salud de la población.

### 1.3 Del fervor probabilístico a la eliminación de la chance

Si para proteger a la vida se utilizan como referentes los factores e indicadores de salud y enfermedad del cuerpo social, es porque sería un costo muy alto solucionar los problemas luego de que ocurran. Las estadísticas permiten poder anticiparse a los eventos desfavorables y desplegar así estrategias preventivas. Ahora bien, las estrategias preventivas no tienen sólo un miramiento por reducir el peligro, sino también por resultar políticamente económicas. En otras palabras, se economizará al máximo la necesidad de presencia real del encuentro entre el práctico y su cliente. Habrá un movimiento de la presencia hacia la memoria. Si se cuenta con un gran número de datos, el flujo de la población se puede resumir a factores, pero es toda la categoría de sujeto la que desaparece de estas estrategias preventivas basadas en el riesgo (Castel, 1986).

Entonces, dichos factores abstractos nos indicarán la susceptibilidad de que se produzca el riesgo. En las nociones de la psiquiatría clásica era posible ver la relación directa entre el riesgo y el peligro de que, por ejemplo, un enfermo mental realizara un acto violento e impredecible. Sin embargo, la relación es bastante oscura y guarda sus paradojas. Por un lado, se asume que el sujeto -enfermo mental- es innatamente peligroso, pero por otro, el peligro es una simple probabilidad, la cual responde a criterios aleatorios, pues es cuando el acto violento se efectúa que luego se le nombra como peligroso. Se dirá entonces que la peligrosidad es una hipótesis, simplemente algo “probable”. Si se continúa con la metáfora de la psiquiatría clásica dada por Castel (1986) el efecto que tiene esta imprevisibilidad es asumir que todos los “alienados” representan una amenaza, pero la realización de esta depende de circunstancias aleatorias.

Durante el siglo XX, esta idea supuso una serie de políticas eugenésicas de una extrema violencia. Si la amenaza habitaba a los sujetos, había que impedir que esta se transmitiera a su descendencia. Así, era posible encontrar, por el año 1914, declaraciones de la American Psychiatric Association (APA) como la siguiente:

Una curación radical de los males que se derivan de la asistencia a una clase de deficientes sin recursos se llevaría a cabo si todos los débiles de espíritu (...) todos los borrachos inveterados fuesen esterilizados, esta proposición resulta evidente por sí misma (APA, 1914 en Castel, 1986, p. 226).

Si bien estas políticas fueron llevadas a un extremo sin retorno durante el siglo XX, principalmente en la segunda guerra mundial. La estrategia preventiva basada en la estimación de riesgos se volcó también hacia factores exógenos, sobre todo bajo la lógica de la identificación de malos hábitos y de sustancias amenazantes: tabaco, alcohol y otras drogas. Lo interesante es el modo de despliegue de esta estrategia. Se inicia por la identificación de un conjunto de factores de riesgo que desencadenan una señal. Sólo en ese momento aparece el “técnico” que debe verificar si existe o no la presencia real de un peligro (insistir en los riesgos como variable probabilística y abstracta). En otras palabras, no hay un enfrentamiento directo con las situaciones conflictivas sino que éstas se deducirán. Se trata del ejercicio de una detección sistemática, la cual es posible ya que no hay sujeto, centrándose únicamente en factores: correlaciones estadísticas de elementos de distinta naturaleza (Castel, 1986).

El problema que ha tenido esta estrategia política es la idea omnipotente del control absoluto de lo imprevisto. El ideal es poder anticipar todas las posibilidades de irrupción del riesgo. Así se podría:

“...*construir* las condiciones objetivas de aparición del peligro para *deducir* de ellas nuevas modalidades de intervención” (Castel, 1986, p. 232).

Así, el riesgo constituye la forma moderna de considerar el peligro, en tanto este figura como una probabilidad asociada a un contexto de incertidumbre (Sepúlveda, 2010). Sin embargo, el lugar que alcanzarán las drogas en las estrategias preventivas basadas en la noción de riesgo, llegará aún más allá y superará la barrera probabilística.

Existiría una postura dominante en los discursos de “expertos” de distintas disciplinas (ciencias de la salud y epidemiología, criminología, psicología del desarrollo, neurociencias e, incluso, psicoanálisis, entre muchos otros) que se basan en señalar al consumo de drogas como una práctica de *alto riesgo*. Este motivo ubicaría a las drogas e como las responsables de una amplia gama de daños a nivel individual, social y político (Sepúlveda, 2010). Lo interesante es que dicha postura no se basaría en asociar la droga a una “forma de consumo” en particular, sino que el alto riesgo estaría presente en todas sus formas de consumo. Desde la dependencia hasta el uso recreativo.

Este cambio no es menor puesto que afecta la definición misma del riesgo de aquí en adelante. En otras palabras, el riesgo ya no se trataría de una abstracción que se deduce de la combinatoria de ciertos factores. Se trata más bien de una objetivación verificable que se asocia causalmente a la producción de daños. Pero el asunto se dirige aún más cerca de nuestro foco de interés, a saber, cómo en el discurso se “detiene” una imagen totalitaria de la droga que borra las otras posibilidades. Este cambio en la noción de riesgo parte como un asunto reducido a “comités de expertos”, sin embargo, pronto termina siendo una posición hegemónica, ya no sólo en la producción de un saber al respecto, sino también en la misma gestión política de las drogas (Duff, 2003 en Sepúlveda, 2010).

En la medida que esta postura se vuelve hegemónica las diferentes nociones de riesgo contenidas en muy distintos paradigmas, como son el prohibicionista y el de reducción de daños, comienzan a desaparecer para unificarse de manera difusa en una sola gran construcción de la ecuación riesgo-peligro-daño. Dicho de otra manera, el riesgo

ya no será más una probabilidad, es la *eliminación de la chance* (Sepúlveda, 2010). En adelante, es un hecho que invariablemente las drogas producen daños y peligros, ya que es una característica de su naturaleza. Con esto el panorama de las drogas y el riesgo queda armado de la siguiente manera:

“...no hay riesgo de daño; el daño es un resultado cierto a corto, mediano o largo plazo” (Sepúlveda, 2010, p. 59).

#### 1.4 La cristalización de una naturaleza

Que el producir daños sea invariablemente una característica propia de la naturaleza de las drogas, condensa en su enunciación una lógica no sólo muy actual, sino que a su vez, una postura antiquísima y “pre-dialéctica” o “a-dialéctica” (si se nos permite jugar con el término), donde lo importante era responder si las drogas eran “buenas” o “malas” para la salud, como en el caso de una biopolítica y de sus respectivas metáforas orgánicas de lo social, o como también, para el espíritu en el caso de las tradiciones más religiosas (que siguen presentes en las formas actuales de gestión política sobre las drogas (Szasz, 1992, Escohotado, 1998)).

Cuando Sylvie le Poulichet (1987) busca claves históricas para pensar cómo se construye la idea de la droga como portadora de un espíritu tóxico, recurre al mismo tiempo a la locura y a los tóxicos. En especial le interesan clasificaciones del siglo XIX como “morfinomanía” o “heroinomanía”, las cuales son precisamente categorías anteriores a la idea de toxicomanía pero que sostienen las pluralidades que luego engendrarán el concepto. ¿Pero qué querría decir ser un “cocainómaco”, por ejemplo? La clasificación indica a través del tóxico la construcción de un marco estable a la patología (Lewin, 1970 en Le Poulichet, 1987). En otras palabras, es hallarse poseído por la cocaína, pero por la personalidad de la cocaína, por el *espíritu de la droga*, y responderle a esta como un esclavo. Así, una clasificación de las drogas se construía a partir de lo que los individuos mostraban en sus consumos; de cómo se realiza en ellos el espíritu de la droga (Le Poulichet, 1987).

Esta perspectiva considerará a las perturbaciones psíquicas como efectos propios de la toxicidad de las sustancias. El problema de las drogas se reduciría, entonces, a la sustancia química. Y si esa sustancia recorre el cuerpo, es preciso ubicarla y extraerla.

Este fenómeno constituirá toda una imaginaria –no exenta de transformarse en prácticas- respecto a que existe un mal por extirpar, basado en la idea del virus obtenido por contagio. Si, al introducir este escrito, se ponía énfasis en las tentativas por hacer desaparecer al sujeto dentro del problema de las toxicomanías, entonces una primera forma de desaparición la encontramos en el análisis factorial de las estrategias preventivas basadas en el riesgo; mientras que una segunda forma aparece bajo la omnipotencia del tóxico que conlleva tratar a los consumidores sólo como organismos y desubjetivarlos de toda posibilidad de problematizar su relación al consumo (Le Poulichet, 1987).

Posiblemente, no sea la manera más prudente de problematizar el estatuto de la droga caer dentro de la lógica esencialista de una naturaleza tóxica y maligna. Quizás, esto también se debe, al menos en parte, a que la droga –tal como comenzó este apartado con la cita de Lacan (1955)– no responde ahí donde se le interroga por su naturaleza. En consecuencia, puede ser que el asunto abra nuevas posibilidades, en tanto no se realice la pregunta a la droga, sino a “aquello” que hace que la droga asuma una determinada identidad.

## Capítulo 2: Movimiento

### 2.1 “Ni lo uno ni lo otro sino todo lo contrario y viceversa”

Tal y como se plantea, la contradicción problemática de si la droga hace “bien” o “mal” al cuerpo, lleva a un callejón sin salida de respuestas llanas. Sin embargo, el otro destino que ha tenido esa pregunta bajo la forma de si la droga es veneno o remedio, abre una discusión fundamental para pensar su estatuto.

“Remedio” es una de las traducciones más utilizadas de la palabra griega *fármakon*. No obstante, lejos de ser una traducción errónea, ella no alcanza a ser del todo correcta. De hecho, el “por qué” de este asunto centra su atención en un foco que hasta el momento no se había podido considerar respecto a las drogas, a saber, que existe la posibilidad que, en tanto, *fármakon* no encontremos un solo uso y un solo significado para la droga. En otras palabras, resulta interesante observar la serie de significaciones que el mismo significante “*fármakon*” convoca precisamente en su uso. En su libro *La farmacia de Platón*, Derrida (1968) realiza una lectura del filósofo griego, rastreando los estatutos que alcanza el *fármakon* en referencia a la medicina, las artes, la política y los ritos.

Primero, es interesante la forma que encuentra pensador francés para trabajar este asunto. Metodológicamente, no se propone hacer un catastro recopilatorio de todas las formas en que aparece el uso del término. Más bien, apunta a que hay algo intraducible en la palabra misma, que no es del orden de un contenido sino de una relación que se busca mostrar. En función de esto, Derrida (1968) busca producir en su argumento alguno de esos efectos de significación que el concepto alcanza, casi como sugiriendo si acaso el *fármakon* no es más que ese “movimiento” que significa, a la vez, los polos opuestos y las diferencias.

Es importante resaltar que la apuesta de Derrida (1968) no sólo es traída hasta aquí como un *buen ejemplo* o como un argumento a agregar a la cadena, sino que más radicalmente para iluminar una manera de aproximarse al objeto que se examina en función de los movimientos de este. En otras palabras, del trabajo del filósofo francés se conservará el espíritu orientado a buscar la droga ahí en su movimiento, en su uso, en su función, y no tanto en su composición, en su naturaleza química, en su substancia. Esta postura, sin embargo, no se sostiene por si sola. Debido a esto, el ejercicio mismo de

revisar el estatuto del fármakon ayudará a justificar esta elección, en lo que se podría llamar una naturaleza difícil de capturar, una traducción llena de traición y un movimiento que recorre los conceptos tan utilizados de droga, tóxico, remedio, medicina, veneno, entre otros.

En ese sentido, rinde comenzar el recorrido por las significaciones en la más frecuente versión del *remedio*, es decir, una droga con efectos benéficos. Y claro, muchas veces significa aquello. No obstante, el problema es que, al captar al fármakon como si él sólo fuera eso, se pierde la ambigüedad de sentido que le es propia (Derrida, 1968). Sin embargo, este parece ser el uso más tranquilizador, puesto que apunta mejor aún que las nociones de *droga* o *medicina*, a la idea de una causalidad terapéutica. El asunto es que, como bien se sabe, el fármakon también podría agravar el mal, y, luego, ya no parece remediar tanto. Puede, entonces, que el problema sea pensar que los remedios son inofensivos. De hecho, Platón identificaba la acción del fármakon en las enfermedades como algo que alteraba el curso natural de estas, y que podía llegar a irritar a la enfermedad a tal punto que ésta se multiplicaba o empeoraba (Derrida, 1968).

Esto es, en parte, el problema al cual se refiere, en una forma mucho más contemporánea, Espósito (2002) cuando examina el giro de la medicina hacia un polo homeopático e inmunológico. En otras palabras, la curación ya no procede a través de los contrarios, sino que se realiza en el uso de los mismos “elementos externos contagiosos” que, al introducirlos de una determinada manera en los cuerpos generan defensas. Es decir, la cura procedería a través de la introducción de un “mal”, el cual se vuelve benéfico en un determinado modo de uso para el organismo.

Precisamente, Derrida (1968) definirá al fármakon como aquel *doloroso goce* que está ligado, a la vez, tanto a la enfermedad como a su apaciguamiento:

“...ese exceso violento y desmesurado en el placer que hace gritar a los intemperantes como a locos” (Derrida, 1968, p.148).

Es importante remarcar que, constantemente, para hablar de esta palabra, se ocupe la expresión: “a la vez”. ¿Qué quiere decir esto? Al quedar convocados dos polos en su nombre, ésta los hace presentes como una “mezcla”. Por este motivo, advertirá Derrida (1968), resulta prescindible intentar reducir rápidamente bajo una lógica dialéctica este asunto, puesto que bien podría ser la dialéctica misma aquello que se apoya en la idea del

phármakon. Dicho de otra manera, el autor encuentra en el rastreo de esta palabra en la obra de Platón, un marco para todas las formas de mezcla, de oposiciones, de contradicciones y de diferencias.

Así, al menos, una de las consecuencias de sostener dichas ideas tiene efectos identificables, histórica y epistemológicamente en lo que refiere a las drogas: que el fármakon *posee una estructura de ambigüedad y reversibilidad* (Derrida, 1968, p. 168). Es precisamente esta, la tesis que sirve a Sylvie le Poulichet (1987) para releer diversos elementos, desde la farmacología moderna hasta la actualidad de una clínica con toxicomanías.

En el trabajo de un farmacólogo del siglo XVII llamado Cullen, encuentra estudios pioneros relativos a la ambigüedad de las propiedades de las drogas. Señalará que muchas sustancias, como por ejemplo, el opio, albergan *lo más y lo menos*, pudiendo ser “a la vez” sedantes y estimulantes, puesto que, en la corporeidad, se trastornan sus reacciones químicas como compuesto (Dagognet, 1964 en Le Poulichet, 1987). Pero sería una traición al fármakon dejarlo sólo del lado químico y de su reacción corporal, pues lo interesante es cómo éste se transforma en distintas cosas en virtud de sus diversos usos.

Con esto, se quiere decir que si bien la cocaína puede devenir un potenciador sexual para un hombre necesitado de reafirmar una imagen capaz de sostenerlo en el encuentro con una mujer (Le Poulichet, 1987), a la vez, ella puede estabilizar el delirio para un sujeto atormentado por ideas místicas (Naparstek, 2008). ¿Quiere decir esto que la cocaína debería usarse principalmente en tales circunstancias? Concluir algo así sería, nuevamente, caracterizar la droga en el orden de la sustancia, haciendo caer este recorrido en la misma tentación de detener el concepto o, en otras palabras, de hacer *prescripción*.

Pero dicho error no parece poco frecuente. Es como si el fármakon tuviera la enojosa costumbre de “engañarnos”. Y precisamente, uno de los efectos de significación que encuentra Derrida (1968) en Platón para esta escurridiza palabra es sorprendentemente “color”. Pero no cualquier color, es más bien el color como producto de los pintores, aquella *mezcla* del rojo con otro distinto de la gama, lo cual hace que veamos un cuadro, una escena, y ya no los materiales que le dan forma. Esta idea de mezcla es fundamental, puesto que, en ella, elementos puros y separados devienen impuros y aglutinados, lo cual representa la amenaza de una pureza y de una seguridad de la

composición interior. Si el fármakon puede ser aprehendido en diferentes relaciones, y particularmente, en una que deriva de la mezcla, entonces, hay que considerarlo como “efracción y agresión” (Derrida, 1968). Y esto ilumina al menos una variable insoslayable de la función de la droga más allá de su uso individual, a saber, del brazo de una función social.

## 2.2 Chivo Expiatorio

Un ejemplo interesante, que rinde a la pregunta por la droga y su función social, se encuentra en el libro *Nuestro derecho a las drogas* de Szasz (1992):

“Si nuestro amor a la Constitución y la gratitud por nuestra herencia no pueden mantenernos unidos como nación, el odio a las <<drogas peligrosas>> debe cumplir esa tarea” (Szasz, 1992, p. 106).

En la crítica del autor, no sólo es posible ver cómo la constitución ha fracasado para hacer cohesión social en los Estados Unidos, sino también que, si la nación se ha integrado, ello ha sido bajo la forma primitiva del recurso a chivos expiatorios. En este caso, tal es la droga y tal es la guerra contra esta. Sin embargo, el (mal) chiste está en que, la *guerra contra las drogas* ocupó como enemigo a todos aquellos estupefacientes que no pasaban por la prescripción, nombrándolos de “peligrosos”. Esto permitió una campaña para la salvación de todos mediante la “victimización” de la población. Por consiguiente, quien consume drogas no sólo comete un crimen de contaminación de sí mismo, sino también de contaminación de su comunidad, exponiendo a ambos al peligro. Así la amenaza se vuelve inminente al grupo, más que al individuo. Es el efecto de contagio en el cuerpo social lo que permite hablar de una *epidemia de drogas* (Szasz, 1992).

Hasta este punto es clara la relación entre el chivo expiatorio y la droga en el argumento del autor. También se entiende la idea de lo irrisorio en la postura contra la cual lanza sus dardos. El problema es que más allá de poder “vernos” seducidos o no por esa crítica hay, en efecto, algo caricaturesco en la religiosidad de los argumentos prohibicionistas. Pero lo que no está para nada claro es ¿Qué relación hay entre chivo expiatorio y fármakon? Para responder esta pregunta, es que el preludio Estadounidense fue necesario.

Pero antes, una última consideración de la crítica de Szasz (1992). Consecuencia de esta forma de lograr cohesión social, es que la relación al chivo expiatorio sea bajo la forma del tabú. Queda explícita la advertencia de evitarlo, y este es un punto que nos retrotrae al fármakon. Se había señalado que este podía ser aprehendido como “efracción y agresión”, pero ¿frente a qué? En primer lugar, frente a lo interior, frente a lo *que es*, porque:

“...el ser es lo que es, lo exterior está fuera y lo interior dentro” (Derrida, 1960, p. 193).

Por cierto que esta cita necesita ser explicada. De lo contrario, sería descubrir América por teléfono. Para partir, hay que remarcar que, como se señaló con anterioridad, el efecto del fármakon no es inofensivo, actúa sobre el curso de una enfermedad, y puede terminar siendo el motivo mismo de la enfermedad, o en su versión inmunológica, la enfermedad misma que sana. Pero, en la cita referida, es el fármakon el parásito, es decir, él es la sobreañadidura a la enfermedad que se desarrollaba naturalmente. Dicho de otro modo, el fármakon es lo artificial externo que altera el ritmo interno, de suerte que, se busca *mantener al exterior fuera* (Derrida, 1968, p.193).

Bajo esta lógica, Derrida (1968) integra al análisis una variación interesante del fármakon, y puesto que está buscando la deriva de significaciones, acude a una palabra que, si bien no aparece explícitamente en los textos de Platón, su contexto la sitúa en una total proximidad, toda vez que es sinónimo de *farmakeus* (palabra que si utilizó el filósofo griego). Derrida (1968), por cierto, se refiere a *fármacos*, donde ambas palabras apuntan a un “brujo” o “envenenador”. No obstante, lo que interesa no es tanto el significado y la proximidad de sinónimo, sino el rol que ocupa el envenenador en la cultura griega. El *fármacos* ha sido comparado, en tanto personaje, a un chivo expiatorio, pues se le convoca al lugar de la enfermedad, de aquella amenaza exterior. Entonces, en la práctica ritual del chivo expiatorio, se buscará expulsar la enfermedad, a través de la exclusión fuera del cuerpo/ciudad del *fármacos*.

En ese sentido, el rito del chivo expiatorio, consistía en la selección de un número determinado de hombres (que variaba en función de la ciudad griega) que eran expulsados de la ciudad. Pero no se terminaba con esto, porque solía ocurrir que los chivos expiatorios murieran dentro del rito. Ahora, si bien no era esa la finalidad, la muerte aparecía como un efecto secundario de la operación (Derrida, 1968), al modo de un producto de la energía

que comenzaba en golpes dirigidos a sus genitales, los cuales eran luego quemados y esparcidos como cenizas para purificar el mal acaecido sobre la ciudad.

Después de realizado el rito, es posible identificar un par de efectos sobre la comunidad. En primer lugar, es la unidad misma del cuerpo de la ciudad que se recompone mediante este sacrificio de la *amenaza exterior*. Aunque, lo más interesante es que este parásito extranjero era producido por la misma comunidad. Derrida (1968) se vale del ejemplo de la ciudad ateniense, donde la misma ciudad-estado financiaba el mantenimiento de individuos *degradados* e *inútiles*, que en la medida que acaecía una tragedia o enfermedad, dos de ellos eran elegidos para el sacrificio.

Como un segundo efecto, se observa que el rito ubica el límite mismo de lo exterior y lo interior, puesto que este es a su vez ambas cosas. En otras palabras, sólo al realizarse es posible identificar lo externo e interno, como un producto de su operación. En consecuencia, es tanto el beneficio de la cura como la encarnación del mal; la conjunción de lo sagrado y lo maldito que anuncia, en sí misma, ser el:

“...origen de la diferencia y de la partición” (Derrida, 1968, p. 201).

### 2.3 De la identidad como significación a su prescripción

Para recapitular, entonces, pareciera haber dos movimientos. El primero se refiere al fracaso para cristalizar una sola idea sobre la naturaleza del fármakon, puesto que si algo se puede indicar de su naturaleza es aquel movimiento de ambigüedad, de contradicción, de mezcla que sólo se detiene en significaciones particulares. El segundo guarda relación con que existe una proximidad, tanto en el contexto semántico como histórico, entre considerar al fármakon como un medio por el cual realizar ritos de chivo expiatorio y la finalidad de extirpar la enfermedad de la ciudad/cuerpo. Ahora bien, el punto con ambos elementos es poder rastrear que en la estructura de *ambigüedad y reversibilidad* propia del fármakon, aparecerán algunas significaciones que lo relevarán a un determinado estatuto que no responde sólo a las posibilidades del lenguaje, sino también a las posibilidades histórico-culturales. De ahí que el ejemplo de Atenas y Estados Unidos respecto al chivo expiatorio, parecieran rendir a esta idea. Puesto que el contexto cultural e histórico encausa ciertos recorridos emprendidos por las significaciones del fármakon, es decir, de las drogas, de los remedios, de los venenos, etc.

No obstante, es posible llevar esta idea un poco más allá al preguntarse si ¿Existe el veneno fuera del discurso que nombra a un objeto como venenoso? Más arriba se expusieron fórmulas que recorrían la idea de que resulta difícil en materia de drogas sostener una identidad como naturaleza. Lo que aparece, más bien, es que ciertas identidades son consecuencia de distintas formas de nombrar un químico (llámese remedio, fármaco, veneno, droga, entre otros). El asunto es no extraviar la discusión en lo que podría ser un esfuerzo por diferenciar las palabras de las cosas. De lo que se trata, más bien, es de que el acto mismo de designar una sustancia como droga o tóxico tiene consecuencias que se vuelven mucho más radicales cuando aquel que designa lo hace bajo la forma de una ley o de conocimiento “científico” (las comillas se deben a lo lejano que aparece a ratos dicha idea de ciencia en los discursos sobre drogas, en un sentido que se explicará a continuación).

Se trata de decir, entonces, que el argumento con las drogas no se agota en el puro asunto de la significación. Éste es un punto necesario, pero no es la meta de nuestro recorrido. Puesto que junto con el ejercicio de significar, se han mencionado contextos culturales específicos donde la droga ha alcanzado cierto estatuto y no otro. Y si se pudiese seguir el recorrido de los estatutos que han marcado el interés de este argumento, hay que traer nuevamente la función de las leyes en la manera en que una droga resulta permitida o prohibida, y luego pensar cómo esta última aparece y circula en una sociedad.

Puesto que la droga es un concepto que, como lo hemos visto, ha sido insistentemente llamado a justificarse bajo una idea de “naturaleza” totalmente cuestionable. En otras palabras, se trata de remarcar que no hay drogas en la naturaleza. Aun cuando es posible hablar de venenos “naturales” o “naturalmente” mortales, pero no de drogas. Entonces, este concepto habría que, más bien, pensarlo en relación a cierta definición instituida en función de una historia, de una cultura, en virtud de ciertas convenciones, evaluaciones, normas y -tanto más importante para nuestro argumento- de todo un conjunto de discursos entrecruzados (Derrida, 1990).

Pero esto conlleva cierto riesgo (ya suscitado), el cual ha estado ciertamente presente en las discusiones políticas traídas aquí, que guarda relación con que el problema termine siendo abandonado a una retórica donde, cada vez, se aleja más de algún horizonte objetivo o científico. Derrida (1990) expone que el argumento es válido tanto para el concepto de droga como el de toxicomanía. Evidentemente es posible hacer una clasificación y definición de tóxicos, pero no todos los tóxicos son drogas ni mucho menos

se les considera o “ha considerado” como tales. Habría que indicar, entonces, que si este concepto se aleja de una pretensión científica, ello es porque su fuerza proviene más de evaluaciones morales (bueno o malo para...) y políticas (tal cómo se ha apuntado: paradigmas inmunitarios, higienistas, de riesgo, etc...). En todo caso, es importante señalar que, por lo general, el concepto lleva en sí mismo la norma o la prohibición alejando la posibilidad de una constatación (Derrida, 1990).

Es lo que Derrida (1990) mencionará como un concepto zanjado mucho antes de la adicción, puesto que está determinado y funciona en su *dicción* prescriptiva o normativa, desde donde se halla sobredeterminado. Entonces, cuando se habla de una identidad tóxica predominante en el concepto de droga: agente externo que pone en riesgo la composición natural de un cuerpo social/individual, esa figura queda sobredeterminada en los discursos que la norman o que la prohíben, en los usuarios que la consumen, en lo que se dice de las drogas y en eso que circula por los medios de comunicación, en los que acuden pidiendo ayuda por su consumo, en los que se les exige pedir ayuda por su consumo y en aquellos que, consumidos, no esperan nada en el fondo de su habitación. En todas estas diferencias, parece encontrarse el hilo que tejerá aquello que se vuelve un gran discurso capaz de capturar a muchos otros. Se encontrará la categoría que, aun siendo cuestionable en su estatuto científico, cobrará fuerza de teoría y que se llamará Toxicomanía.

#### 2.4 La Toxicomanía

Es importante justificar la manera en que se hace entrar el concepto de toxicomanía. De allí escribirlo como “La”, puesto que el énfasis no está sólo en la palabra toxicomanía, sino también en una clasificación que existe como modelo único y totalizante. Por este motivo, nombramos a la toxicomanía en singular para referirnos a la construcción de un concepto que busca englobar la totalidad de los consumos de drogas. En otras palabras, resulta relevante resaltar el movimiento que, por sobre las experiencias de uso de drogas más allá de las denominadas “manías” por tóxicos, aparece, él mismo, como una concepción general donde se incluyen todas estas, y tantas otras, experiencias como las ya referidas a través de discursos técnicos, legales, médicos, relatos de consumidores, prejuicios, etc.

Pero es cierto que, para sostener una introducción a la toxicomanía bajo estos términos, habría que señalar con anticipación algunos antecedentes.

En primer lugar, que como concepto, en su historia no habla directamente del “uso” de drogas. Dicho de otra manera, no es por la relación del hombre a las drogas que se acude a esta concepción, sino más bien, se trata de una noción particular sobre las propiedades farmacológicas de las sustancias que afectarían a los hombres. Se puede indicar, entonces, que una determinada sustancia es capaz de desencadenar una adicción por su mera composición química, allí radica su toxicidad (Le Poulichet, 1987). Esta idea que se deriva en un primer momento de la medicina, tiene por efecto una relación de saber entre las propiedades químicas de la sustancia y el saber médico, donde el uso mismo en sus formas y finalidades -en el sujeto- queda relevado a un asunto menor (Vera, 1988).

Aun cuando en la primera mitad del siglo XX existían posturas en contra de la idea de centrar todo el problema de la toxicomanía en la sustancia, ello no fue suficiente para impedir durante el desarrollo del siglo una tendencia a darle un estatuto “psicológico” a la dependencia fisiológica. Tal es el caso de Gross (1935, citado en Le Poulichet, 1987) que, de entrada era un “cocainómano” y “morfinómano”, pero también un médico y psicoanalista que señalaba como un error el situar la solución de la toxicomanía en la abstinencia, porque incluso los mismos pacientes terminaban formando parte de la creencia en la omnipotencia de la sustancia y replicaban un discurso de flagelo social donde ellos mismos representaban la imaginaria de “intoxicación” en la sociedad. En un segundo tiempo, esta imagen se acompañó utilizando el recurso al modelo del “virus” para las sustancias tóxicas, las cuales contendrían un potencial peligro capaz de hacer eclosionar una enfermedad (Le Poulichet, 1987).

Pero es con el desarrollo de la noción de farmacodependencia que lo tóxico traspasa las barreras de lo químico. Es sobre la idea de interacción entre un organismo y un medicamento que se asume la posibilidad de una dependencia fisiológica. No obstante, el problema empieza al introducir la idea de dependencia psicológica de una droga. Y quizás, no tanto por el hecho de que existan variables psicológicas que considerar, sino por el hecho de que lo psíquico aparece sometido a la misma lógica que lo fisiológico (Le Poulichet, 1987). En otras palabras, lo que comienza a ocurrir entre los límites de distintos saberes y distintas disciplinas, es que unos con otros empiezan a extrapolar elementos e introducirlos a su campo sin una consideración por las diferentes epistemologías y objetos de investigación en juego. Entonces en una síntesis psicosociológica del problema de las drogas, se agregará un contexto socioeconómico y cultural susceptible de ser tóxico (Le Poulichet, 1987).

Ya para el año 1957 la OMS emitirá su séptimo informe del Comité de Expertos en Drogas Toxicomanígenas (WHO, 1957) donde aparecerá la idea de dependencia psíquica como un elemento fundamental a considerar en toda aproximación al problema de las drogas. En dicha noción estarán las bases para distinguir un hábito de una toxicomanía, donde esta última quedará establecida en dicha reunión como:

- 1) Un invencible deseo o necesidad (compulsión) de seguir consumiendo la droga y de obtenerla por todos los medios; 2) una tendencia a aumentar la dosis; y 3) una relación de dependencia psíquica (psicológica) y generalmente física, respecto a los efectos de la droga (WHO, 1957, p. 12).

Como consecuencia de esta aproximación aparecerán efectos de una psicologización de la toxicomanía donde la dependencia psíquica quedará marcada por el señalamiento de ciertos rasgos como: narcisismo, yo débil, fijación oral, inmadurez afectiva, carencia de genitalización. En otras palabras, de la idea de dependencia psíquica se desprenderá toda una sustancialización de contenidos psíquicos (Le Poulichet, 1987). Entonces, en la práctica la toxicomanía quedaría prefigurada por la sustancia o los problemas “psicotóxicos”. De ahí dos intervenciones principales: la desintoxicación o extracción y la petición de encierro. Ambas consagran la omnipotencia de la sustancia y la anulación de toda perspectiva que considere a un sujeto y su posición. Este movimiento es lo que se denominará para Le Poulichet (1987) el paradigma del *espíritu del tóxico*.

Y tal paradigma introducido por la autora, sirve para señalar que tanto la toxicomanía entendida como entidad autónoma, como los discursos sobre el tóxico e inclusive el mismo toxicómano, no pertenecen a campos heterogéneos, sino más bien, que todos convergen en un mismo espíritu del tóxico que asume, por un lado, cierta teoría sobre el cuerpo, y por otro, la creencia en la omnipotencia de la sustancia (Le Poulichet, 1987). Así, La toxicomanía, con mayúscula, tal como se ha querido introducir en este apartado, corresponde al encuentro de toxicomanías específicas y diversas con los discursos sobre el tóxico o sobre el toxicómano, a nivel de la teoría. En otras palabras, si La toxicomanía se vuelve una totalización, ella no puede evitar estar articulada a creencias. En sí misma, es la puesta en acto de las toxicomanías (como pluralidad), llena de todos sus discursos asociados (Le Poulichet, 1987).

Lejos de establecer un concepto de Toxicomanía que se presente como la superación de nociones anteriores, Le Poulichet (1987) muestra cómo a través de la idea

de *espíritu del tóxico* existe un continuo entre en las distintas versiones de lo que se ha intentado establecer como concepto de toxicomanía. Pero además, que en tanto experiencias de toxicomanías, estas se han constituido en el marco que dejan los discursos que definen La toxicomanía, al menos por tres razones. En primer lugar, porque la toxicomanía es objeto de leyes que se aplican también a los toxicómanos. En segundo lugar, porque es un lugar privilegiado dentro de los discursos donde se reflejan las imágenes sociales de la intoxicación y de la epidemia. Y en tercer lugar, porque despierta una imagería del tóxico, que da lugar a una teoría sobre el tratamiento del “órgano de la psique” (Le Poulichet, 1987). Entonces, es interesante cómo se llega a hablar de un lugar posible para un tratamiento, que se vuelve siempre liminal, al menos a dos saberes: el médico y el jurídico. De partida, esto se pone en juego como leyes que afectan a los toxicómanos, donde en tales saberes descansa la posibilidad de prescribir o prohibir. También porque la imagen social de intoxicación en la toxicomanía contempla la enfermedad y el crimen, y por lo mismo, para un tratamiento posible, el toxicómano se puede ubicar en el lugar de enfermo y del delincuente. El primero por el uso de drogas, y el segundo, por la adquisición y tenencia de estos.

¿Cómo escuchar entonces la experiencia del uso de drogas?

La dificultad frente a la enfermedad tóxica, y la consecuente insistencia por desintoxicar deja de lado al sujeto detrás de esa práctica. De la misma manera que la etiqueta de criminal en su tenencia y uso, exige que el consumo se detenga incluso para ingresar al tratamiento. Hay que resaltar esa insistencia de contestarlo todo en la toxicomanía, de responder mucho antes de escuchar. Puesto que se desprenden directamente dos problemas que entre ellos se retroalimentan: 1) una epistemología para pensar la toxicomanía, de la mano de 2) una clínica que explore cuándo el uso de drogas se vuelve toxicomanía. En esta apuesta, se contempla que es insoslayable la elaboración del concepto de toxicomanía, desde aquello que la misma clínica puede aportar. Ahora bien, es importante indicar que si se la explora es para nombrar aquello que ninguna clínica puede evitar al momento de trabajar con toxicomanías.

## Capítulo 3: Impasse

### 3.1 ¿Qué no puede evitar la clínica?

Ahora bien, es importante señalar que para poder llegar a hablar de clínica, hay ciertos elementos que se han querido conservar y traer al argumento aun cuando este recorrido ha mostrado que constantemente han quedado fuera o no se les ha considerado. En ese sentido, es imposible partir sin mencionar que si se habla de clínica es porque se intenta pensar un campo de trabajo fuera de la creencia en la omnipotencia del tóxico, o en otras palabras, una clínica que no ponga toda su escucha en los objetos, sino cuánto más en sus recorridos y movimientos. Decir también, que si esta clínica no busca extirpar el tóxico de un organismo, es porque reconoce que hay allí un sujeto. Y esto quiere decir, que en un consumo es posible indagar -también- en la función que tenga este para el sujeto. A saber, que no es puro movimiento en el vacío, que dicho recorrido del uso de la droga puede decir algo más allá de sus propiedades químicas. A saber, decirnos algo de quién la usa.

¿Es por estos motivos que se pensará la clínica desde el psicoanálisis?

Sí y no. Y quizás, lo interesante es explicar primero “por qué no”, puesto que ahí la respuesta no tiene mucha diferencia a los motivos por lo cuales se han criticado distintas posturas al pensar la toxicomanía. Es decir, que el psicoanálisis no ha estado lejos de caer en el fervor de definir una naturaleza para el objeto droga. Se le ha llamado objeto fetiche, objeto oral, entre otros. Y de la misma manera se ha intentado nombrar una categoría estática para pensar el toxicómano: perverso, psicópata, melancólico, etc. (Le Poulichet, 1987). Puesto así, no es por lo que en la historia del psicoanálisis se ha hecho, que resulte una clínica posible para investigar la toxicomanía. Y en este punto es importante explicar “por qué sí” el psicoanálisis. Se trata más bien, de que la toxicomanía no ha dejado de insistir en esta clínica, como una categoría problemática que constantemente requiere reformulaciones de acuerdo a diferencias de escuelas dentro del mismo psicoanálisis; llámense diferencias teóricas, clínicas, políticas, etc. Sin embargo, desde finales del siglo XX, en distintos lugares con una tradición psicoanalítica (Miller, 1999; Laurent, 1988; Le Poulichet, 1987; Naparstek, 2008) comenzó una interrogación por la epistemología existente desde el comienzo, desde Freud. Una interrogación que permitiera dar cuenta de si existe en el psicoanálisis una posibilidad de pensar la toxicomanía sin anticipar los

saberes que se tienen de esta. En otras palabras, aproximarse al fenómeno desde ideas mucho más elementales: qué se sabe de los objetos, de su movimiento, de su elección, qué se sabe de las relaciones que establecen los sujetos con los objetos, qué evita perderse en las relaciones, qué le pone medida a las cosas, qué posibilita que intercambiamos objetos. Preguntas tales, posibles de encaminar investigaciones con fines totalmente distintos, pero que en relación a la toxicomanía encontraban un punto en común. A saber, que si en Freud no estaba explícita la solución pero existían los recursos para pensarla, había entonces que crear una versión Freudiana. Lo mismo, si en Lacan sólo existían comentarios acotados, era necesaria una versión Lacaniana, siempre que en su trabajo estuvieran los elementos para trabajar el problema de la toxicomanía.

Dicho de esta manera, al recorrer las versiones que intentan ser una base psicoanalítica para una clínica de las toxicomanías, se buscará también la actualidad de esta; revisar cómo se piensa entonces la toxicomanía a luz de esta epistemología.

### 3.2 Especialistas ¿en qué?

Con estas palabras comienza una entrevista a Derrida (1990) que ha sido citada previamente en este escrito:

[Entrevistador] No es Ud. un especialista en toxicomanía, sin embargo pensamos -y es un poco lo que presupone esta entrega- que, como filósofo, tenga algo que decir de interés para el campo propio, específico, de la toxicomanía. Así fuese a través de conceptos comunes, tales como "dependencia", "libertad", "placer", "goce" (Derrida, 1990, p.1).

No obstante, tomar el comienzo de esta, enfrenta a un asunto del todo relevante en lo que refiere este campo problemático. ¿Quién es el especialista? Se podría objetar de entrada que dicha pregunta no resuelve y ayuda en nada la discusión. Sin embargo, el problema es que muchos discursos se ubican desde el lugar de especialista para nombrar la toxicomanía. Entonces, al menos algo sobre en quién recae en ese lugar necesita discutirse.

Al parecer, Derrida (1990) se enfrenta también a una posición incómoda, se le nombra de entrada como alguien que no es especialista en el tema pero que de todas formas se esperaba que tuviera algo que decir. Más allá de lo que podría considerarse una oportuna defensa, el filósofo da con un punto crucial: ¿Quién puede realmente ubicarse en

ese lugar? Si se discutió que el estatuto de la droga no es un estatuto natural, si además lleva en su interior la norma, y, si por lo general se trata de un concepto con un alcance mucho más moral y político que científico, ¿quiénes serían los especialistas? La lista se puede hacer bastante grande: químicos, médicos, juristas, terapeutas, policías, consumidores, etc. Es una lista que difícilmente se puede terminar porque nadie logra agotar la idea de ser especialista en lo que refiere a drogas o toxicomanías. Pero quizás, también se debe a lo que durante la entrevista el filósofo nombra como llevar la discusión hasta sus últimas consecuencias, hablando también del tabaco, del alcohol, del café, del chocolate ¿Hasta dónde llegaría la lista? Es decir, se marca de esta manera cómo se difumina la discusión cuando se centra, a cabalidad, en los objetos. Quizás no es un especialista en drogas lo que se necesita para hablar de ellas. El problema se podría resolver fijando bien un campo desde donde situar los elementos que se ponen en juego en aquello que se llamará toxicomanía.

Dicho de otra forma, [para jugar con un ejemplo de Lacan (1962)] ¿Son los zapatos de tacón objetos de interés para el psicoanálisis? De buenas a primera la pregunta es extraña, mientras que responderla -tal como se plantea- parecería una ridiculez. Esto quiere decir que ese objeto, por sí mismo, no es campo de trabajo para esta clínica. Ahora bien, cuando un sujeto necesita del zapato de tacón al punto de que su sexualidad depende de que dicho zapatito esté presente, es posible que en ese momento el zapato se vuelva de interés para el psicoanálisis. Pero ¿qué interesa del zapato? De su composición nada, mientras que de la relación que establece el sujeto con este, mucho y todo.

Entonces, es bajo esta lógica que se intenta la aproximación a una clínica donde el foco deje de centrarse tanto en la composición de las drogas o pensar que lo que intoxica es sólo la propiedad química, y escuchar más bien, aquello que aparece al plantearse la pregunta por la función que cumple el uso de la droga para un sujeto. En ese sentido, mucho de esta forma de aproximarse a las toxicomanías se encuentra presente en versiones contemporáneas de la clínica psicoanalítica. Y lo interesante, más allá de probar la tesis de la droga como “función” u “operación” de un sujeto, es poder llegar a mostrar en qué se basa tal aseveración. A saber, en una relectura de la teoría Freudiana y Lacaniana, que dé cuenta clínica y epistemológicamente del estatuto que pueden tener las toxicomanías como un legítimo problema del psicoanálisis.

En este sentido, se tomará el trabajo argumental realizado por el departamento de Toxicomanías y Alcoholismo (TyA) de la Escuela de Orientación Lacaniana (EOL) tratando

de acompañar el recorrido a las bases mismas sobre las cuales ellos construyeron una versión Freudiana y Lacaniana de las toxicomanías.

### 3.3 Para una versión Freudiana

No es casual decir un “problema legítimo” para el psicoanálisis. Puesto que históricamente las toxicomanías han sido incompatibles con un modelo clásico freudiano de análisis, es decir, que por la cualidad de estos pacientes, se les ha pensado fuera del encuadre que hace posible un trabajo psicoanalítico. Pero también, que es un problema no resuelto al pensarlo desde la teoría del psicoanálisis. En otras palabras, que existen distintos caminos desde la misma teoría freudiana para llegar a hablar de toxicomanía. Es en ese sentido que se habla de una “versión” freudiana, puesto que no se trata de buscar todas las referencias a la droga existente en su teoría, sino más bien, de rastrear las claves desde las cuales sería posible pensar una aproximación a la toxicomanía. Y esto tiene consecuencias claras al momento de tomar la relectura de Freud, ya que posiblemente el comienzo no estará en los conocidos textos “*Sobre la coca*” (Freud, 1884), “*Contribución al conocimiento de los efectos de la coca*” (Freud, 1885) y “*Puntualizaciones sobre cocainomanía y cocainofobia*” (Freud, 1887a). Sin quitar aquello que aportan al conocimiento de la sustancia y sus efectos, precisamente detrás de estas tesis existe un Freud que se realiza como médico y no como psicoanalista (Le Poulichet, 1987).

De esta manera, un comienzo puede situarse en un lugar distinto, pero para nada lejano a la problemática y que se podría situar bajo dos ejes de lectura: 1) la función de la droga en la cultura y; 2) los elementos metapsicológicos para pensar la adicción.

La primera clave es, en realidad, un momento bastante ulterior en la obra de Freud que tiene relación con *El malestar en la cultura* (Freud, 1930[1929]). La tesis indica que frente al malestar inherente a la cultura existen distintas posibilidades de hacerle frente, lugar donde los narcóticos se ubican junto a la religión, al amor, la sublimación o el delirio. El asunto es que por cada posibilidad se nombran también sus limitaciones, riesgos o puntos en los cuales se demuestran, en último término, ineficaces. Con respecto a los narcóticos señala aquella búsqueda por aturdirse de una realidad desagradable:

Bien se sabe que con la ayuda de los <<quitapenas>> es posible sustraerse en cualquier momento de la presión de la realidad y refugiarse en un mundo propio, que ofrece mejores condiciones de sensación. Es notorio que esa propiedad de los

medios embriagadores determina justamente su carácter peligroso y dañino (Freud, 1930[1929], p. 78).

De esta manera, sería en esa propiedad de poder prescindir de la realidad con las drogas donde radicaría, también, un peligro en la visión de Freud: romper con la realidad. En la relectura que hace Naparstek (2008) de Freud, llega incluso más allá con sus conclusiones al señalar que lo peligroso en esta postura sería romper el “lazo” con la realidad. Puesto que trabajará en un tiempo posterior el problema de la ruptura de lazos en las toxicomanías.

Entonces en esta pequeña referencia se prefigura una idea que será del todo relevante en lo que sigue a las posturas frente a las drogas, y que engloba en una versión extremista las políticas y posturas abordadas previamente frente al problema: el potencial peligro aturdidor de las drogas frente a la realidad.

Pero lo importante sería poder mostrar a qué se debe tal ruptura con la realidad, qué es lo que marca un tiempo que posibilita esa ruptura. En otras palabras, bajo la idea de un extravío de la realidad poder pensar qué determinaría, dentro del aparato psíquico, la formación de una adicción. Y en ese punto, es importante la segunda clave, la cual paradójicamente se construye con un Freud anterior, con una metapsicología. En ese aspecto, un punto de partida que ilumina es la carta 151 de Freud a Fliess:

Se me ha abierto la intelección de que la masturbación es el único gran hábito, la «adicción primordial», como cuyo sustituto y relevo, exclusivamente, nacen las demás adicciones al alcohol, la morfina, el tabaco, etc (Freud, 1897, p.313).

Naparstek (2008) se interesa por la textualidad de la cita, en el sentido que la sustitución de la masturbación –como adicción primordial- no es por una forma específica de adicción posterior, sino más bien por una “pluralidad” de adicciones. En otras palabras, que las adicciones podrían retrotraer su problema al asunto de la masturbación. Ahora bien, ¿qué quiere decir que la masturbación sea la adicción primordial?

De entrada, la clave que otorga una lectura de Freud es la relación de la masturbación al autoerotismo, en la medida que es posible identificar distintos tiempos en el acto masturbador. Son los puntos tocados por su texto “Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad” (Freud, 1908), en donde se señala, primero que todo, que el acto masturbador es posible separarlo en dos elementos:

“...la convocación de la fantasía y la operación activa de autosatisfacción en la cima de ella” (Freud, 1908, p. 142).

Esto quiere decir que ambos fragmentos son de naturalezas distintas y si están juntos en la masturbación es porque se vuelven una composición sólo a través de una *soldadura* (Freud, 1908). La alusión a la palabra “soldadura” es interesante, puesto que aparece antes en los “Tres ensayos sobre teoría sexual” (Freud, 1905) para apuntar una crítica al hecho de considerar demasiado estrecha la relación entre pulsión sexual y objeto sexual. Ahí donde lo que revela la experiencia psicoanalítica es que la pulsión sexual no trae consigo al objeto, y es más, que un comienzo incluso era independiente del objeto, por lo que su génesis no se debe a los encantos de este. Entonces, habría que decir que entre pulsión sexual y objeto sexual lo que hay es una *soldadura* (Freud, 1905).

Se vuelve, entonces, central la separación entre estos dos elementos; por un lado está la evocación de la fantasía y, por otro muy distinto, aquellos movimientos sobre el cuerpo que producen la excitación. En cualquier caso, habría que señalar que de todas formas el acceso a la masturbación es a través de esta soldadura. Entonces, se “supone” ese momento anterior en el cual aquellas dos partes estaban divididas, y más específicamente aquel del movimiento mecánico que rinde para hablar del autoerotismo:

Originariamente la acción era una empresa autoerótica pura destinada a ganar placer de un determinado lugar del cuerpo, que llamamos *erógeno*. Más tarde esa acción se fusionó con una representación-deseo tomada del círculo de amor de objeto y sirvió para realizar de una manera parcial la situación en que aquella fantasía culminaba (Freud, 1908, p. 143).

A través de este elemento se constituye un tiempo anterior, un tiempo del puro autoerotismo. Así, si es preciso figurarse la masturbación con la evocación de una fantasía, hay que remarcar que la aparición de esta última, sólo es posible en un tiempo posterior al del autoerotismo. Este es el momento en el que Naparstek (2008) identifica un puente entre Lacan y Freud con la idea de que el significante toca el cuerpo. Si bien, se precisa mantener las referencias a la obra de Freud para este momento del argumento, hay un par de puntos que ayudan a su desarrollo, en especial que el hecho de pensar la relación entre el momento posterior de la evocación de la fantasía y que el significante toque el cuerpo, quiere decir que el autoerotismo puro es un momento anterior a que el pensamiento excite el cuerpo, o a que los sueños lo hagan. En otras palabras, sería un tiempo donde los

tocamientos del cuerpo no poseen ninguna connotación significativa, es decir, un puro organismo (Naparstek, 2008).

Pensado de esa manera, ¿qué se encuentra entonces en las toxicomanías? ¿Se habla de consumo adosado a una fantasía? o ¿se trata de un consumo del lado del puro autoerotismo, un movimiento mecánico sin la evocación de alguna fantasía?

Esta es una clave importante y la respuesta a esa pregunta habría que retomarla en un momento posterior, en la medida que ayuda a ligar la versión freudiana a una versión lacaniana.

Pero antes, hay un último elemento que considerar en el argumento, y es aquel que sirve para separar aguas entre las toxicomanías si se las piensa como tributarias de esta adicción primordial que sería la masturbación, a saber, diferenciarlas de las condiciones que establece Freud para el síntoma.

Freud (1908) considera que es fundamental la renuncia a la masturbación para que se den las condiciones que posibiliten el síntoma. En otras palabras, ambos no ocurren a la vez, en especial, porque ambos son dos vías distintas de descarga energética. Luego de la renuncia a la masturbación, -es decir, la renuncia a esta satisfacción fantaseada- la fantasía misma deviene en un segundo tiempo inconsciente. Así, si se mantiene la abstinencia y la persona no destina libido en otros destinos, entonces se generan las condiciones para que la fantasía inconsciente prolifere a través del síntoma. En otras palabras, de entrada habría que poner la duda respecto de ubicar a las toxicomanías como un síntoma, al menos del síntoma entendido bajo estos términos. Si se quiere mencionar alguna relación habría que situarla más bien del lado del síntoma en las neurosis actuales, donde Freud (1912) señala de entrada que considera tóxica la génesis de estos. Dicho de otra manera, que este síntoma conserva una relación directa con el autoerotismo, no hay una tramitación (Naparstek, 2008). Muy posiblemente bajo esa clave se puedan montar partes del argumento para seguir avanzando a una concepción psicoanalítica de las toxicomanías.

Hay que remarcar, entonces, el lugar de la soldadura que, como creación de una composición, nos advierte la imprudencia de asumir que el movimiento mecánico (del puro autoerotismo) siempre evoca una fantasía. Pero también que, al pensar la adicción del lado de la masturbación y no del lado síntoma, junto a su relación de semejanza al síntoma de

la neurosis actual (que se escapa de la lógica de la interpretación psicoanalítica), se sugiere que hay caminos de antaño que se pueden volver a transitar. En otras palabras, que se puede volver a una forma de satisfacción propia de autoerotismo.

La consideración de estos elementos freudianos, nos permite hacer un paso que, lejos de dejar atrás los elementos todavía no desarrollados por dichas tesis, sienta las bases para la construcción de una versión lacaniana de las toxicomanías.

### 3.4 Para una versión lacaniana

¿Qué es lo que autoriza una continuidad en el argumento entre Freud y Lacan para pensar las toxicomanías? De entrada, una frase que extraña. Y que es, acaso, casi la única referida específicamente a las drogas y que no figura en ningún texto, pese a que se cita frecuentemente para hablar de una lectura lacaniana de las toxicomanías:

“La droga es lo que permite romper el casamiento del cuerpo con el pequeño pipí”  
(Lacan, 1975).

¿Qué será romper el casamiento del cuerpo con el *pequeño pipí*? Toda la apuesta de la frase está en la relación entre dos elementos, de los cuales no se entrega ninguna justificación. Pero la justificación está ahí, brillando en la expresión “pequeño pipí” o “hace pipí”. ¿Por qué no dice pene? Posiblemente porque no se está refiriendo al órgano como pura biología o, al menos, no como algo dado que está ahí y basta. Si se nombra como *hace pipí*, ello podría ser porque se precisa del órgano, aunque en relación a una función. ¿Cuál función? Simplemente aquella de la palabra.

Esta relación abrupta de elementos, que debería ciertamente desmenuzarse, representa el relevo a lo que, hasta la versión freudiana, se identificaba como soldadura, que, bajo una lectura lacaniana, remite a la inscripción del falo, al cuerpo tocado por el significante. En otras palabras, del momento en que el órgano puede ser utilizado como una herramienta, bajo la atribución de una función:

...para acceder al otro sexo hay que pagar realmente el precio, el de la pequeña diferencia, que pasa engañosamente a lo real a través del órgano, debido a lo cual justamente deja de ser tomado por tal y, al mismo tiempo, revela lo que significa ser órgano. Un órgano no es instrumento más que por mediación de esto, en lo que todo instrumento se funda: que es un significante (Lacan, 1971, p. 17).

Es decir que el falo surge de esa relación, aquello que sanciona y pone medida a que no basta en ningún caso con tener “pitito” -es la expresión de Lacan en 1975- para creerse macho. Se insistirá una vez más con la literalidad de sus palabras:

“El falo es la conjunción de lo que he llamado ese parásito, que es el pitito en cuestión, con la función de la palabra” (Lacan, 1975, p. 16).

Es aquello que se denominará como la inscripción del falo, precisamente, el puente con la tesis freudiana de la soldadura en la adicción primordial de la masturbación. No obstante, lo que hay que indicar de antemano es que no basta con decir que hay una tesis homologable o comparable a través de dos autores y obras distintas. Si bajo la idea de la inscripción del falo avanza una lectura lacaniana de las toxicomanías es porque el concepto de falo, justamente, abre nuevas posibilidades al respecto. Por este motivo, de entrada, sería importante dar cuenta de un par de cosas sobre el falo para poder eventualmente utilizarlo, luego, como un potencial concepto atingente para pensar las toxicomanías.

Habría que especificar un asunto que refiere a los registros en los cuales se inscribe el problema. Puesto que el falo mismo, como lo menciona Lacan en la *Significación del falo* (1958) remite a un nudo que pone la discusión de lleno en la articulación de los tres registros: imaginario, simbólico y real, convocados en su nombre. Se mencionó el falo como aquello que se inscribe a través del contacto entre cuerpo, cuerpo pulsional, cuerpo real, y la función de la palabra, el significante. Sin embargo, sería pasar muy por alto el argumento no reconocer que hay toda una dimensión imaginaria, y del todo importante, que tiene que ver con el falo. En otras palabras, si el pene se liga al falo, ello es también bajo el establecimiento de imágenes, como suele representarse en las culturas bajo la imagen erecta del falo (Naparstek, 2008). En otras palabras, que si lo que caracteriza su función, como simbólico, es la presencia o ausencia de falo, en la posibilidad real de tumescencia o detumescencia del órgano se articulará esta pregnancia imaginaria a la alternancia simbólica.

Entonces en aquel tiempo donde era posible identificar en Freud el puro autoerotismo, desde esta lectura, se encuentra en el argumento atribuido a Lacan el tiempo del órgano, para luego situar la soldadura freudiana como la inscripción del falo, como el tiempo de que el órgano se vuelva instrumento. Y con esto, que se vuelva

susceptible de figurarse por todas las imágenes de erección atribuidas al falo en distintas culturas (Naparstek, 2008).

No obstante es importante remarcar que la pregnancia imaginaria no se reduce simplemente a la alternancia de la tumescencia o detumescencia del órgano. Por lo tanto, más importante es la caída del falo, en la medida que se articula a una ausencia. En otras palabras, pone el problema de lleno en la castración. Si la suposición, como en Hans (Lacan, 1957) es que todos tienen pene (la premisa universal del pene) en el enfrentamiento a su ausencia es que la castración se vuelve una posibilidad como tal:

“El hecho de que el falo sea más significativo en la vivencia humana por su posibilidad de ser objeto caído que por su presencia – he aquí lo que designa la posibilidad del lugar de la castración en el deseo” (Lacan, 1963, p. 182).

Considerar a Hans no es menor. De hecho, la expresión “hace pipí” utilizada por Lacan proviene de los dichos del famoso caso freudiano (debido a esto, en adelante, usaremos la expresión original *wiwimacher*). En ese sentido, en la construcción de una versión lacaniana, específicamente en el trabajo del TyA, hay una consideración especial por el caso del pequeño Hans. Y sin pecar de puro revisionismo, ¿qué del caso es lo que se toma? Puesto que es importante considerar la idea de cómo a través de la inscripción del falo, cierto anudamiento de los registros es posible de ser articulado (se menciona la noción del nudo con el cuidado de no por ello introducir un concepto propio de la obra ulterior de Lacan). Dicho de otra manera, lo que en Hans se observa es cómo ese real de cuerpo -que es la pulsión misma- hace que su *wiwimacher* se mueva. Entonces, si el órgano era posible de ser utilizado como herramienta por la función de la palabra, ello se refería a la posibilidad de manejar o intentar manejar algo de la pulsión, de lo real de aquel cuerpo, por medio de instrumentar como falo el pene, tal como muestra el caso de Hans (Naparstek, 2008). Y ahí donde el falo intenta atrapar algo de esa pulsión elemental, de lo real del órgano, es que en Hans irrumpe el movimiento produciendo angustia. No se produce en el pequeño Hans aquella soldadura que era señalada en la versión freudiana.

Hasta aquí aparece una cierta consideración por el concepto de falo que permite a esta lectura de una versión lacaniana poder articularlo como herramienta de análisis. Sólo volver a mencionar un elemento para desarrollar una idea que permitirá mejor entender por qué el falo puede vale como herramienta de análisis para pensar las toxicomanías. A saber que:

“El falo como significante da la razón del deseo (en la acepción en que el término es empleado como “media y extrema razón” de la división armónica)” (Lacan, 1958, p. 660).

¿Qué quiere decir eso? Si el falo como significante da la “razón”, es porque se presenta como un regulador, una función del todo cercana a la idea de proporción, de razón matemática. En otras palabras, lo que permite es poner un patrón de medida en sus diversas significaciones (Rabinovich, 1995). Aspecto para nada menor, en especial, si se articula en torno a las toxicomanías. Acaso sobre la idea de “desmedido” o “desregulado” que es donde cae el consumo toxicómano. Es debido a esto, que una primera consideración analítica del falo para pensar las toxicomanías es clausurar la posibilidad de una universalización de las medidas. Puesto que el falo es la significación, y quizás volver a acentuar, no “su” significación, sino la operación por excelencia de la significación misma (Lacan, 1971). Entonces, la medida que da, su significación misma, es a lo que el consumo queda delimitado. De esta manera, una vez inscrito el falo, es posible identificar muchos destinos.

Es importante considerar ese elemento “una vez inscrito el falo”. Aseveración que en ningún caso hay que pensar como la inscripción de una vez y para siempre. Es prudente recordar la tesis lacaniana: la droga como aquello que rompe el casamiento entre el falo y el *wiwimacher*. Es decir, que una cosa es pensar un consumo significado por el falo, y otra cosa, pensar la posibilidad de un consumo fuera de la inscripción del falo.

No obstante, es prudente no adelantarse. Por qué no permanecer todavía en los territorios de un cuerpo tocado por el significante, de un falo que da su razón a las cosas. Puesto que dentro de esos límites, es posible encontrar, en el trabajo de casos por la versión Lacaniana del TyA, muchas posibilidades. Si se da el hecho de la inscripción del falo habría que considerar un primer marco de posibilidades: si el falo regula las cosas es porque como concepto no sirve en la llana soledad. Es un concepto que se pone en juego en la relación de -al menos- significantes. De ahí que es por excelencia la significación, puesto que se pone en juego en la relación de un significante para otro significante. Entonces, una vez inscrito el falo, tiene todo un lugar privilegiado la posibilidad de “ponerlo en juego”, de hacerlo circular (Naparstek, 2008). Habría que subrayar una, dos o las veces necesarias la palabra “circular”, puesto que es mencionada por Naparstek (2008), pero no alcanza todavía el lugar al que se busca llevar, esta vez, en nuestro argumento. En ese sentido, se trabajará particularmente el problema de la circulación y la toxicomanía en el

siguiente capítulo. No obstante, algunas cosas son insoslayables y ayuda mencionarlas: poner en juego el falo, hacerlo circular es abrir la posibilidad a distintos destinos. Tal como muestra el movimiento que, desde la masturbación permite llegar al amor en el encuentro con otro, o poder llegar al síntoma. No sin antes señalar que, en la masturbación misma, es difícil poner en circulación el falo (Naparstek, 2008).

Al menos habría que señalar lo que muestra ese posible encuentro, que la posibilidad de circulación no sólo liga a un otro, sino que también enfrenta a la singularidad de este. A saber, que el otro, semejante, también goza. Y si algo es siempre un intento, es la manera en que lo simbólico toca lo real, la manera en que el significante toca el cuerpo, el intento de crear redes para atrapar y poder manejar la pulsión. Ahí siempre las cosas pueden tambalear, la red desarmarse y la idea de contacto mostrarse como una total ruptura.

“...el orden simbólico, como distinto de lo real, entra en lo real como la reja de un arado e introduce en él una dimensión original” (Lacan, 1957, p. 239).

Si dentro de esta reja que introduce una dimensión original en lo real, el falo por excelencia pone medida a las cosas. Habría que pensar ciertos fenómenos que quedan fuera de la “medida” en un consumo de drogas. Tal es el caso de la sobredosis, que podría pensarse inmediatamente como un consumo fuera de todo miramiento por una proporción. No obstante, no es solamente bajo la idea de una sobredosis que los sujetos consumen. Ciertamente una ruptura con la medida que pone el falo (“ruptura con el falo”) también señala de un consumo que imposibilita entrar a la circulación, y por medio de esta, de encontrarse con un otro. Hay una idea a retener respecto de la posibilidad de que la droga rompa esa relación al falo, que rompa el casamiento entre el falo y el *wiwimacher*, y tiene relación con el hecho de que no es simplemente decir que todo consumo fuera de la significación del falo sea una sobredosis. Muy por el contrario, el campo que abre la pregunta por la ruptura del “casamiento” nos lleva a cuestionar qué clase de satisfacciones se proporciona un sujeto en su consumo. ¿De qué problemas se habla cuando el consumo no está mediado por el falo?

### 3.5 ¿Qué de la satisfacción?

No se trata de dar por cerrado el apartado de una versión lacaniana, sino más bien de mostrar cómo hay dos conceptos centrales para construirlo. El primero se indicó con la

función del falo. Sin embargo, dicho concepto no alcanza para analizar la dimensión del problema si es que no se trabaja junto al segundo, el cual tiene relación con la pregunta por la satisfacción, a saber, el goce.

Aunque podría ser un tanto pretencioso justificar la introducción del goce como si se tratase de un asunto obvio, como si de buenas a primera el concepto estuviera ahí cuando se habla de satisfacción y de cuerpo, el chiste es que, efectivamente, está ahí y que su articulación conceptual se vuelve compleja en el momento en que se habla de éste, mas, en su movimiento no deja de insistir, una y otra vez, poniéndole la piel de gallina a la palabra.

El asunto podría -volver a- ordenarse de la siguiente manera: si, en el *Malestar en la cultura*, Freud (1929{1930}) mostraba que los caminos para proveerse satisfacción eran múltiples, es decir, que frente al malestar no hay una salida universal, sino que bien puede aparecer el síntoma en unos, donde en otros se llega a la toxicomanía, mientras que otros tantos a la religión, habría que pensar, entonces, que dicho problema de la satisfacción habla más por la singularidad que por su intento de generalizar algo. Entonces, cuando Lacan habla del goce, -concepto que por lo demás se prefigura tempranamente en su enseñanza, aunque no alcanzará su estatuto sino hasta desarrollar muchas otras tesis-, está pensando, por un lado, en la singularidad de la satisfacción, pero también, y antes, en un problema que es extraíble de la enseñanza de Freud respecto a la pulsión, sobre las particularidades de la dimensión económica del aparato psíquico.

De alguna manera, se trata de la idea de que muchas de las satisfacciones que se dan los sujetos no representan de ninguna manera un “bien” para ellos. Tal es el punto que señalaba Freud:

“...también las sensaciones de dolor, como otras sensaciones de displacer, desbordan sobre la excitación sexual y producen un estado placentero en aras del cual puede consentirse aun el displacer del dolor” (Freud, 1915, p. 124).

Y es que está ahí el masoquismo en Freud, está ahí tensionando las versiones cotidianas de lo que es la satisfacción. Exigiendo a la teoría poder explicarlo, poder dar cuenta de un principio propio de la metapsicología. De cómo el aparato tramita económicamente el displacer, qué caminos toma para la descarga, por qué repite algunos a pesar de ser perjudiciales para el sujeto. Puesto que se trata de un cuerpo también

pulsional, y si de algo habla el goce es de la relación a ese cuerpo real, a esa experiencia del cuerpo. Entonces, el masoquismo, ilumina un camino de entrada ahí donde el goce no tiene nada que ver con proferirse placeres en la vida. Es aquello que está ahí en la experiencia misma del cuerpo, desde el comienzo, en aquel movimiento de tripas y fluidos que tensiona a tal punto la vida del bebé que en una contracción repetitiva, saca del estómago a la boca aquel grito que aún no significa grito, el cual es el gasto de aquella tensión, su satisfacción.

...lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta, siempre es del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Indiscutiblemente hay goce en el nivel en que comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es solamente a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada (Lacan, 1966, p.17).

Es interesante aquello que menciona “una dimensión del organismo” que se devela en el goce, en especial al pensar la experiencia del cuerpo, de la satisfacción en las toxicomanías. En referencias de un capítulo anterior en este escrito, aparecían aquellas figuras de un tratamiento de la desintoxicación, de una exigencia de pensar un paciente toxicómano sin la droga, acaso la exigencia de mantener a la droga fuera del espacio clínico, ¿en pos de qué?: “Es tentar al paciente hacerlo hablar de la droga”, “El tratamiento es posterior a la desintoxicación”. De seguro que hay intoxicaciones tales, que la estabilización del organismo requiere un primer tiempo de asegurar la vida. Pero, decir que en la misma vía se puede pensar la clínica, es decir que toda una dimensión del cuerpo, que es de vida o muerte, puede quedar fuera del box, de la sala, del hospital.

Y decir una dimensión del cuerpo, es decir poco, hay que especificar que en tanto goce, la satisfacción que se da el sujeto a través de la toxicomanía nos acerca a esa especificidad, a eso que se resiste a toda regla general y que, en la clínica, constituye toda posibilidad de escucha a una singularidad del paciente. Ahora bien, qué tipo de singularidad, puesto que el goce nos remite a aquel campo de hacer usufructo de un objeto apropiado (Lacan, 1973). En otras palabras, ello nos remite a un campo en el que se deben poner ciertas restricciones. Uno puede gozar de cierto objeto en la medida de no despilfarrarlo todo, ahí radica la dimensión del derecho como un esfuerzo de distribución del goce. ¿Por qué hay que distribuirlo? Porque la pulsión no responde a nadie, su satisfacción es para la satisfacción misma o lo que, en otras palabras, nos indica el propio Lacan:

“El goce es lo que no sirve para nada” (1972, p. 11).

Entonces, en la satisfacción no es posible dar valor de intercambio alguno, no rinde por ser de una utilidad para otro. La función jurídica aparece dentro de esta campo de goce para repartirlo, distribuirlo (Naparstek, 2008). Ahora bien, si se nombra como campo de goce es porque, producto de los intentos de distribución, el goce puede ser nombrado con algún apellido que vale la pena considerar. En especial, luego de introducir el concepto de falo como la significación.

Entonces, el asunto se plantea de la siguiente manera, ¿de qué hacer usufructo?, ¿qué apuesta de apropiación se puede hacer en un comienzo si no es del cuerpo? Es de seguro sobre esta idea que se pensará al cuerpo como el lugar del goce. Cuerpo, sin embargo, que no puede estar a secas para ser goce. Si es la relación de usufructo, es porque ahí hay un sujeto que establece una relación al cuerpo. Es hablar de aquel ser hablante *–parlêtre–*, de su relación al cuerpo. Que es por el hecho de pasar sin otra opción por el símbolo, ahí radica el sostén de lo que es (Lacan, 1973). Entonces, es la relación de este parlêtre al cuerpo aquello que se puede denominar como goce (Lacan, 1971).

Las definiciones ponen también un tropiezo al texto, y es importante no caerse de cabeza y extraviar el argumento. La relación se plantea entre el cuerpo y un ser hablante. Un tacto entre el cuerpo y el significante que tiene por producto aquel excedente de satisfacción que no se inscribe en ningún proyecto. Que no liga ni pone en referencia a ningún otro. Puesto que servirse del cuerpo, gozar de él:

“...es abrazarlo, es abarcarlo, es hacerlo pedazos (...) tener el goce de algo es justamente eso: poder tratar algo como se trata un cuerpo, es decir, demolerlo” (Lacan, 1973, p. 31).

Hasta este punto, si se puede hablar de goce a “secas” es para remitirse a esa relación de usufructo que no pone en juego nada de la relación a un otro, o a un Otro. Es una forma de relación que no entra a la circulación de la vida. Inútil y sólo por ser la satisfacción para la satisfacción misma, si lleva algún lado es a la muerte (Naparstek, 2008).

No obstante, se señaló la expresión campo de goce para designar una pluralidad de goces en la medida que hay otros conceptos que comienzan a articularse en relación a estos. Si se propuso de entrada el falo como una introducción anterior en este argumento

es en función de una de sus cualidades referidas, a saber, que como significación da su razón a las cosas, les da una medida y un valor. Mientras que, sin este elemento, se situaba un tiempo del puro autoerotismo, como un momento fuera de toda soldadura a la fantasía, es ahí donde ha de ubicarse ese goce a secas, un goce que no sirve para ponerse en relación a nada, mucho menos a un semejante. En ese sentido, se le nombrará como un goce asexual (Naparstek, 2008), y esta designación es importante, porque si algo de la relación de los sexos se pondrá en circulación, necesita de aquello que les da su nombre: el falo.

Para Lacan (1956; Rabinovich, 1995) la inscripción del falo marca en el sujeto su aparición -en tanto sujeto- desde una posición inconsciente. En otras palabras, como sujeto, este se encuentra referido en la articulación del falo y la castración, a identificarse con un ideal de su sexo, o bien a poder o no poder responder a las “necesidades” de su pareja en la relación sexual. Decir estas formulaciones, es decir que hay toda una dimensión del goce que se vuelve sexual a propósito de la castración, a propósito de entrar a la circulación del falo, desde donde se sostiene cierta identificación y cierta relación al otro. Esto es fundamental en la medida que el falo como significación, como privilegio significante, es aquello que relaciona los elementos. ¿De dónde entonces provendría aquella búsqueda incesante, sino de volver al Otro sexo una metáfora del objeto perdido? (Naparstek, 2008). De nuevo está riesgo de caer en las repeticiones de consignas de esa religión “lacanística”, pero es prudente indicar que, para este momento, su referencia es del todo productiva. Puesto que es el Otro sexo, no sólo la particularidad del otro, es a la diferencia entre los sexos, como ensueño de complementariedad, donde el sujeto encontrará aquel brillo, signo del atributo, que es todo cuanto puede conservar de aquel objeto perdido, de aquella experiencia inaugural de satisfacción que sólo existe como nostalgia (Lacan, 1959). De esta manera, es porque aquellos caracteres sexuales no son sólo secundarios en su aparición, sino porque en tanto sexual, son secundarios a una forma de gozar, que tal como se señaló previamente, habla más de gozar de un cuerpo tal como este es, fuera de su marca significante, cuerpo del todo asexuado (Lacan, 1972).

Entonces se trata de que, es producto del falo que aparezca la creencia de que el goce tiene alguna utilidad. Creencias organizadas en la idea de que, por ejemplo, el goce podría servir para que los sexos se encuentren o que ese encuentro es en pos de una reproducción (Naparstek, 2008). Lo cierto es que sin esa producción de razón matemática entre las cosas, los cuerpos gozan de sí o de algo sin referencia a nada, sin esperar nada,

sin fantasear nada. Es la pieza como un pozo, un lugar donde alguien está consumiendo por el puro consumo. Y que sin referencias, las cantidades, el tiempo, las veces en que el consumo se repite dejan de tener toda consideración por una “medida”.

Si es el falo lo que hace creer que para gozar se necesita de un complemento, es porque en tanto inscrito, introduce a los sujetos a un mercado. Espacio de intercambio, que si bien posibilita circular, enfrenta también al riesgo de perder. En ese sentido, es importante resaltar que tampoco se trata de instalar una fascinación por el falo, como si en un consumo desenganchado de su significación hubiera simplemente una “decisión” de restarse del intercambio. El asunto es más complejo que eso, y quizás no depende tanto del asunto de las decisiones. Poner en función el falo es arriesgarlo, es entrar al mundo, pero a condición de que ciertas identificaciones y búsquedas choquen con otros, choquen con el Otro.

La diferenciación entre el semejante y el gran Otro es del todo importante para el asunto de un consumo que rompe con la significación del falo. No es difícil señalar cómo en un consumo autoerótico, en el goce inútil, satisfacción para la satisfacción, el semejante queda fuera de la escena, no es evocable ni como fantasía, puesto que se habla de una experiencia de masturbación, tal como se revisaba con Freud, del orden de lo primordial por fuera de la soldadura entre cuerpo y fantasía. Sin embargo, lo interesante es poder señalar por qué es también un consumo que no pasa por el Otro.

De entrada, si no pasa por el Otro, es porque el goce pasa en caso por el cuerpo propio, figura de ese autoerotismo de un primer tiempo del puro movimiento y tacto corporal. Miller (1989) señala al respecto, que este es un goce cínico para con el Otro, a lo que se resiste es a ser metaforizado por “el goce del cuerpo del Otro”. De nuevo una formulación comprimida de elementos, pero al menos sería importante reconocer ahí, que es goce que se escapa del significante, de la mediación (falo) puesto que rehúye de la diferencia, y de esa metáfora que tiene por efecto eso que Lacan llamó, y que previamente se indicó como eso que permite al sujeto su “casamiento con el pequeño pipí”. A saber, casamiento marcado por la inscripción del falo, hacer del órgano un instrumento.

### 3.6 Las toxicomanías

*La droga es lo que permite romper el casamiento con el pequeño pipí*

Deberíamos volver otra vez al comienzo. Pues, ¿qué hace Lacan con esa fórmula?, ¿proponer un universal de toxicomanía? Es que, acaso, se retorna a aquel problema señalado en las discusiones con la antropología estructuralista del comienzo del trabajo sobre lo simbólico en sus seminarios (Lacan, 1955) donde, producto de la distinción entre naturaleza y cultura se ocupaba la expresión de temer haber echado a Dios por la puerta y que este haya entrado por la ventana. En otras palabras, frente a un intento de mostrar el problema de proponer las toxicomanías como una singularidad universal, está también el temor de solucionarlo con una gran fórmula que permita explicarlo todo.

Para nosotros, la apuesta está en intentar afirmar que este caso es distinto, que dicha frase en Lacan dice más por el despliegue de lo que se puede hacer con ella que por cerrar puertas y dictar sentencias.

En primer lugar, hay un asunto con el “permite romper”. Es importante cómo esa expresión abre una posibilidad, y por qué no decir, abre muchas. No es una propiedad en sí de la droga, sino que hay algo en su consumo, en el hecho de su uso, de hacer usufructo de ella, de gozar de ésta, que puede terminar en el quiebre a la mediación del falo, de gozar lejos y fuera del Otro. En segundo lugar, si esa es una posibilidad entre otras, es porque está el riesgo y la tentación de suponer ahí, siempre que el sujeto comience a desaparecer de los espacios, la fórmula del rompimiento con el falo. Cuando lo que en realidad se abre son distintas versiones donde desde un goce sexual, marcado por la proporción del falo, se pueda producir un “estancamiento” (Miller, 1993) del goce. En otras palabras, que comenzando a desaparecer de los espacios de circulación, replegándose en una vía masturbatoria de satisfacción, todavía puede estar presente la soldadura, el matrimonio al falo que ilumina por poder ahí en la ensoñación del consumidor ordenarle su versión de lo que fantasea hacer o conseguir. No es lo mismo un goce estancado, que un goce autoerótico.

Para Miller (1989) es consecuencia de esto, poder decir luego que el goce del toxicomaniaco es principalmente un goce inespecífico. Pierde su especificidad al estar por fuera del Otro y del goce fálico. Ciertamente el argumento de un consumo fuera del reino de lo simbólico supone quedar a la deriva de la desregulación. Sin embargo, lo interesante

es poder cuestionar en las palabras de autor si, ¿es el goce lo inespecífico en la toxicomanía?, o ¿no será precisamente un intento de localizar el goce? Quizás, para aproximarse a alguna respuesta, rinde tomar en consideración aquello que los consumos parecen enseñar, a saber, que muchas veces se trata precisamente del uso de la droga como un intento de darle especificidad al goce, a la satisfacción inespecífica sin palabras ni lugar que estaba antes de la toxicomanía.

Ordenando el asunto de esa manera, hay algo en la particularidad de ciertos destinos del uso de drogas, que clínicamente iluminan mucho el problema de pensar dónde situar aquello problemático, que puede comenzar a figurarse presente en las toxicomanías, en su pluralidad, a pesar de hallar salidas singulares. Entonces, por qué no referirse a esas relaciones posibles que se articulan como consumo de drogas que llega a establecerse como un problema en la clínica de las toxicomanías.

Le Poulichet (1987) se vale de una lectura del texto de Derrida (1968) sobre el pharmakon para pensar, bajo esa perspectiva, las toxicomanías como efectos de distintas operaciones. Ahora bien no todo consumo remite a una toxicomanía. Estas, más bien, se “montan”, es decir que si algo puede indicar la operación del pharmakon es de un montaje de las toxicomanías. A su vez, los montajes podrían agruparse en dos ejes: suplemento y suplencia. Cada uno está lejos de agotar las posibilidades de hacer toxicomanías. Se encontrará en cada uno, grupos de destinos posibles de montajes de toxicomanías. Sin obviar que el criterio bajo el cual se agrupan esas posibilidades es del todo interesante para la construcción del hilo argumental de este escrito.

¿Qué sería un montaje de la toxicomanía desde el suplemento? Se podría comenzar a organizar la respuesta señalando que tiene relación con operaciones que buscan sostener una función narcisista del yo que no se sostiene por sí sola. Dentro de este problema se podrían agrupar tres conjuntos de destinos posibles.

El primero, remite a las prótesis narcisistas, que tienen por objetivo sostener la imagen narcisista. Ahí el pharmakon es el suplemento que vincula la imago propia a la relación con el otro semejante. Luego, bajo la lógica recién trabajada de una versión lacaniana de las toxicomanías, es lo que se llamaría un suplemento fálico imaginario (Le Poulichet, 1987). La operación del pharmakon en este caso viene a dar una insignia fálica para hacerle frente a lo intolerable de la castración.

El segundo, habla de un uso destinado a la problemática de un duelo imposible. Aquellos consumos que aparecen ante el dolor de una pérdida, que se vuelve crónica y donde el toxicómano “simula” su muerte en el consumo para protegerse de la muerte. Aquí el suplemento es una organización narcisista contra el vacío. Que viene al lugar de un repliegue narcisista y una identificación a la pérdida siguiendo el modelo de la melancolía. Es interesante, en ese sentido, cómo en el primer destino se muestra el problema de poner a circular el falo, ahí donde en el segundo el sujeto empieza a desaparecer de la circulación, en un escenario donde queda él mismo como su pérdida.

En el caso del tercer destino hace referencia la operación del *pharmakon* como un cuerpo químico que regula los “aparatos”, haciendo referencia a poder introducir un agente tóxico a la escena sexual para poder reglar o instrumentalizar la relación al sexo. Es un suplemento de control de un falo imaginario, y un paso más allá para Le Poulichet (1987), es usual en este destino el encuentro con un uso fetiche de la droga, es decir, una operación de *pharmakon* como desmentida de la castración, donde el uso de la droga en la escena aparece como causa del deseo.

Esta enumeración de tres destinos, se presenta de manera superficial en este argumento, y de seguro habría que entrar a profundizar y justificar muchas de las ideas sostenidas por la autora, para ser fiel a lo que ella intenta plantear. No obstante, si se presenta de esa forma es para mostrar una lógica posible de las toxicomanías: que sean un suplemento, y que su operación permita restituir una función. En ese sentido, estos grupos de destinos, mantienen una relación al problema del falo que capta todo interés por el recorrido de este escrito. Esto es que, en cada uno de estos, se perfila la “razón”, la “medida” que se le da al consumo. En otras palabras, aun cuando el consumo sea excesivo va articulado a una función, o siendo más preciso con las palabras de la autora, a la restitución de una función.

Ahora bien, los montajes de toxicomanías desde un eje de la suplencia, implica enfrentarse al problema de la función del significante y su relación al cuerpo. Siguiendo la lógica de lugar del Otro en el cuerpo del sujeto, por la acción del significante, existe ahí una lógica que le es ajena al sujeto. Es sostenido desde un más allá, a saber la función del tercero (Lacan, 1967). Para introducir esta problemática se ocupa la metáfora cristiana del cuerpo como templo de Dios. ¿Qué sería del hombre al poder relacionarse a lo real del cuerpo, a tomar el control del funcionamiento, presenciar y vigilar la vida en cada órgano?

En otras palabras, la condición de que lo real del cuerpo permanezca en su lugar, depende de ser guardado por el Padre en una función universal (Le Poulichet, 1987).

Es del todo interesante que la autora para poder referirse a ese encuentro con lo real del cuerpo, tenga que utilizar una y otra vez metáforas. Vestir la carne una y otra vez con palabras que intentan dar cuenta de aquella experiencia donde se detienen las palabras, y junto a ellas el tiempo. A través de la operación del *pharmakon* como suplencia el sujeto se vuelve un viajero que conquista una tierra incógnita, se encuentra con su cuerpo, pero luego ya no puede conciliar el sueño, puesto que vive pendiente de la máquina, el cuerpo aparece ahí vivo constantemente, y aquello que sostiene su funcionamiento parece colgar de su vigilancia:

“El cuerpo ha quedado a la deriva porque es ahora presencia para él mismo; ya no puede dejar a un Padre el cuidado de su autoconservación” (Le Poulichet, 1987, p. 123)

Esta forma de montaje de las toxicomanías se refiere a la suplencia de una instancia simbólica que ha claudicado; no se puede descansar en el Padre. La consecuencia de este montaje es del todo esclarecedora. Una vez que hay que vigilar la máquina, que ya no hay una función universal que la sostenga, no es posible ocuparse de otra cosa. Como el Otro es garante de llevar el cuerpo a la palabra, la función de la droga es vital para un aseguramiento “provisorio”, puesto que ese cuerpo ya no puede ser representado por la función de un Nombre (Le Poulichet, 1987).

No obstante es importante aclarar la referencia a dicha función. Una posibilidad es quedarse con el Lacan (1953) de la primacía de lo simbólico que, de alguna manera, marca el riesgo que se ha sugerido hasta ahora: producir al toxicómano como un individuo desregulado. En ese sentido, el fracaso bajo estos términos estaría en lo que el psicoanalista definía con las siguientes palabras:

“En el *nombre del padre* es donde tenemos que reconocer el sostén de la función simbólica que, desde el albor de los tiempos históricos, identifica su persona con la figura de la ley” (Lacan, 1953, p. 267).

Y es, precisamente, como sostén de la función simbólica que se constata el fracaso. Como posibilidad de circulación, de entrada al intercambio, puesto que si se habla de entrar a la lógica fálica de relación entre los objetos, el deseo no encuentra ninguna

posibilidad, si no existe aquella trama de lenguaje sobre la que este se compone. En consecuencia, esta toxicomanía muestra a un sujeto exiliado de su deseo (Le Poulichet, 1987).

Hasta aquí, se puede conceder a la mayoría de los autores (y clínicos) el rechazo a la naturalización de la droga. Luego, la crítica que realizan -a posturas conservadoras y prohibicionistas- permite situar la importancia de la pregunta por la relación que cada individuo establece con la droga, en la medida que dicho consumo puede estar regulado o no. Terminando con una referencia, en la mayoría de los argumentos, a un fracaso de lo simbólico en la toxicomanía.

Si bien es posible seguir el hilo de tal argumentación, hay al menos un par de consecuencias que no se explicitan del todo, aun cuando resuenan en lo que cada autor concluye. Para esto es necesario nombrar una segunda posibilidad frente fracaso del Nombre del Padre, que asume trabajar con los planteamientos de un Lacan ulterior (1975).

La dificultad en aquella primera versión del Nombre del Padre nos remite a un momento de reformulación en la obra lacaniana que se nombra como el problema del *Otro del Otro*. Es necesario resaltar en este punto que, la finalidad de referirse a este cambio en la teoría de Lacan (1959) no se agota en una discusión teórica, más bien, ello nos sirve para indicar las consecuencias que tiene pensar la toxicomanía (como un fracaso de la función del Nombre del Padre) sobre los individuos que serán designados como toxicómanos.

De esta manera, cuando se habla del soporte del Otro del lenguaje a propósito de la *figura de la ley* es, precisamente, para indicar que hay un Otro de la ley para el lenguaje. En otras palabras, que lo simbólico se sostiene en la medida que capta y contiene distintos registros de leyes propios de la matemática, del lenguaje, de la dialéctica, entre otros. Por este motivo, existiría un Otro del Otro que ubicaría a lo simbólico bajo un orden de armonía donde cada cosa tendría su lugar de acuerdo a una ley. En ese sentido, si el Nombre del Padre *identifica su persona con la figura de la ley* –tal como indicaba la definición de Lacan (1953)-, el primero, vendría a ocupar el lugar del significante del Otro del Otro.

Entonces, el movimiento que comienza en el seminario de *El deseo y su interpretación* (Lacan, 1959) con la afirmación de que *no hay Otro del Otro*, permite indicar que, en relación al Nombre del Padre, el sujeto no termina encontrando un significante que

de sentido al goce del que padecía, sino muy por el contrario, lo que se encuentra allí es la falta de un significante que designe su ser o la ley de este. En consecuencia, aquel lugar privilegiado y único del Nombre del Padre desaparecerá. No obstante, lo interesante para nuestro argumento es, justamente, la manera en que se volverá a hablar de aquel.

Hay dos cuestionamientos cuya consideración nos resulta del todo relevante: 1) ¿Cuál es la consecuencia de asumir la primacía de lo simbólico, al hablar de toxicomanías?, y 2) ¿bajo qué términos se volverá a hablar del Nombre del Padre?

Ambas preguntas guardan una estrecha relación, mas, la primera requiere trabajarse con mayor profundidad, puesto que es necesario tomar la referencia a los registros lacanianos: Real, Simbólico, Imaginario y, la relación posible entre estos. Ello no quita considerar sus implicancias en lo que refiere a las toxicomanías.

Tal como se había trabajado, la toxicomanía se señalaba ahí donde la función del Nombre del Padre fracasaba, teniendo por consecuencia la producción de un sujeto –el toxicómano- cuya característica principal correspondía a estar a la deriva de un goce desregulado y sin medida. Es importante repetir que los argumentos revisados, si bien criticaban la naturalización de la droga, parecen producir sin mayor dificultad una imagen estática del toxicómano que se repite y que, por distintos caminos, llega al mismo lugar: un individuo con un déficit por saldar o por producir.

Bajo estos términos, resulta problemático que, el fracaso de lo simbólico y la imposibilidad de circulación, cambie el foco de la *droga dañina* a un individuo *dañado*. En otras palabras, frente a la comparación entre usos recreativos y toxicomanías, el énfasis se pone en la *carencia de significante*, en el *goce desregulado*; características que dejan al toxicómano en situación de vulnerabilidad. No obstante, se extravía el hecho de que, tal como señala Radiszcz (2016), en la sociedad del riesgo, cuando la injusticia es naturalizada y problemas como las toxicomanías son deshistorizados, la vulnerabilidad no es otra que la del vulnerado y, la debilidad o fragilidad aparece como una propiedad del toxicómano, siendo que es aquello de lo cual él padece.

Debido a esto, es importante, en virtud de la producción del toxicómano como sujeto en déficit, recapitular el sentido que se le quiere dar a la pregunta por lo simbólico y el Nombre del Padre. Si no existe Otro del Otro, es porque el Nombre del Padre no viene a ser el significante de lo simbólico como *garante absoluto*. No existe tal garante como única

posibilidad. Por el contrario, son los Nombres del Padre. Se trata, más bien, de una pluralidad porque las posibilidades son múltiples. ¿Posibilidades de qué?, a saber, de ser nominado y asumir las consecuencias de aquello. Es decir, el Nombre del Padre queda relevado a la función de nominación y, aun así, existiría en la obra de Lacan una constante duda de si basta para sostener y mantener reunidos los registros de la experiencia (Morel, 2012).

¿Por qué referirse a estas pantanosas discusiones lacanianas?

Quizás, porque lo que estas reformulaciones parecen indicar –y profundizaremos en el siguiente capítulo–, es que no existe tal armonía de funcionamiento garantizada por las leyes de lo simbólico. Las consecuencias de crear un sujeto en déficit, nublan la posibilidad de preguntarse por el fracaso de la circulación como un problema que no se centra ni en la droga ni en el sujeto, sino en la relación entre ambos.

Ahora bien, decir que la droga no es lo central en las toxicomanías no quiere decir que las sustancias específicas no tengan un efecto real sobre el cuerpo. Por eso para Naparstek (2008) se vuelve necesario esclarecer que no se discutirá si los alucinógenos producen realmente alucinaciones. Que es lo mismo que decir que el LSD es un alucinógeno en cualquier parte del mundo, pero que el “efecto subjetivo” que tiene esa operación para cada sujeto es del todo distinto, y es fundamental distinguir si está articulada a lo simbólico o no. Así, el autor, resalta la importancia de que un consumo dentro de lo simbólico tiene ciertas características que posibilitan una lógica de trabajo, o en otras palabras, en la medida que sea una toxicomanía anudada simbólicamente, es posible suponer ahí el consumo respondiendo a reglas simbólicas, que en el último término se pueden rastrear. Sin embargo, lo que discutimos en Naparstek (2008) es que esa barrera separa entre consumidores en lo simbólico y fuera de lo simbólico sin realizarse ninguna pregunta por las condiciones históricas y sociales del consumo. En otras palabras, es correcto hablar del fracaso de la circulación pero hay que especificar en qué sentido, sino está nuevamente el riesgo de caer en una psicologización del problema.

Por eso se insiste que, si bien las posturas teórico/clínicas comienzan a figurar un problema que tiene relación con un atravesamiento dentro del campo del Otro o fuera de este, dentro del soporte simbólico o fuera de lo simbólico, resulta más interesante explorar el problema en el consumo dentro de la circulación o fuera de la circulación. Y esto es muy importante, puesto que los ejemplos vistos con Le Poulichet (1987) sobre los montajes por

suplemento, remitían a sostener una función narcisista del yo, donde el problema de la castración y de poner a circular el falo, aparecían recurrentemente. Sin embargo, con la idea de un consumo fuera de la circulación, aparecen referencias que complejizan el problema.

Un consumo que no esté anudado a lo simbólico, un consumo que no pueda descansar en una función universal, no es para nada una referencia exclusiva de las toxicomanías. Es más, si el psicoanálisis ha trabajado sobre eso no ha sido para nada a partir de las drogas, sino más bien en problemas de otro orden, a saber, las psicosis. Ahora, inmediatamente tiembla el pulso al escribir, tambalea cualquier esfuerzo de una aparente seguridad, puesto que entrar ahí es también el riesgo de una serie de problemáticas que no son para nada resumibles a un extracto de capítulo.

¿Por qué nombrar las psicosis?

Es toda la pregunta la que cuesta sostener, porque no se ha querido trabajar las toxicomanías dentro de cada estructura, sino más bien hablar de estas a través de las estructuras, es decir, aquello que “monta” (valiéndose del concepto de Le Poulichet (1987)) una toxicomanía, antes de referirse al destino de esta operación en cada estructura. Por lo mismo, insistimos, es complejo nombrar a las psicosis. No hemos dado referencias antes y, en realidad, el motivo por el que aparecen ahora, no es por haber sido nombradas, sino por haber llegado a un problema que les es por entero compartido: que por estar fuera de la circulación se constate el fracaso del sostén de la función simbólica, lugar al que viene a operar la toxicomanía. Y, ¡Atención!, que esto no se puede decir sin referencias.

## Capítulo 4: Circulación

### 4.1 ¿Existen caminos a cielo abierto?

Tal es la referencia que da Lacan (1955) sobre las psicosis, que no sólo se trata de nombrar la forclusión del Nombre del Padre como una respuesta a secas y teórica sobre el mecanismo de su estructura. Al momento de ejemplificar lo que significa que tal sostén de la función simbólica no se inscriba, recurre a la metáfora de una avenida, de la gran avenida sobre la cual la ciudad se construye en su referencia, un camino que genera en su margen comercio, viviendas, señaléticas, etc. En este caso, hablar de que el elemento articulador de todo punto de referencias y posibilidades de relación entre las cosas no se inscribió, es hablar de una ciudad sin aquella avenida.

Pero ¿qué son los caminos sino los efectos, las huella, los registro de un tránsito en el espacio? En otras palabras, sólo tomamos un camino por referencia hacia alguna direccionalidad, pues, como canta el alivio de los viajeros: “Todos los caminos llevan a roma”. Pero si esa función de la referencialidad queda forcluida, aquello dispone a cierta errancia a mar abierto y sin estrellas, sin nada que cartografiar. O si se es más fiel a las palabras con que quiso nombrarlo Lacan (1955), es el inconsciente a cielo abierto, en la superficie pero forcluido de lo simbólico. Inconsciente en estatuto de rechazo, pero que reaparece en lo real.

A cielo abierto, el asunto de las “vías”, de los caminos, pierde su soporte; pues los caminos no se vuelven referencias. Es de esta experiencia la que se refiere con las psicosis. La pregunta es si acaso, con estas palabras, se intenta homologar la toxicomanía, en tanto, un consumo desanudado del Nombre del Padre, con las psicosis. La respuesta es mil veces no, pero es importante aclarar tal confusión que el simple curso de este capítulo puede suscitar. Puesto que, de tal manera, se podría caer en el error de sugerir en las psicosis una similitud a la experiencia de una toxicomanía que rechaza al Otro. Pero: ¿acaso no hay toxicomanías en las psicosis? Y si las hay, ¿qué enseña esa operación? Aunque, quizás, decir operación sea ya mucho, de igual modo esa pregunta es importante de retener y poder llegar ahí, porque es hacia allí donde se dirige la apuesta de este recorrido: la toxicomanía en las psicosis revela una dimensión del problema que es insoslayable, no toda toxicomanía es una ruptura con el Otro, puede bien ser todo lo

contrario. Dejar, entonces, eso como un punto de referencia hacia donde llegar, una vez que aparece en este camino.

La alusión a la referencialidad como función, a los caminos como referencias, no es sólo para nombrar aquello que, en las psicosis, no está. Es también una manera de referir una propiedad de la circulación, puesto que ¿puede circular algo si no es por una vía? Que lo diga, entonces, el movimiento de los psicóticos, y ante nuestros ojos es decir poco; que lo digan en su movimiento por el mundo, en aquello que parece un desanudado error. Ahora bien, también se mencionó que el camino no existe antes de su registro, que ello es el efecto de una inscripción. Entonces, ¿es distinto registrar el error de los psicóticos?; ¿es distinto que deambulen dentro de una institución? Es verdad que hay algo burdo, al menos, en esta segunda pregunta. Hay muchísimas cosas distintas entre errar en la calle y errar en una institución, no sólo los psicóticos lo saben, también los “toxicómanos”. Hay encuentros, verdaderos encuentros, encuentros fallidos, toda la experiencia de la Tyche (Lacan, 1964), que de seguro en la calle los errantes se arrojan sin señales de ruta. Pero ¿qué es lo que puede sostener una institución, por el hecho de que haya otros, compartiendo ese deambular?

De alguna manera, sobre ese punto Oury (1998) realizó su apuesta. En la experiencia de una vida de trabajo con las psicosis, responde desde la vida misma, desde la cotidianeidad de esta. Señala que donde hay que atender en las psicosis es precisamente en aquella vida de investiduras parciales, en aquellos personajes sin ningún tipo de status que comienzan a aparecer junto al psicótico, y que levemente comienzan a funcionar como unos primeros puntos de referencialidad. Todavía son la pura multiplicidad, no se habla de la avenida que oriente su viaje, puesto que está por fuera de eso. Pero esos otros, que quizás todavía no tienen el estatuto de otros, ayudan a la construcción de algo que sea más que un espacio. A saber, que sea la posibilidad para los pacientes de acceder a un lugar. Y acá la referencia es del todo fructífera, es de hecho el punto a donde Fedida (1989) pone las tildes y las críticas al psicoanálisis por insistir demasiado en metáforas espaciales, en el pleno sentido del espacio, en un plano imaginario, y no ahondar en el lugar, en la referencia simbólica que remite al campo de posibilidad de cosas que pueden ocurrir, puesto que es correlativo de una función del lenguaje. Que en la psicosis se encuentre un lugar, no significa que se encuentre un espacio; es más bien la posibilidad de que algo de su experiencia sea tocada por las reglas, las operaciones, las funciones que, en último término, abren una posibilidad para circular (Oury, 1998), para

construir un puente donde encontrarse con otros. En ese sentido, si su conferencia se llama “libertad de circulación”, se trata de una referencia interesante que se puede tomar apelando a una función simbólica, pero también al pie de la letra, al circular como ellos siendo lo único que puede darse en el espacio, entregados a su caminar. Para que exista tal posibilidad simbólica, es fundamental estar en un lugar donde haya antes circulación. Precisar los conceptos, entonces, no se trata de excluir el espacio, se necesita tanto de este como del lugar, de la dimensión imaginaria y de la simbólica, si se quiere decir así, que orienten la posibilidad tanto de desplazarse como de quedarse. Es la construcción de una “tabla de estructura”, es decir, algo que funcione sosteniendo una diferenciación. Así juega Oury (1998, p. 6), arriesgando: “*Podríamos decir de forma bien fantasiosa, que es un poco como el Gran Otro*”, aquello que sostenga las distintividades y concatenaciones.

En cualquier caso, es importante en su argumento, el hecho que los efectos de la no inscripción del sostén de la función simbólica incide en la posibilidad de la circulación, lo cual agrega no tan sólo como el problema de arriesgar el falo, sino también aquel de poder encontrarse con otro. Entonces, lo específico de la estructura muestra aquel estar fuera de la circulación, donde su espacio, su psicoterapia institucional, aparece como una posibilidad de sostener aquella función, con otros; sostener la posibilidad de construir caminos.

¿Puede circular algo sino es por una vía? Se trae nuevamente la pregunta, porque tampoco hay que perder las propias referencias: ¿dónde está la toxicomanía?

El problema está en que, tanto en Le Poulichet (1987) como en el trabajo del TyA, (Naparstek, 2008), existe una especial preocupación por esa toxicomanía que se monta en la ruptura con el Otro. Aquella que al contrario de la formación de compromiso en el síntoma, se constituye en virtud de una formación de ruptura. En algún momento, Naparstek (2008), señalaría, sin cuantificar las toxicomanías, sino siendo fiel a sus diferencias radicales como operación o significación, que si hay que hablar de una verdadera toxicomanía (y en este punto es importante entender que no es una propuesta general de un modelo, sino una preocupación específica de la clínica) ella estaría del lado de la droga que permite romper con el falo, aquella que tiene por consecuencia que se pierda toda medida. Esa toxicomanía que se realiza al modo de la fórmula sugerida por Lacan sobre la ruptura del matrimonio con el *wiwimacher*.

No obstante, lo que muestran las psicosis es una ruptura incluso anterior, una ruptura estructural con aquel sistema simbólico que pone las cosas en relación y en referencia. Es por este motivo, que nuestro argumento necesita tomar a las psicosis al modo de una estación del recorrido, puesto que si hay una experiencia que muestre un destino capaz de contradecir la tesis de la ruptura, ella es, precisamente la experiencia de toxicomanía en psicóticos. Sin embargo, esto no tira por la borda nuestro recorrido, muy por el contrario, realza tanto más el foco sobre el problema de la circulación, el cual constituye una clave insoslayable para lograr pensar las toxicomanías en cualquier caso.

#### 4.2 ¿Cuál operación en las psicosis?

Ciertamente la consideración por las psicosis tiene un efecto directo en este escrito, que tiene relación con el hecho que la dimensión diagnóstica aparezca claramente. En otras palabras, en los capítulos anteriores se mantuvo cierta distancia al hecho de que el criterio diagnóstico pudiera ser relevante para trabajar el problema de las toxicomanías. Y ¿qué se puede responder? De entrada, destacar que ese principio se mantendrá, es decir, que bajo ningún término se está proponiendo que la consideración por un diagnóstico estructural pueda ayudar a identificar el uso de la droga. De hecho, es más bien a revés, será la función del tóxico lo que servirá para poder verificar un diagnóstico diferencial (Zaffore, 2008). Dicho de otro modo, que para poder tener noticia de la estructura de un paciente toxicómano, será fundamental rastrear la historia del consumo: cómo se desencadena, cómo se articula en su economía psíquica, por ejemplo.

Precisamente, la particular experiencia de esta clínica se basa en haber encontrado en distintos casos que, de entrada, el problema aparecía del lado de la droga, pero que nunca se pensó la posibilidad de una subjetividad psicótica. En tales casos, luego de determinar una abstinencia a la sustancia para el tratamiento, aparece un tiempo después un desencadenamiento (Zaffore, 2008).

Ahora bien, entender por qué la abstinencia de la droga podría provocar un desencadenamiento, es interrogar la función que tiene la droga para el sujeto. En ese sentido, si la tesis lacaniana habla de una formación de ruptura (Laurent, 1988), esto tiene relación con que la droga sería lo que rompe el matrimonio al falo, a su inscripción. En otras palabras, la droga no permite hacer lazo, engancharse al falo (Zaffore, 2008). Esa lógica, antes de nombrarse como formación de ruptura, fue precisamente el punto al que apunto gran parte del argumento de este escrito. No obstante, esa ruptura no

necesariamente es verificable en las psicosis, es decir, que no depende del uso de la droga constatar una ruptura con el Otro. Como esta es mucho anterior, lo que de hecho se presenta es su reverso, un consumo que sería intento de restablecer el lazo con el Otro. Un intento de curación, como ya lo señalaba Freud (1911[1910]) con respecto al delirio, en tanto, *restablecimiento y reconstrucción* (p. 65). En el fondo, un modo de resistir a la ruptura.

Es importante es este punto diferenciar nuevamente, pero desde otro lugar por qué no se está homologando el montaje de una toxicomanía desenganchada del Otro a las psicosis. Principalmente, en la medida que la formación de ruptura se trata de una ruptura a la significación fálica, para nada se trata de una forclusión del nombre del padre, o al menos no necesariamente. En otras palabras, significaría que la toxicomanía como formación de ruptura sería –valga la redundancia– una ruptura con el falo pero manteniendo la inscripción del significante paterno, es decir, no sería sinónimo de esa toxicomanía una psicosis. (Zaffore, 2008). Ahora bien, es importante aclarar en este punto que, tal argumento se sostiene siempre y cuando se entienda a las psicosis, únicamente, como forclusión del Nombre del Padre, asunto del todo discutible si se consideran las reformulaciones de la obra de Lacan sobre las psicosis: la pluralización del Nombre del Padre (1963), el *nudo borromeo* (1975) o la conferencia de *Joyce el síntoma I* (1975). De alguna manera, el exceso de estructuralismo pone el riesgo de resumir el problema a un juego de lenguaje, o peor, a un logicismo donde variables como “ruptura con el falo”, “forclusión del Nombre del Padre” producen sujetos psicóticos por un lado, y, toxicómanos por otro.

Entonces, hay que referirse con prudencia y responsabilidad cada vez que se hable de las complicaciones que trae la ruptura con el falo. Nos interesa en ese punto, aquellos problemas que tienen relación con que las significaciones no puedan ser organizadas, o que ciertas cosas no puedan ser diferencias. Pero quizás uno de los más importantes, es el hecho de volver imposible el paso del goce autoerótico al campo del Otro (posibilidad amparada por el falo). Este último elemento hilvanaba la versión freudiana a la lacaniana, aquel movimiento hacia una satisfacción para nada, una satisfacción para la satisfacción misma.

Sin embargo, ¿cuál es entonces la operación posible en las psicosis, si se asume una ruptura con anterioridad estructural? Esta tesis, trabajada en específico por Laurent (1988) pone su énfasis en el hecho que las psicosis buscan un intento de restitución de

esa ruptura, y que es a ese lugar dónde se situaría la toxicomanía. En ese sentido, se podría hablar de este consumo como un intento de poder localizar un goce, ese goce desarticulado. Es importante remarcar que, se trataría de un intento muchas veces fallido (Zaffore, 2008). Es del todo una gran apuesta en las psicosis, cómo arreglárselas para regular o hacer algo con el goce cuando es el falo lo que permite localizarlo.

Es interesante que para Zaffore (2008), invitada a la cátedra de Toxicomanías y Alcoholismo de Naparstek, el asunto de que la función de la droga sirva para confirmar un diagnóstico diferencial donde se asume una teorización sobre las psicosis extraída de la experiencia clínica de Miller y sus compañeros de trabajo, bajo la idea de psicosis ordinarias (Miller, 1999). En resumen, podría decirse que corresponde a una contraposición a la idea de una psicosis extraordinaria, tal como aparece en los grandes delirios e historiales clásicos de la clínica. En este caso, se basa en la discusión de Miller y sus compañeros sobre aquellos casos “raros” que llegaban a atenderse. Lo interesante correspondía al hecho que eran casos mucho más comunes de lo que ellos pensaban. Y en muchos de estos, se pesquisó una psicosis antes del desencadenamiento, es decir, antes de aquel evento disruptivo que marca un cambio en adelante. Entonces Zaffore (2008) ve en ese punto una función del todo necesaria de esclarecer en la droga, en casos que puede anticipar la psicosis previo al desencadenamiento. En especial, cuando las psicosis muestran que, en muchos casos, lo que hay en las toxicomanías es un intento de lazo con el Otro (Naparstek, 2008), de poder aparecer en su campo.

Sin embargo, hay que apuntar algunas cosas antes de volver a caer en un error recurrente en lo que refiere a la toxicomanía. Se había señalado que la referencia a las psicosis se basaba en punto específico: el problema de la circulación. En ese sentido, el planteamiento de Zaffore (2008) es parte de una cátedra sobre toxicomanías (Naparstek, 2008), en consecuencia, reaparecen elementos problemáticos que ya se habían señalado con respecto a la producción de un individuo en déficit. Si bien, con anterioridad, se había mencionado a un sujeto carente de significante, carente de falo, ahora reaparece -el mismo- con otra modalidad: carente de lazo. Esta forma de pensar la relación entre psicosis y toxicomanía, nos resulta problemática debido a que, al realizar un desplazamiento de la droga como daño al toxicómano como sujeto dañado, se vuelve a producir a un sujeto toxicómano, es decir, “el toxicómano sí existe”. Esta consecuencia problemática es lo que nuestro argumento busca evitar.

Por este motivo, los planteamientos de Oury (1998) posibilitan otra aproximación. Su expresión *libertad de circulación*, sugiere de entrada algo diferente, a saber, que los psicóticos terminan circulando por aquellas vías donde circulan los objetos. Nuestra apuesta es probar ese argumento en las toxicomanías: ¿pueden los sujetos terminar circulando, ahí donde debiese circular la droga?, y si ellos circulan, ¿lo hacen como sujetos?, ¿como objetos?, ¿como cuerpos?, ¿como desechos?

Preguntarse esto, implica llevar el argumento de la circulación al lugar donde nos vincula a otros saberes y disciplinas. En otras palabras, dirigirse hacia donde aparecen ciertas insistencias de lo simbólico bajo claves que, primero que todo, no nacen de la clínica ni mucho menos del psicoanálisis. Trabajaremos la circulación, en la medida que aparece, a través de esta, la idea de un lazo. Y cómo no podría serlo, si aquello que enlaza unos con otros es una eternización de lo que se da, de lo que sostiene el intercambio (Levi-Strauss, 1949). Podemos decir que, de lo que se vale este escrito es de aquella conjunción de disciplinas en una problemática que tal como se recorrió, no puede responderse desde un solo lugar.

¿Qué quiere decir, entonces, hablar de la circulación? No es para nada un concepto reducible al falo sin antes darle su estatuto de emergencia en la tradición desde la cual el psicoanálisis lo toma, a saber, los estudios sobre el don de Mauss (1925), así como los trabajos de la antropología estructuralista. Puesto que allí, en las formas más elementales del parentesco (Levi-Strauss, 1949), es posible referirse a aquel lazo, que se hace tal sólo en el intercambio, como un principio fundador de lo social. O, por qué no decir, constitutivo de los andamios del Otro, bajo el principio del don: dar, recibir, devolver.

#### 4.3 ¿Qué fundamenta seguir enlazados?

¿Por qué el don podría dar claves para una clínica psicoanalítica de las toxicomanías? Quizás mencionarlo así resulta tosco. Es posible que haya que remitirse a un momento mucho anterior, pero del todo crucial, y es que el don hablaría cuánto más de los fundamentos de esta clínica, de la posibilidad de pensar los enganches y desenganches al Otro, más allá de cualquier estructura. Ahí donde, en los montajes de las toxicomanías como formaciones de ruptura, la droga no se puede dar. Y por otro lado, ahí donde las psicosis muestran una experiencia donde lo único posible es “darse” en el caminar, en el andar. Qué muestra el intento de hacer lazo con el Otro, sino que aquello que se da aparece con la marca de algún valor, aunque esto no lo tenga, aunque sea sólo

el teatro de hacer “como sí” se tuviera. ¿No es que acaso de eso depende también lo que circula? De poder dar, y ¿dar qué? Cualquier cosa, nada, una nada que mantenga el puzzle en movimiento, que suscite que algo falta y no que se puede colmar (Ray-Flaud, 2000). No obstante, en este punto, es importante mantener la prudencia. Si bien aquella referencia a la falta, como condición del movimiento, nos permite avanzar en nuestro argumento, no hay que olvidar que el don no puede ser explicado, en su totalidad, bajo esa lectura estructuralista. En otras palabras, persiste ahí el enigma por el fundamento del lazo, la *nada* de Ray-Flaud (2000) no considera la singularidad del gesto de dar, y así, tal como critica Radiszcz (2013), el don termina siendo reducido a una interacción mecánica y homogénea.

Ahora bien, retomando nuestra aproximación al problema del don, ¿a dónde es llevado Mauss por sus investigaciones? El antropólogo da con que la vida comunitaria y culturalizada se basa en lo que podría llamarse un sistema universal donde todo queda mezclado. De ahí que se le nombra como un fenómeno social total, donde todo tipo de instituciones se expresan en formas particulares de prestaciones y distribución (Mauss, 1925). Mediante los elementos explorados en los estudios de diferentes tribus, el antropólogo descubre toda una multitud de “cosas sociales” en movimiento. Tal expresión es del todo llamativa, se habla de cómo todas las instituciones son captadas por este principio que se reviste de “presente”, pero que su carácter –tal como es el punto fuerte de su argumento- es en realidad obligatorio.

Recapitulando, la manera de introducir el problema del don en relación a las toxicomanías consiste en situar las segundas en relación al principio que rige el primero, que es sobre el cual se funda lo social, a saber, el intercambio. En virtud de ello, la sociedad existiría por la combinación de distintos tipos de intercambios:

“de mujeres (parentesco), de bienes (economía), de representaciones y de palabras (cultura, etc)” (Godelier, 1998, p. 19).

Entonces, ¿qué querrá decir, en lo referente al don, que exista un desenganche al Otro? Si en aquel principio se encuentra un fundamento de lo social, al menos una primera clave la podrían dar las psicosis. En aquel punto donde se muestra que el desplazamiento de los psicóticos no es una puesta de objetos al intercambio, sino que son ellos mismos dados a moverse sin ninguna necesidad de referencia que ordene las cosas, la circulación no remite a nada más que el caminar (Oury, 1998). ¿Qué se puede dar?, ¿Qué se puede

recibir?, ¿Qué se puede devolver?, parece ser que en este caso “darse” es el único movimiento posible que no pone ninguna diferencia en esos tres tiempos que inscriben la eternización de una deuda. En las psicosis las cosas emergen desarticuladas, puesto que ese Otro no se vuelve garante de nada, de ningún sistema de referencias, no permite sostener ninguna pregunta, por el contrario, aparece una certeza: *yo [moi], la certeza, hablo y digo que sé que el Otro goza* (Laurent, 1991, p. 49).

Por otro lado, en el caso de la toxicomanía como formación de ruptura, como operación de desenganche al Otro, la droga no puede ser dada y ya tampoco queda espacio para recibir nada más. Fuera del campo del Otro, de hacer lazo ahí, la eternización de esa deuda encarnada en esa serie de objetos marcados por el brillo fálico, que en cuanto nada los vuelve deseables (Ray-Flaud, 2000), desaparece. Otra vez, ¿Qué se puede dar?, ¿Qué se puede recibir?, ¿Qué se puede devolver?, si el soporte mismo del intercambio ya no está, si se ha quedado fuera de todas las relaciones y medidas, ahora no hay utilidad en el reino de las cosas.

Hablar del desenganche al Otro, da con una clave que remite al don, en tanto, es la *forma concreta del lazo social* (Radiszcz, 2016, p. 189). En otras palabras, es aquella deuda que se genera entre cada relación de este fenómeno social total que se transmite y eterniza, articulando deberes y derechos entre los sujetos.

Pero ¿cómo no parecer estar haciendo una gran apología a lo simbólico? Y en ese sentido, el don es también una clave fundamental para no pecar de un fervor estructuralista. Puesto que en ese campo se dio aquella discusión a través del don, de lo que parecería ser desde el trabajo de Levi-Strauss una primacía simbólica frente a los otros registros de la experiencia (Godelier, 1998). Punto en el cual existía el diálogo con el psicoanálisis: lo simbólico en relación a lo imaginario, y con aquello llamado lo real.

La discusión se desarrolla en torno a las preguntas que guían la investigación de Mauss (1925). A saber:

¿Cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla? (Mauss, 1925, p. 157).

Para Mauss (1925) la fuerza que tiene la cosa es del orden de lo místico, el *hau* – tomando la referencia de los Maorí-, que es precisamente la fuerza como espíritu presente

en la cosa dada que obliga al poseedor a devolverla a su portador originario. Para Levi-Strauss (1950) en ese punto radica toda la crítica que sitúa a las conclusiones de Mauss sobre el don, puesto que donde el último ve una fuerza mística, el primero ve la consecuencia del desconocimiento del universo simbólico. Dicho de otra manera, que el *hau* no es sino una síntesis dada por el pensamiento simbólico, es decir, una reflexión subjetiva de una totalidad todavía no descubierta.

Ahora bien esa propiedad del pensamiento simbólico, su carácter relacional que permite articular la eficacia del rito a su puesta en acto, aparece de una sola vez y no progresivamente. Eso separa las aguas con las empresas del conocimiento; el universo de una vez por todas tiene significado, mas saber qué significa necesita aquella progresión propia del conocimiento. En consecuencia, lo que indica Levi-Strauss (1950) es que Mauss (1925), al darle el lugar de explicación de la fuerza de la cosa al *hau*, retrata el problema de la inadecuación que existe entre “lo significado” y el poder situar un significado “no conocido”. Puesto que el estructuralista señala que frente a tal inadecuación aparece una superación a través del entendimiento divino. En otras palabras, que frente a lo significado, que en este caso sería dar cuenta de aquella fuerza en la cosa que obliga a devolverla, aparece la respuesta mística como una abundancia de significados disponibles para revestir la cosa.

¿Qué es entonces el *hau*? Para Levi-Strauss, este viene al lugar de aquello que llama *significantes flotantes*, es decir, la pura forma que designa una función semántica que permite el ejercicio del pensamiento simbólico a pesar de sus contradicciones. Entonces, el *hau* puede ser muchas cosas y ninguna de ellas, puesto que se vuelve *símbolo susceptible de adoptar cualquier contenido simbólico* (Levi-Strauss, 1950, 40). Es un significante que indica la necesidad de extraer de la reserva disponible, un contenido simbólico suplementario, sea cual sea el caso. En ese sentido, es aquello que previamente, en referencia a Lacan, se había trabajado como el lugar del falo.

El problema, sin embargo, es que ese símbolo termina siendo más real que la cosa significada, donde la realidad queda expuesta bajo la forma de una tautología en una articulación lógica que hace las veces de “lo social” (Radiszcz, 2016). Es tal la primacía que adquiere lo simbólico sobre los otros registros en Levi-Strauss (Godelier, 1998) que se sostiene la pregunta de si acaso todo se remite a la estructura, si no es que también siempre hay algo residual a esta, algo que no es posible de atrapar simbólicamente. Godelier (1998) abordará ese punto, cambiando el énfasis. Para el antropólogo, lejos de

abandonar la lógica de la “primacía” de algún registro por sobre otro, hablará de una primacía imaginaria en lo social. ¿Por qué? El motivo estaría en que la vida en sociedad dependería de las producciones imaginarias, ya que, al ser en última instancia de fundamento religioso e identitario, otorgan legitimidad al orden establecido.

En la condensación de elementos de esta última idea, radica el nudo que interesa explorar. Para Godelier (1998) las producciones imaginarias provendrían de un origen religioso, no por cualquier motivo. Precisamente, el autor descubre una diferencia al argumento del intercambio como principio universal y al don como la única fórmula de regular prestaciones. A saber, que hay objetos que no circulan, que hay cosas que no deben darse porque nunca se las puede poseer, sino que simplemente hay que guardarlas. Pero, aún más importante, que esto corresponde a los objetos sagrados y familiares (identitarios). Heredados de los antepasados o de los mismos dioses, pero siempre indicando quién es el propietario de origen, sólo se pasan y se guardan de generación en generación. Ahora bien, son también estos los objetos que confieren poder en lo social: talismanes, títulos, reliquias. Para Godelier (1998) estos son el fundamento mismo de la sociedad. Su valor de no-cambio radica en que hacen presente al propietario (origen divino) al guardarlo.

Ahora bien, es importante no perder la referencia en lo que respecta a las toxicomanías. Sin embargo, en este cambio de primacía, de lo simbólico en Levi-Strauss (1950) a lo imaginario en Godelier (1998), está una de las claves más interesantes para situar la diferencia entre la lectura antropológica y la psicoanalítica (clínica) propiamente tal. En ese mismo punto, que en tanto diferentes, ambas disciplinas confluyen al estudio del mismo problema: las toxicomanías y la circulación.

Entonces hay que intentar llegar al extremo de la postura de Godelier (1998), que en parte es también una crítica al Lacan estructuralista, para quizás dar luces frente a una problemática que debe ser sacada de la lógica por la cual un registro tiene primacía sobre otro. Hay que hablar, más bien, de un anudamiento de registros, donde la excesiva primacía de uno puede hablar precisamente de la formación de un problema.

#### 4.4 Como si tuvieras algo que dar

¿Es el psicoanálisis un nuevo ensayo sobre el don? O, al menos, ¿puede decir algo de lo que permite la cohesión social en la tesis antropológica?

Tales interrogantes están en el trabajo de Ray-Flaud (2000), tomando en consideración que el psicoanálisis adviene al lugar para pensar una respuesta a propósito de las discusiones que se ha formulado sobre el estatuto del objeto. En otras palabras, ¿no es que, acaso, lo que si circula -bajo el sistema de intercambio- lo hace como objeto? En ese sentido, el psicoanalista relee el don como un principio cuya función jamás ha sido la complacencia real, sino más bien suscitar la falta en el Otro para reclamar como respuesta lo mismo en el sujeto. En consecuencia, si hay intercambio es porque se mantiene la falta. No hay un objeto que esté destinado a reparar una falla en lo real. De hecho, aquello que se da puede ser perfectamente inútil, basta con que sea “nada”, una figura que sostenga aquella sombra del significante fálico, y que se transmita como “tal sombra” entre los sujetos, puesto que ahí estaría el mantenimiento de la cohesión simbólica de la comunidad.

Pero, ¿acaso esto no es volver al mismo problema que Godelier (1998) critica a Levi-Strauss (1950): la descarnada primacía de lo simbólico? Dicho de otra manera, individuos destinados a ser el soporte de  $\Phi$  (remarcando que se está en la dimensión simbólica del falo). Cuerpos marcados por lo simbólico, a la manera de signo y no de un significante, es decir, cuerpos heridos de muerte caminando irrevocablemente a su destino (Ray-Flaud, 2000). ¿Son la alianza y el intercambio sistemas terminados? ¿Puede el sujeto transitar por ellos de una forma distinta a ser nada más que la falta en la cadena?

Godelier (1998) era del todo claro en su postura al señalar que, en el mantenimiento de lo social, en aquello que le da su legitimidad, es del todo y cuánto más importante lo imaginario. Por supuesto, tampoco se trata –tal como se especificó– de pasarse al otro lado con la bandera imaginaria. Sin embargo, es cierto que la estructura del lenguaje tiene exigencias simbólicas cuyos efectos son imaginarios, es decir, que los registros se articulan. O en otras palabras, que no basta con que la falta circule, es también imprescindible que en este movimiento haya un relanzamiento del deseo en el sujeto y el mantenimiento del vínculo social en la comunidad, que se constituye con una completitud en el plano del sentido (Ray-Flaud, 2000).

Es claro en la exposición, lo condensado de ciertas tesis que deben mostrarse bajo la misma exigencia que se pide a los registros imaginario y simbólico: estar articulados. Entonces, ¿Cuál es la relación entre lo simbólico y lo imaginario en el don?

Para pensar la respuesta, habría que considerar dos movimientos: el primero tiene relación con la función de hacer circular la falta. Sin embargo, este movimiento no conseguiría nada, sin que exista uno segundo, que al mismo tiempo recubre la falta, ahorrándoles a los sujetos encontrarse frente a la revelación de su herida mortal, de aquella nada que significaría enfrentarse a la propia finitud y muerte. En otras palabras, si mediante el parentesco en las tribus el cuñado era una figura disponible para ir de caza, esa era una manera de recubrir la falta compartida: cazar para seguir ignorando la muerte. Es sobre esa falta donde hay un relanzamiento metonímico, luego de la caza puede estar la fiesta y, después, la siembra, por ejemplo (Ray-Flaud, 2000).

Entonces se trata de que circule la virtualidad pura del deseo, que inflama a los objetos como figuras imaginarias del significante de todas las virtualidades del sujeto. A saber, la función de sostener el deseo (Ray-Flaud, 2000). En ese sentido, el intercambio como posibilidad de los sujetos, depende de que un objeto del mundo, sea cual sea, se convoque al lugar del significante de la falta,  $\Phi$  (Lacan, 1961), para sostener en el semblante el sistema de intercambios. Esta última tesis de Ray-Flaud (2000) es del todo importante, en tanto juega la apuesta de relación entre los dos registros: imaginario y simbólico. Sin embargo, cabe pensar si acaso proponiendo una relación articulada entre ambos, no se llega a un destino semejante al que proponía Godelier (1998).

De entrada, que desde el “como si” del semblante se sostenga el sistema de intercambios, es decir desde lo imaginario, no propone un gran avance respecto a la tesis del antropólogo crítico del estructuralismo acérrimo. En realidad, muy posiblemente una clave que no cierra la discusión viene del propio Godelier (1998) en el descubrimiento de los objetos que no circulan, pero la diferencia estaría -y en esto el psicoanálisis puede pensarle un estatuto- en dar cuenta de a qué registro corresponde “eso” que se ubica fuera de la circulación. El antropólogo deja saber que uno de sus efectos posibles es imaginario y que viene al lugar de revestir a aquello que da legitimidad a lo social. Pero el hecho de ser imaginario su efecto, no quiere decir que como objeto (que no circula y fundamento de lo social), él mismo, sea imaginario. Ray-Flaud (2000) ya advertía la relación posible y necesaria entre un registro y otro.

No obstante, puesto que el *Elogio de la nada* de Ray-Flaud (2000), se refiere al lugar del falo en el don, su aproximación se centra en aquello que se articula entre lo imaginario y simbólico, es decir, la relación entre la falta que circula y las significaciones imaginarias que ésta sostiene (Radiszcz, 2016). Pero, de lo real, registro que a pesar de

ser escurridizo inscribe problemáticas trabajables, Ray-Flaud (2000) no logra aproximársele, salvo por exponerlo como una posibilidad de fracaso del intercambio. Lejos de ser un reproche, tal dificultad de trabajar con lo real, en parte, puede deberse a intentar separarlo de los demás. Acaso es esta una de las recurrentes aproximaciones a los registros de la experiencia revisadas en este escrito: si no es a través de la primacía de uno por sobre otro, es suponiendo que estos existen de manera independiente, cuando parece ser que están los tres articulados, y en tal medida habría que hablar de ellos. En otras palabras, que hablar de lo real, no es sólo posible como lo negativo, lo inaprehensible, o por el *realismo* de su nombre (Lacan, 1975) como designación que provoca un aterrizaje forzoso a lo imaginario.

¿Qué decir de lo real en el intercambio? Sino que es *lo imposible como tal, es la aversión del sentido* (Lacan, 1975, p. 9). Y aquí la referencia escogida no es casual, ella corresponde a un juego de palabras que nos hace hablar de esa aversión que con un simple guion se transforma en la *a-versión*, la versión del pequeño a. El objeto que rompe con toda noción de objetividad, hace hablar de los objetos en el mercado y, sin embargo, jamás él mismo será intercambiado como don, porque no circula, mas su extracción le da movimiento a la circulación (Radiszcz, 2016). En otras palabras, es aquello que pasó de soslayo en las palabras de Godelier (1998) cuando hablaba de lo residual a la estructura. Es precisamente aquel resto de carne que deja la trituradora de lo simbólico (Lacan, 1963). Un resto como aquellos de los difuntos que componen los objetos que no circulan (Godelier, 1998).

Si se trata de lo que pone a circular las cosas, es porque lo simbólico intenta siempre recubrir aquello que el objeto *a* deja sólo como un vacío, como el pedacito de carne circuncidado (Lacan, 1963), precio de entrada a lo social y cohesión del lazo entre una comunidad, pero una vez vuelto resto, es imposible reincorporarlo a la imagen del cuerpo. Y sin embargo, ¿qué se dice de este sino que es capaz de despertar todas las virtualidades del sujeto?, el objeto causa de deseo (Lacan, 1963). Es, precisamente, la sustracción de *a* lo que constituye esa falta circulando (Radiszcz, 2016), la que hace movilizarse al deseo como un “nunca colmar” que se intercambia.

Ahora bien, es necesario esclarecer en qué medida el objeto *a* rinde a nuestro argumento, e incluso, siendo más específicos, ¿qué aporta el objeto *a* cuando se trata de la relación entre las toxicomanías y la circulación? Es bajo esta última pregunta que podemos tomar la lectura que hace Radiszcz (2016) del objeto *a*, precisamente, desde

aquel lugar de los objetos que no circulan. En ese sentido, más allá de aquellas significaciones identitarias y sagradas mencionadas a propósito del argumento de Godelier (1998), estos objetos tienen un valor que emana de la buena y de la mala fortuna con la que pueden afectar la circulación del don entre los hombres y las mujeres, o entre ellos y los dioses. En consecuencia, sustraídos del don, estos objetos son capaces de evocar aquel trozo de real, aquel resto que se ha nombrado como objeto *a*.

Pero además, existe otra consideración en el argumento de Radiszcz (2016) que permite pensar la relación entre objeto *a* y circulación; nos referimos a que, en tanto real, este objeto está fuera de todo intercambio porque *retorna siempre al mismo lugar* (valiéndose de una expresión de Lacan (1959, p. 96)).

De esta manera, el argumento de Radiszcz (2016), al situar la relación entre la circulación y lo real, nos permite una aproximación distinta al problema en las toxicomanías. Si la droga pierde su inscripción fálica y ya no es posible ponerla a circular para conectarse con los dioses, con otros o consigo mismo, es porque ella se detiene, en tanto, objeto real. Dicho de otra manera, si la droga no circula como objeto es porque su estatuto ha alcanzado aquella fuente inmóvil, aquella propia de lo real que retorna al mismo lugar. Sin embargo, esto conlleva una serie de consecuencias. Si la droga no circula, el que circula es el sujeto, es decir, se vuelve el objeto que alguna vez fue. Así, lo problemático aparece en la medida que, ya no se trata de la droga circulando por el cuerpo del sujeto, sino más bien, del sujeto circulando por la droga, es decir, éste queda a disposición de aquella buena y mala fortuna que, producto de la incidencia de lo real, afecta la circulación de los objetos. Y ¿cuáles son los caminos de la droga, sino aquellos donde el sujeto queda arrojado a la prescripción y todo su aparataje institucional, o, en su reverso, a las consecuencias de la prohibición y el capitalismo descarnado del narcotráfico?

En otras palabras, si se invierte la relación y se presenta el problema donde un sujeto circula alrededor de la droga, es debido a que ahora son los cuerpos de los consumidores aquello que se ofrenda a un proceso institucional que les exige convertirse en enfermos y criminales. Mientras que, en la vertiente de la prohibición, los cuerpos de los sujetos quedan ofrendados a las condiciones que fija la voluntad y el capricho del narco.

Se trata de la emergencia de un *dios oscuro*, en cuyo arbitrio y sed de sacrificio el sujeto yerra como su alimento. De esta forma, circulando como objeto a través de la droga,

nos recuerda aquella raíz latina de la palabra *addictus* que, precisamente, refería la situación de esclavitud producto de deudas, pasando a ser asignado como pertenencia de un amo (Rodríguez, 2011). Es importante remarcar que estas claves están lejos de sugerir una salida al problema desde lo mágico, más bien, se pueden rastrear como un efecto histórico y político de aquello que hemos recorrido a lo largo de todo este escrito. ¿No es acaso de los efectos de la prohibición y de un mundo a la deriva de la droga, aquello de lo que escribe Burroughs? En este punto, es del todo pertinente la referencia que puede dar *Naked Lunch*:

“... sintió los primeros temblores sísmicos de una vieja amiga, la Quemadura Fría. Empujó al Espíritu de Miguel hacia la puerta con un tentáculo amable pero firme” (Burroughs, 1959, p. 229).

La clave de Burroughs no hay que perderla, y la retomaremos en profundidad en el siguiente apartado. No obstante, antes es importante resaltar que no se trata de producir una nueva primacía y estar escribiendo una apología a lo Real. Qué disponible aparece dicha posibilidad, es como si los registros en su desarrollo pudieran todos sugerir alguna vez que se trata de su primacía aquello que pone a funcionar las cosas. Quizás, puede que sea un error del hecho de intentar figurar o darle una espacialidad a un asunto que es del todo de la experiencia. Decir entonces, que real, simbólico e imaginario no son puntos en una hoja, sino registros anudados (Lacan, 1975), y que si sabemos en demasía de la incidencia de alguno de estos en la experiencia, es porque pueden desanudarse y primar los efectos de alguno por sobre los demás.

Sin ánimos de entrar en terrenos todavía más pantanosos, es del todo importante poder pensar los registros, no sólo bajo la idea de que pueden estar anudados, sino que requieren estarlo (Lacan, 1975). Y anudados quiere decir que se ubican uno a través de otro. Aquí es fácil perderse, no se trata de establecer entre ellos una relación como si fuera una cadena. Por el contrario, no hay relación, siempre hay que pasar por otro para llegar a algún lugar. Esta tesis es fundamental para poder volver a las toxicomanías, tal como se ha revisado bajo un problema de la circulación. Decir así, que al pensar una clínica psicoanalítica de las toxicomanías, no es para nada lo mismo indicar que se ha desanudado lo imaginario o lo real, y que por tal motivo hay una incidencia e irrupción de fenómenos del tal o cual registro. Que los registros requieran anudarse, como lo subraya Lacan (1975), lejos de ser la única relación posible, pone cierta advertencia con lo que ocurre al desanudarse un registro, y es tal el asunto que se ha referido bajo los destinos de

las toxicomanías. A saber, que los distintos montajes de la toxicomanía hablan también de efectos que se acentúan sobre uno u otro registro. Entonces, nuevamente podemos caer en un error, no se trata de sugerir una sola forma de hacer nudo entre los tres registros; aquello llamado tantas veces *Nombre(s) del Padre*, tal como se indicó con anterioridad, no viene al lugar de ser la solución suficiente para hacer nudo borromeo de aquella disociación existente entre real, simbólico e imaginario (Morel, 2012). En ese sentido, tal como muestra la obra de Lacan (1963), se trata más bien de una pluralidad de destinos desde donde se anudan los registros y hablar así con propiedad -jugando con Freud- de: inhibición (imaginario), síntoma (simbólico) y angustia (real) (Lacan, 1975).

Entonces, ¡vaya relación de los registros en el intercambio! Es posible toda una articulación de funciones y efectos para hablar de principios elementales en las tribus estudiadas por los antropólogos. ¿Significa que no hay actualidad de estos principios? De alguna manera, el lugar donde busca aterrizar este escrito, es la articulación de tales elementos provistos por la teoría psicoanalítica a los de la antropología, considerando esta sólo como una de tantas combinaciones posibles. Acaso, algunas ya intentadas durante distintas estaciones de este argumento junto a la filosofía o la literatura, por ejemplo. ¿A dónde nos lleva la lectura del don a la luz de los tres registros: real, simbólico e imaginario, sino a formas de hacer nudos en las toxicomanías?

## Conclusiones: El dios oscuro de la droga

### 5.1 Dejar la tribu

Los destinos del don en la actualidad plantean al menos una serie de preguntas, que bien dan origen y cuerpo al texto de Godelier (1998) sobre *el enigma del don*: la metástasis del capitalismo tardío o el lugar indeseable de la caridad. Por qué no pensar también aquellos problemas de corte sociológico y filosófico que llevan a las reflexiones del TyA en los argumentos revisados de Naparstek (2000). A saber, una primacía de la relación “toxicómana” en muchos niveles de lo social, lo cual lleva a pensar en una soledad tóxica (Sinatra, 2010), en un debilitamiento del lazo al Otro. Sin embargo, si tales problemas no fueron de lleno trabajados, es porque también existen desconfianzas en este escrito a suponer una tesis que pueda replicarse para todos los espacios de lo social. En otras palabras, suponer una caída de la función paterna en la cultura, de los ideales, sin la posibilidad de encontrar referentes (Naparstek, 2000). Si bien es posible encontrar referencias que han trabajado en mayor profundidad y precisión el problema de la función paterna en la sociedad contemporánea, hemos considerado que no es allí donde nos apuntan las claves de nuestro argumento.

Ahora bien, la decisión de no tomar esa vía, no quita –con sus diferencias- aquello que podría rastrearse de los destinos actuales del goce y la proliferación mercantil de su imperativo, acaso en las palabras lisérgicas y sarcásticas de un sonriente Zizek (1994). No, si no se toma la vía, siquiera de discutir la tesis posmoderna de la caída de los meta-relatos (Lyotard, 1979), de los ideales, la declinación del nombre del padre, ello es porque cuando se habla de los problemas clínicos del desenganche al Otro, de romper lazo ahí, es un asunto completamente distinto.

Cuando se iniciaba un recorrido desde las tribus a los *beats*, era precisamente para marcar las diferencias que implican, primero los fenómenos culturales referente a drogas, y segundo la función misma de la droga en cada caso. En parte, porque no se reconoce que necesariamente falte Padre en los fenómenos explorados, es al contrario en muchos casos se trata del exceso y el efecto de su nombre y sus prohibiciones. A su vez, bien se tiene en consideración que bajo la denuncia de la caída de un patriarcado, se puede cuánto más violentamente proceder a su reforzamiento (Radiszcz, 2009). Existe en el comienzo de este escrito una especial preocupación por cómo definir un campo de trabajo, que pueda

articular los fundamentos epistemológicos para una clínica psicoanalítica de las toxicomanías. Esto quiere decir, que no todo es toxicomanía, entonces hay que pensar bien cuándo se hablará de tales, puesto que se sostiene que es una problemática que sí se diferencia de otras, pero no obstante, el uso de drogas no es para nada lo que debe captar toda la preocupación en la llegada de un paciente. Es la función lo que merece toda consideración, y sólo a propósito de ésta podría llegar a hablarse de toxicomanías. Es importante resaltar que, en la medida que “manía” es un concepto tributario de toda una tradición psiquiátrica y psicoanalítica, nuestra referencia al concepto guarda exclusiva relación al hecho de indicarnos una particularidad en el uso de una droga.

Puesto que el problema de las drogas es cuánto mayor que el problema de las toxicomanías, y que lo que ilumina, quizás también encegueciendo, es el hecho de cómo la droga circula en la sociedad, entre las clases, entre los sujetos, en la historia de cada uno, o también, el hecho de cómo deja de circular -estando presente-, cómo a veces nada se puede dar, ningún lazo simbólico es posible de ser sostenido porque, en tanto droga, se volvió una operación que no lleva a ningún lado, a ninguna utilidad. Ahora bien, esto no significa que dicha función ocurriera desde un comienzo, las toxicomanías tienen “montajes” (Le Poulichet, 1987) y de una dificultad de darle un uso fálico y medido a la droga, se puede desencadenar una toxicomanía (Naparstek, 2008), se puede producir una formación de ruptura (Laurent, 1988). También, ante un goce desparramado puede ser un intento de localización, en especial cuando no existe referencia como en las psicosis (Zaffore, 2008).

Sin embargo, queda en el don pendiente una diferencia fundamental. No es lo mismo hablar de los objetos que no circulan desde la lógica que revisamos en el trabajo Godelier (1998), que decir: en el consumo de drogas en determinado momento de un montaje de toxicomanía, la droga deja de circular, es decir, cambia su estatuto de objeto, y ya no es portadora de aquella sombra fálica que permite ponerla en relación a otras cosas, o conseguir otras tantas. No, cuando se dice que la droga ya no circula en la toxicomanía, es porque lo que circula es otra cosa; es el sujeto el que circula como cosa.

Sobre el caso de las tribus, es importante referirse a por qué el uso de las drogas sagradas, a pesar de generar relaciones asimétricas y perpetuar desigualdades, corresponde a un ejemplo de circulación, diferenciándose completamente del escenario que retrataremos con los relatos de Burroughs.

En un comienzo se introdujeron algunos elementos de uno de los posibles usos de la ayahuasca. Es importante señalar que en cada preparación se construye “objetos” distintos, los cuales remiten a funciones diferentes en la organización social. En la ceremonia Yuruparí (Evans & Hofmman, 1979), otro de los tantos ritos de la ayahuasca, funciona para dos fines a la vez: como comunicación con los antepasados y como rito de pasaje del niño a hombre. Es importante la especificidad del género, puesto que plantea al menos unas preguntas sobre la circulación, ya que este rito constituye un tabú para las mujeres, mientras que en los hombres potencia su fertilidad, cura males menores y – cuánto más importante- fortalece el poder y prestigio del hombre sobre la mujer:

Tan sólo una sutil indicación de uno de los más viejos hace que todas las mujeres (...) se refugien en el bosque (...) El payé [chamán] y los más viejos no vacilarán en ayudar en los trabajos del misterio mediante la juiciosa administración de veneno a cualquier mujer que se pase de curiosa (Evans & Hofmman, 1979, p.129).

Es posible introducir ahí la pregunta de la ayahuasca como objeto, efectivamente es usada por los hombres, sin embargo, tal como se había anticipado en un comienzo de este escrito es un regalo de los dioses. En ese sentido, se convierte en un elemento sagrado dentro de la tribu, puesto que sostiene la posibilidad de comunicación a los antepasados. Pero más interesante es que el rito viene a legitimar el orden establecido, instaurando un modelo de relación jerárquica. En ese sentido, viene a tal lugar la función de legitimar el prestigio del hombre por sobre la mujer. A su vez, porque este objeto de los dioses, les releva a cada uno un lugar de identificación como hijos de los dioses, con sus respectivos privilegios.

Dispuesto de esta manera, sería un error considerar que, por ser un regalo de los dioses, la ayahuasca ocuparía el lugar de los objetos sagrados que no circulan y que fundamentan el orden social. Por el contrario, lo que el rito Yuruparí muestra es, precisamente, una dimensión del don que forma alianzas y establece jerarquías. Sin embargo, aquí podría estar todo el equívoco de pensar que la función de lo que no circula en las toxicomanías sería un equivalente a la tribu. En el caso de la tribu, el objeto *a* sigue sustraído, como se supone debe estar, mientras que en los relatos que Burroughs trae de los *junkies*, en la selva de la ciudad donde la droga está prohibida y para conseguirla hay que hacer lo que sea, el objeto *a* incide como real y su presencia despliega la angustia correspondiente (Lacan, 1962). No es para nada el fundamento del lazo, sino con

propiedad su ruptura. Los *junkies* circulando por las calles de la droga evocan el fracaso de la alianza.

Esto no está en las tribus, si algo quiso señalar el recorrido por la experiencia del prohibicionismo y la reducción de daños, es que como paradigmas de gestión política prefiguran una problemática del todo actual entre la relación de los poderes del Estado y los individuos.

## 5.2 Volver a las calles de la ciudad

¿Y cuál es el temblor que los *beats* desataron?

*Notas sobre la desintoxicación.* Paranoia del síndrome de abstinencia... Todo parece azul... Carne muerta, pastosa, atonal. *Pesadillas de la carencia.* Un café con espejos en las paredes. Vacío... Esperando algo... Un hombre aparece por la puerta lateral... Un árabe flaco, bajito, con una chilaba parda, barba gris y cara gris... Tengo en la mano una vasija de ácido hirviendo... Sobrecogido por las convulsiones de la necesidad inaplazable, se lo arrojo a la cara... Todos parecen drogadictos... (Burroughs, 1959, p.217).

¿Qué decir de este *junkie*? Ya lo dijo todo. O al menos eso podría parecer, el toxicómano símbolo de las agujas, con el cerebro frito. Pero quizás más énfasis podríamos poner sobre el momento en el que se encuentra, que de antemano se agradece que Burroughs (1959) lo subraye. Es el residuo producto de la fuerte lógica de desintoxicación. Tampoco se trata de demonizar sólo aquel tratamiento de extirpar la sustancia tóxica, pero es tan terrible como la situación anterior de consumo desenfrenado.

El problema es el siguiente: con el *almuerzo desnudo* (Burroughs, 1959) se puede crear toda una iglesia de la desintoxicación. Las tripas del autor se dan de un lado para otro. Son la ofrenda para un dios oscuro que cada vez le exige darse más. Ahí donde los autores hablaban de un enganche y desenganche del Otro, en Burroughs existe la idea de “enganche” para referirse a ese momento en que la dependencia es total a la sustancia. Lo retrata como una ruptura que separa radicalmente un antes de un después. Ahora bien, antes de volver a ese punto. Si se señala que en ese libro el autor muestra el “darse” de los *junkies*, en tanto objetos, a través de un lenguaje corporal es porque allí radica su apuesta de “desnudar” el almuerzo, es decir, de congelar la escena y dejarla en un primer

plano sobre aquello que está en la punta del tenedor, eso que se come cada día, a condición de no detenerse y verlo, tal cual es.

Es importante señalar que este es el Burroughs que sirve para lanzar todas las bombas contra el peligro de los drogadictos. Es el mismo hombre que jugando a una representación de Guillermo Tell, intenta dispararle a una manzana en la cabeza de su esposa, estando ambos borrachos y le voló la cabeza.

Es un escritor que antes de todo fue consumidor de una gran cantidad de drogas, y que se “enganchó” muy duro a algunas. Es un toxicómano que inaugura la apertura al *almuerzo desnudo* valiéndose de las imágenes del flagelo social:

Desperté de la Enfermedad a los cuarenta y cinco años, sereno, cuerdo y en bastante buen estado de salud (...) la mayoría (...) no recuerdan su delirio con detalle. Al parecer, yo tomé notas detalladas sobre la Enfermedad y el delirio (...) La Enfermedad es la adicción a la droga y yo fui adicto durante quince años (Burroughs, 1959, p. 163).

Aquí está Burroughs, el enfermo de toxicomanía. El escritor que -de nuevo- mata a su esposa en un juego con una pistola estando bajo el influjo del espíritu tóxico. Escena que Cronenberg (1991) en su versión cinematográfica, retrata como un acontecimiento frío, indiferente, luego de haber llegado el escritor y encontrar a su esposa teniendo sexo con un alter ego de Jack Kerouac, mientras un joven Ginsberg les recita su poesía. Este es el Burroughs del pabellón de enfermos, pero que antes de entregar las anotaciones de sus delirios, deja una introducción del mundo que funciona para los *junkies*, un testimonio de la pirámide de la droga, donde quienes están a la cabeza son siempre gordos, mientras que los adictos de la calle se quedan en los huesos. El escritor deja anunciado los principios básicos del monopolio de la droga:

1. Nunca des por nada
2. Nunca des más de lo que tienes que dar (tener al comprador siempre hambriento y hacerle esperar siempre)
3. Recupera siempre todo lo que te sea posible (Burroughs, 1959, p. 164).

De alguna forma, podrían separarse dos elementos completamente distintos de lo radical de su experiencia. El primero tiene relación con lo visto en lo real y visceral de su

experiencia del consumo, punto que se retomará. Y el segundo, que aparece con estos principios del monopolio, sugieren mucho más un orden producido, que suena como la pesadilla del don, un escenario donde no hay alianza. En ese sentido, aquellos tres principios nombrados muestran un quiebre progresivo: primero, no hay una “nada” circulando, segundo, la relación es estrictamente económica y no genera excedente, y, tercero, busca instalar el robo como un imperativo.

En ese sentido, cumple bien la función de etnógrafo el Burroughs (1953) de *Junky*, que construye un retrato de una lucidez escalofriante sobre la organización de un mundo producto de la prohibición. Dicho de otra manera, al margen de la ley, hay otra prescripción, hay medicina, hay policía, y la verdad es que es un mundo que no funciona muy distinto al de la legalidad. Donde los médicos se pueden compadecer de los *junkies* y darles la receta para conseguir la droga en la farmacia, a su vez, que hacen un negocio con estos. Un mundo donde los farmacéutas saben de la prescripción de recetas a adictos y pueden o no denunciarlos. Esto provoca la alternancia de farmacias, no se pueden repetir siempre las mismas o los conocerán. Existe una policía que trabaja con infiltrados a cambio de droga, para atrapar a los drogadictos y a los médicos de drogadictos. Es la frialdad de la lucidez que hace preguntarse al escritor si no es que acaso dismantelar este mundo sería el desempleo de muchos. Es un retrato que muestra el fracaso del don, a la vez que, progresivamente se ven los efectos de la explotación de unos sobre otros, propios del capitalismo, donde los individuos viven en una permanente *guerra civil más o menos oculta* (Marx, 1848, p. 45). Y circulando en busca de droga, los *junkies* caminan por los barrios de este dios oscuro:

En la calle 103 hay una parada de metro, así como altos bloques de pisos. Se trata de un territorio de droga. La droga acecha en la cafetería, da la vuelta a la manzana y a veces cruza hasta el centro de Broadway para descansar en uno de los bancos del jardincillo. Es un fantasma que se pasea a pleno día por una zona concurridísima (Burroughs, 1953, p. 46).

Lo que suena a un relato delirante, es en realidad una confirmación que el personaje encuentra, en cada ciudad por la que escapa, sujetos fácilmente identificables como “camellos” o “dealers”. Siempre está ahí la posibilidad de volver a engancharse o comprar una buena cantidad para venderle a otros *junkies*. Y ¿qué hace el personaje para encontrar una ciudad en el mundo que no sea la repetición de lo mismo? Todo y nada, cambia de droga, acaso a la búsqueda que captó cuanto más la atención de los *Beats*, la

experimentación con ayahuasca. Entonces, el personaje se engancha a la droga, se desengancha de la droga, se vuelve a enganchar, se rehabilita, vuelve a engancharse, deja a su esposa, mantiene encuentros homosexuales en bares gay que dice odiar, se ve envuelto en un crimen, huye a Colombia y busca la ayahuasca. Pero en ninguna de estas escenas se ve a sí mismo moviéndose como objeto alrededor de la droga. La droga le exige el sacrificio y él sólo puede responder a su llamado.

¿Es una manera burda de referirse al libro? Puede que algo de eso haya en la manera de decantar la referencia, sin embargo, parece del todo autobiográfica a lo que los siguientes libros vuelven a referir. Una experimentación que no llega a puerto, que no da con sus referencias. Se trata de un cuerpo moviéndose desesperadamente por las vías de la droga.

Es del todo curiosa la relación de este tipo de personaje al don. Al funcionar un mundo al margen de la ley, se le reprocha no haber recibido la droga por una prescripción legal de un médico, es decir, no haber sido dada por el médico. En tal medida, el recibir la prescripción por reconocerse adicto (para él mismo, puesto que al médico le intenta vender la historia de que está enfermo, y el médico sabe que no lo está y que es un adicto, pero aun así le vende) hace una transgresión que lo lleva a responder dando una parte de sí, de su libertad (Radiszcz, 2016, p. 193). Sin embargo, al ser culpable y condenado, puede ser rehabilitado, recibir dosis de alternativas más sanas y equivalentes, y salir. Esta dinámica se repite al menos un par de veces durante el libro *Junky*.

Es interesante que aquellos mundos repulsivos para el oficialismo, se construyen como una posibilidad que se sostiene, no tan sólo al margen de la ley, sino gracias a esta que dispone una gran cantidad de profesionales al servicio de un ciclo que no tiene nada de kafkiano. Esta no es la representación de una burocracia donde los sujetos jamás saben qué les depara. Es todo lo contrario, todos saben muy bien lo que va a ocurrir, y aun así las cosas vuelven a pasar. Se puede objetar ¿Hay acaso heroína en Chile?, que es una tremenda forma de situar el problema: aterrizándolo a la comunidad y mercado que crea una droga específica. De seguro que la realidad Chilena no tiene la experiencia de los *junkies*, la experiencia de las agujas en general. El terror de este país seguramente se ubica en problemas como la pasta base y la metáfora del punto más marginal, comunidades brotando en poblaciones periféricas. Bueno, de seguro no se puede hacer homenaje alguno a tal droga. No obstante, esta población residual, es una población estable, el germen de una de las drogas más tóxicas en este país no se propaga, no es

una población que haya aumentado (Sepúlveda, 2012). Son los mismos marginados padeciendo una violencia silenciada que es mucho anterior a la llegada de la pasta base. La pregunta es ¿Quién es el garante de la regulación de ese intercambio?

### 5.3 Burroughs visceral

Ver a Doolie con el síndrome de abstinencia era algo terrible. La envoltura de su personalidad había desaparecido, disuelta por sus células hambrientas de droga. Vísceras y células, galvanizadas por una repugnante actividad, como la de una larva de insecto tratando de romper su capullo, parecían a punto de salir a la superficie. Su cara estaba borrosa. Era realmente irreconocible al mismo tiempo hundida y tumefacta. Gains le dio dos cápsulas... (Burroughs, 1953, p. 73).

Es lo real del consumo, de cuando las cosas se escapan de las manos, de las medidas y referencias. Sólo la droga recomponiendo aquello que parece un órgano perdido y doliente, órgano del todo pulsional, como lo mencionaba Le Poulichet (1987) con respecto a los montajes por suplencia de toxicomanías. Es como si algo de ese cuerpo quedara expuesto, de la máquina con sus válvulas y puertas, flujos de energía descargándose. Cómo si en la pregunta por la operación del *pharmakon*, la psicoanalista observara el funcionamiento de un cuerpo, que puede ser del todo nombrado, siempre cuando se considere ahí aquello que *tan sólo deja un nombre como huella de una intensidad* (Deleuze & Guattari, 1980, p.10).

Y es que Burroughs conoció el psicoanálisis, y si decir “el psicoanálisis” es mucho, al menos conoció “un psicoanálisis”, que no deja de referir en su *almuerzo desnudo* y que bien podría ser la risa mortuoria a una realidad para nada lejana a su contingencia. Pero también, aquella sombría lejanía de poder hacer algo con el sufrimiento:

Durante mi más bien breve experiencia psicoanalista (puntos de fricción con la Sociedad) a un paciente le dio un ataque de locura y salió corriendo por la Estación Central con un lanzallamas, dos se suicidaron y otro se murió en el diván como una rata de selva (...) Sus parientes se cabrean y yo les digo: <<Son gajes del oficio. Llévense este fiambre de aquí. Me deprime a los pacientes vivos>> (Burroughs, 1959, p.201).

Es tal la figura del psicoanalista retratada en su novela, que también apunta a las dificultades de confiar en que allí exista una posibilidad de ayuda. La imagen cruda

muestra un psicoanálisis incapaz de hacer algo, que prefiere guardar sus fracasos, ocultarlos de los “pacientes vivos” que aguardan quizás qué tan vivos en la sala de espera. Sin embargo, lo que parece una crítica mucho más dura no está en la frialdad de este psicoanalista para con sus pacientes, sino en la imposibilidad -de éste- de aprender algo de sus fracasos:

“-¿Y qué conclusiones saca usted?

-¿Conclusiones? Absolutamente ninguna. Era una observación de pasada”  
(Burroughs, 1959, p. 201).

¿Se puede sacar alguna conclusión? Se espera encarecidamente que este escrito no haga la vista gorda a los fracasos, y que es más, pueda tomar la posta desde ahí para tener algo que decir. Algo que también poder nombrar en ese cuerpo, que es casi el cuerpo que fracasa en lo que Deleuze & Guattari (1980) llama la construcción de un *cuerpo sin órganos*, es decir, de darse una experiencia, de una experimentación vital e inevitable. Que no supone que los sujetos busquen estados tranquilizadores, es experimental porque puede fallar y llenar de terrores, puede llevar a la muerte. Son esas prácticas en las que se vence y se es vencido.

Es muy interesante el carácter inevitable que sitúa Deleuze & Guattari (1980) a tal experimentación, aun cuando pueda ser mortal. Es una tentación gigante poner las tildes sobre el peligro mortal en las drogas. Casi el peligro expuesto por las vísceras de Burroughs. Pero fracasa ese argumento una y otra vez, fracasó desde antes de ser dicho, puesto que las tribus ya celebraban las dosis mortales de drogas sin morir (Evans & Hofmman, 1979). Claro que no es lo mortal lo que desata el problema. ¿Existen referencias para hablar de los empresarios, con suficiente capital que viajan al Everest para perder sus manos, sus pies, su nariz, para caminar sonrientes por aquello llamado “la zona de la muerte” los últimos 950 metros (del colosal de 8.848 msnm)? Claro que es interesante hablar de lo inevitable de tales experimentaciones. Puesto que no todas se administran con las mismas prevenciones o campañas prohibitivas. Entonces de nuevo, en ese cuerpo sin órganos, *vencemos y somos vencidos* (Deleuze & Guattari, 1980).

El problema es que tampoco se trata de construir la panacea de “todos experimentando todo”, como si el sólo hecho de hacerlo asegurara, primero efectivamente poder hacer algo, y segundo, que eso funcione. ¿Qué quiere decir que funcione? Capítulos

atrás se habló del riesgo mismo de la circulación, de poner a circular el falo, ahí es también arriesgarlo, se puede perder (Naparstek, 2008). En este caso fallar tiene más relación con poder hacer pasar algo por este cuerpo, poder hacer circular algo ahí. El peligro que corre el drogadicto es terminar vaciando su cuerpo, en vez de llenarlo (Deleuze & Guattari, 1980). ¿Qué quiere decir esto? La referencia más importante proviene precisamente del *almuerzo desnudo* de Burroughs (1959):

Los yonquis siempre se quejan del *frío*, como ellos lo llaman; se levantan el cuello de sus chaquetas negras y se abrigan el flaco pescuezo..., pura trampa de drogado. Un yonqui no quiere sentir calor, quiere estar fresco, más fresco, FRÍO. Pero quiere el FRÍO como quiere su droga, no FUERA, donde no le sirve de nada, sino DENTRO, para poder estar sentado por ahí con la columna vertebral como un gato hidráulico... y su metabolismo aproximándose al CERO absoluto (Burroughs, 1959, p. 169).

Es a ese cuerpo al que hay que interrogar, en los términos de Deleuze & Guattari (1980) como si fuera la máquina misma, preguntar por su fabricación, por los procedimientos y medios, que también ayuda a anticipar lo que va a pasar. Ver, por supuesto, qué es lo que también pasa con este cuerpo, cuáles son sus modos y qué sorpresas presenta a lo esperado. Puesto que tal como se mencionó, puede fallar, se puede haber creído que se construyó algo, que hay un lugar, una potencia, y luego nada funciona, nada circula. Aquello que el filósofo llama los puntos de bloqueo y de arrebató delirante. Problema tal, señalado en el *almuerzo desnudo* respecto al Frío:

“Así es la vida en la Vieja Casa de Hielo. ¿Para qué moverse y perder el TIEMPO?” (Burroughs, 1959, p. 169).

Son las intensidades que chocan también con puertas, intensidad que pueden circular por el cuerpo, que se produce y distribuye ahí, no es un lugar (simbólico) ni un espacio (imaginario) es una producción de lo real (Deleuze, 1980). Y no es para nada un punto que extrañe a aquella tentativa de la operación del *pharmakon* (Le Poulichet, 1987). ¿Son también las intensidades presentes en la lectura del goce? En el intento por localizarlo, o cuanto más en aquella función que es la pura descarga hacia ninguna parte, descarga que busca agotar toda tensión. ¿Es también esa una figura del Cero absoluto de Burroughs? Quizás podemos tomar la pregunta desde aquella advertencia a poner todo como una operación psíquica, precisamente, porque en este punto cabe la duda de si ¿la droga circula por el cuerpo o el cuerpo circula por la droga? ¿No es acaso eso lo que

muestran los *junkies* circulando como cosas alrededor de la droga? De alguna manera, la idea de la droga como un dios oscuro que exige sacrificio, permite pensar el problema de la circulación y la toxicomanía desde la posibilidad de que sea el sujeto el que circule por las vías de la droga, y ya no como la caída del soporte del intercambio donde el sujeto quede abandonado a un goce desregulado, quizás el problema es que el sujeto participa de la circulación como objeto.

Pero el sacrificio no es un destino único frente a la droga. Las experimentaciones vitales son del todo distintas a las empresas mortíferas, en las primeras son tentativas en las cuales el sujeto queda captado generando más y más conexiones a su alrededor, aun cuando cueste la vida. Lo “suicida” no está en poder morir, bien puede ser un riesgo que se asuma como parte de flujos que pueden tener algo destructor, pero que se conjugan a otros flujos, -de nuevo- más allá de los riesgos. Lo que Deleuze (1978) denomina la empresa “suicidiaria”, corresponde a la desconexión organizada, cuando todo cae en un único flujo: *mi dosis, mi vaso*. Entonces, no es sólo algo que no circula, es algo que imposibilita que la circulación misma exista. Es la empresa de un suicida a lo imbécil, producto que la droga se volvió para la droga, es decir, no se trata de la droga como la oscuridad de un dios, sino más bien, en el nacimiento de un dios oscuro, un único flujo sacrificial.

Grita Ginsberg (1956):

“America I've given you all and now I'm nothing”.<sup>1</sup>

¿Qué más podría dar ese individuo si sólo tiene su dosis? ¿Qué podría dar si esa dosis ya no es más un objeto, si bien puede ser él mismo, su órgano enfermo? ¿Qué más puede dar sino darse como una bolsa de vísceras revueltas? Darse a sí mismo en sacrificio.

---

<sup>1</sup> Poema “América” de Allen Ginsberg, 1956

## Bibliografía

- Burroughs, W. (1953). *Yonqui*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Burroughs, W. (1959). *Almuerzo desnudo*. Barcelona: Anagrama, 1989.
- Burroughs, W. & Ginsberg, A. (1963). *Las cartas de la ayahuasca*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- Castel, R. (1986). "De la peligrosidad al riesgo". En Alvarez-Uría, F., Varela, J. (Eds). *Materiales de Sociología Crítica*. Madrid: Las ediciones de La Piqueta. 219-243.
- Cronenberg, D. (1991) *Naked Lunch*. Ontario: Naked Lunch Productions.
- Deleuze, G. (1979). "Dos preguntas sobre la droga". (Trad. Desconocida) En *Deux régimes de fous*. París: Minuit, 2003.  
<https://fenomenologiaymundo.files.wordpress.com/2014/09/dos-preguntas-sobre-la-droga.pdf>
- Deleuze, G & Guattari, F. (1980) *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2004.
- Derrida, J. (1968). "La farmacia de Platón". *Tel Quel*, nº 32/33: 93-261.
- Derrida, J. (1990). "Retórica de la droga". En *La ley del género*. Rosario: Elipsis Ocasionales. 33-44.
- Escohotado, A. (1998). *Historia general de las drogas*. Madrid: Alianza.
- Espósito, R. (2002). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- Evans, R & Hofmman, A. (1982). *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fedida, P. (1989). "Theorie des lieux". *Psychanalyse à l'Université*, nº 53: 3-15.
- Foucault, M. (1976). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

- Foucault, M. (1978). *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France. (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Freud, S. (1884) "Sobre la coca". En Robert Byck (Ed.) *Escritos sobre la cocaína*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1980.
- Freud, S. (1885) "Contribución al conocimiento de los efectos de la cocaína". En Robert Byck (Ed.) *Escritos sobre la cocaína*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1980.
- Freud, S. (1887a) "Puntualizaciones sobre Cocainomanía y Cocainofobia". En *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. 3. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Freud, S. (1897). "Carta 151 de Freud a Caro Wilhelm". En *Cartas a Wilhelm Fliess 1887-1904*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud, S. (1905) "Tres ensayos de teoría sexual". En *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. 7. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Freud, S. (1908). "Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. 9. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Freud, S. (1912). "Contribuciones para un debate sobre el onanismo". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. 12. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Freud, S. (1915). "Pulsiones y destinos de pulsión". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Freud, S. (1930[1929]) "El malestar en la cultura". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. 21. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Ginsberg, A. (1956). *Aullido y otros poemas*. Madrid: Visor, 1993.
- Ginsberg, A. (1966). "Declaración ante el senado de Estados Unidos". En *Prosa Reunida. Literatura, drogas, política, profecías*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2016.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (1953). "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". En *Escritos*, Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003. 227-310.

- Lacan, J. (1955). *El seminario, Libro II, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1955). *El seminario, Libro III, Las Psicosis 1955-1956*. Barcelona, Paidós, 1984.
- Lacan, J. (1957). *El seminario, Libro IV, La relación de objeto 1956-1957*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1958). "La significación del falo". En *Escritos*, Vol.2. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003. 665-675.
- Lacan, J. (1958). "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis". En *Escritos*, Vol. 2. Buenos Aires: Siglo XXI, 513-564.
- Lacan, J. (1959). *El seminario, Libro VI, El deseo y su interpretación 1958-1959*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Lacan, J. (1959). *El seminario, Libro VII, La ética del psicoanálisis 1959-1960*. Barcelona: Paidós, 1988.
- Lacan, J. (1961). *El seminario, Libro VIII, La transferencia 1960-1961*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Lacan J. (1962/1963). *El seminario, Libro X, La angustia 1962-1963*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1963). *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Lacan, J. (1964). *El seminario, Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Lacan, J. (1966). "Psicoanálisis y medicina. El lugar del psicoanálisis en la medicina". Conferencia presentada en el Collège de Medecine, La Salpêtrière, París, Febrero 16, 1966.  
<http://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.9%20%20%20PSICOANALISIS%20Y%20MEDICINA,%201966.pdf>
- Lacan, J (1967). *El seminario, Libro XIV, La lógica del fantasma 1966-1967*. Rodríguez Ponte, R. (Ed) Versión Crítica, 2008.

- Lacan, J. (1971). *El seminario, Libro XIX, ...O peor 1971-1972*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, J. (1973). *El seminario, Libro XX, Aun 1972-1973*. Barcelona: Paidós, 1981.
- Lacan, J. (1975). *El Seminario, Libro XXII, RSI 1974-1975*. Rodríguez Ponte, R. (Ed) Versión Crítica. 2002.
- Lacan, J. (1975). *El seminario, Libro XXIII, El sinthome 1975-1976*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1975). "Sesión de clausura de las jornadas de los carteles de la Escuela Freudiana de París". Texto Inédito. Citado en Naparstek, F. & Colaboradores. (2008). *Introducción a la clínica con toxicomanías y alcoholismo*. Buenos Aires: Grama.
- Lacan, J. (1975). *Joyce, el síntoma I*. Gómez, N (Trad.) Conferencia de apertura del 5to Simposio Internacional James Joyce. La Sorbona, París, junio 16, 1975.
- Laurent, E. (1988). *Tres observaciones sobre la toxicomanía*. Conferencia dictada en el marco del Campo Freudiano, Bruselas, diciembre, 1988.  
[http://wapol.org/es/las\\_escuelas/TemplateImpresion.asp?intPublicacion=4&intEdicion=1&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=168&intIdiomaArticulo=1](http://wapol.org/es/las_escuelas/TemplateImpresion.asp?intPublicacion=4&intEdicion=1&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=168&intIdiomaArticulo=1)
- Laurent, E. (1991). *Estabilizaciones en las psicosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Le Poulichet, S. (1987). *Toxicomanías y psicoanálisis. Las narcosis del deseo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- Leary, T. (2015). *LSD Flashbacks. Una autobiografía*. Barcelona: Alpha Decay.
- Levi-Strauss, C. (1949). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós, 1969.
- Levi-Strauss, C. (1950). "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En Mauss, M. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1979.
- Liotard, J-F. (1979). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1991.
- Marx, K. & Engels, F. (1848). *Manifiesto del partido comunista*. México D.F.: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2011.

- Mauss, M. (1925). "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1979. 155-268.
- Miller, J-A. (1989). "Para una investigación sobre el goce autoerótico". En *Sujeto, goce y modernidad*. Buenos Aires: Atuel-TyA, 1993. 13-21.
- Miller, J-A & Otros. (1999). *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Miller, J-A & Otros. (1999). *La psicosis ordinaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Naparstek, F. & Colaboradores. (2008). *Introducción a la clínica con toxicomanías y alcoholismo*. Buenos Aires: Grama.
- Organización Mundial de la Salud [OMS]. (2004). *Comité de expertos en drogas toxicomanígenas. Séptimo informe*. Ginebra: OMS/Serie de informes técnicos.
- Oury, J. (1998). "Libertad de circulación y espacio del decir". Covacevich, C (Trad.). Presentación en jornada de estudios *Espacios*, Asociación de Investigación Clínica del primer sector de psiquiatría de Indre y Loire, Tours.
- Parés, R. (2013). "La génesis de la reducción de daños". En Martínez, D & Pallarés, J (Eds) *De riesgos y placeres. Manual para entender las drogas*. Lleida: Editorial Milenio. 71-88.
- Rabinovich, D. (1995). *Lectura de "La significación del falo"*. Buenos Aires: Manantial.
- Radiszcz, E. (2009). "Algunas observaciones sobre la tesis de la declinación del nombre del padre y la cuestión de la Ley en psicoanálisis". *Revista de Psicología Universidad de Chile*, nº1: 9-30.
- Radiszcz, E. (2013). "Donner ce qui n'est pas à donner: y a-t-il un matérialisme du don?". En *Savoirs et clinique*, nº16: 71-80.
- Radiszcz, E. (2016). "Superhéroes: sobre resilientes (y) superéroes". En Abarzúa, M., Aceituno, R., Valenzuela, R. (Eds.). *Chile. Glosario ilustrado del malestar*. Santiago: Social Ediciones, Universidad de Chile.

- Radiszcz, E. (2016). "Sobre el don y el superyó o la trasposición de la deuda en deber". En Radiszcz, E. (Ed). *Malestar y destinos del malestar. Políticas de la desdicha*. Santiago: Social Ediciones, Universidad de Chile.
- Ray-Flaud, H. (2000). *Elogio de la nada: Por qué el obsesivo y el perverso fracasan en lo que logra el histérico*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- Rodríguez, Luis. (2011). "En torno al Derecho romano de obligaciones". En *Revista General de Derecho romano*, n° 17: 693-710.
- Salama, S. (1992). "La oralidad en la toxicomanía". En Melman, C., Lacôte, C., Saint Fare Garnot, D. & Czermak, M. *La Oralidad. Seminario*. Rosario: Homo Sapiens, 1993. 71-80.
- Sepulveda, M. (2010). "Gubernamentalidad y riesgo en el campo de las drogas: cuando la chance deviene presagio". En *El cotidiano*, n° 163: 55-65.
- Sinatra, E. (2010). *¿Todo sobre las drogas?*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Szasz, T. (1992). *Nuestro derecho a las drogas. En defensa de un mercado libre*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- Turner, V. (1969). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988.
- Vera, E. (2007). "Una ausencia que reina". *Desde el jardín de Freud*, n° 7: 67-74.
- Warbug, A. (1988). *El ritual de la serpiente*. México, D.F.: Sexto Piso, 2004.
- Zaffore, C. (2008). "Psicosis y toxicomanía I y II". En Naparstek, F, *Introducción a la clínica con toxicomanías y alcoholismo*. Buenos Aires: Grama.
- Zizek, S. (1994). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión.