



Micropolíticas de la sensación
Análisis de lo inconsciente y psicodelia

Autor: Marcelo Real

Montevideo

2023



Trabajo presentado para optar por el título de Doctor en Psicología en el marco del Programa de Doctorado de la Facultad de Psicología de la Udelar en co-tutela con Doctorado en Filosofía (université Paris 8)

Micropolíticas de la sensación

Análisis de lo inconsciente y psicodelia

Doctorando: Mag. en Ps. Clínica Marcelo Real

Directora de tesis en Udelar: Prof. Tit. Dra. Andrea Bielli

Director de tesis en Paris 8: Prof. Éric Alliez

Montevideo

2023

COMPOSICIÓN DEL TRIBUNAL

Presidenta: Profesora Agregada. Dra. Gabriela Etcheverry Catalogne (Fac. de Psicología - Udelar)

Profesora Titular Dra. Ana Hounie (Fac. de Psicología - Udelar)

Professeur des Universités Guillaume Sibertin-Blanc (Département de philosophie - Université Paris 8)

Maître de conférences Frédéric Rambeau (Département de philosophie - Université Paris 8)

Professor Titular Peter Pál Pelbart (Departamento de Filosofia e no Núcleo de Estudos da Subjetividade do Pós-Graduação em Psicologia Clínica - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)

Suplente: Profesora Agregada Dra. Magdalena Filgueira Emeric (Fac. de Psicología - Udelar)

AGRADECIMIENTOS

A mi directora de tesis en la Udelar, Andrea Bielli, quien me ha acompañado en todas las instancias del proceso de investigación y aprendizaje; su constante disponibilidad, su lectura atenta, sus correcciones y sugerencias, han sido claves en este proceso; su investigación sobre los saberes psicológicos y los psicofármacos ha sido una referencia.

A mi director de tesis en Paris 8, Éric Alliez, quien me ha apoyado en las diversas instancias del doctorado en Filosofía; su lectura fina y crítica de Deleuze y Guattari, sus esbozos de una su política de la sensación, sus cursos sobre arte contemporáneo, sobre la guerra y la revolución han aportado una perspectiva nueva a mi investigación.

A Ricardo Viscardi y Patrice Vermeren, sin quienes hubiese sido imposible la co-tutela con el *Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie* de Paris 8.

A quienes me recibieron con hospitalidad en sus casas okupadas durante mis estadias en Francia.

A quienes a lo largo de estos años compartieron su lectura crítica y sus impresiones sobre tal o cual de los pasajes o capítulos, o sobre esta o aquella de las ideas que componen esta tesis, entre ellos: Catherine Alcouloumbré, Carlos Arévalo, Damián Baccino, Ginnette Barrantes, Julio Barrera-Oro, Fernando Barrios, Joris de Bisschop, Raquel Capurro, Hekatherina Delgado, Fernando García, Pablo Fidacaro, Marie Jardin, Anne Querrien, Alicia Larramendy, Delphine Piacitelli-Attal, Yndia Pinheiro, Gonzalo Percovich, Elías Soma, Fabiana Tabeira, José Tolosa, Mayette Viltard.

A Karine Ducloyer e Inés Trabal, por ayudarme con las traducciones al francés y al inglés, respectivamente.

A quienes me invitaron a compartir y discutir los avances de la investigación tanto de forma escrita como oral: los programas “Clínica psicoanalítica y fronteras disciplinares” y “Formación de la clínica psicoanalítica en Uruguay” de la Facultad de Psicología (Udelar), el Departamento de Enseñanza y Aprendizaje de la Facultad de Humanidades (Udelar), el Instituto Superior de Educación Física (Udelar), Instituto Universitario de Posgrado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay, el *Département de Philosophie* (Paris 8), la *Association Chaosmosemedia*, la *école lacanienne de psychanalyse*, el *Centre de recherche et d'étude du Chamet*, *Collectif Ouppps ! (Ouvroir de... Psychanalyse, Performance, (Im)Pertinence (du)politique, Sophistique)*, Analistas

en la Polis, Psicoanálisis a la calle, Casa de Filosofía, Feria Cósmica, Pensión Milán; la plataforma digital e-dicciones Justine, las revistas ñácate, divanes nómades, Hilo, Temas en Diálogo, Boletín de Filosofía de la FEPAI, *Chimères*, *Spy*.

A quienes me facilitaron el trabajo con los archivos-Guattari en el *Institut Mémoires de l'édition contemporaine* en Normandie y los archivos de la Revista Uruguay de Psiquiatría en la Biblioteca de Facultad de Medicina de la Udelar.

Al Instituto chamánico Sol Nueva Aurora.

A los estudiantes de grado, posgrado y a los egresados de los cursos de la Facultad de Psicología (Udelar) que impartí sobre el sinsentido, la sensación en psicoanálisis y en el consumo de drogas.

A aquellos con quienes compartimos grupos de lectura e investigación.

A aquellos con quienes estamos embarcados en la experiencia del análisis.

A quienes recibo en consulta en la zona Oeste de la RAP Metropolitana.

A Movimientos para las autonomías.

A mis amistades.

A mis parientes.

A los herejes de la sensación.

“El instante en el que una sensación [feeling] entra en el cuerpo es político.”

Adrienne Rich (1971, p. 24)

RESUMEN

Este estudio explora la micropolítica de la sensación, el análisis de lo inconsciente y la psicodelia, con el objeto de ofrecer un análisis de la dimensión de la sensibilidad, poco investigada en psicoanálisis, así como un cuadro descriptivo de la experiencia con plantas medicinales (peyote, hongos y ayahuasca) y psicotrópicos (LSD, mescalina, psilocibina y DMT) tal como se desprende de ciertos documentos que, desde mediados del siglo XX, dan cuenta de la experiencia psicodélica en contextos clínicos, literarios y rituales.

En la primera parte, se recorren los textos en los que Freud analiza los usos analgésicos y anestésicos de la hipnosis y la cocaína, así como las perturbaciones de la sensibilidad en la histeria. Se desarrolla la dimensión de la sensación que Lacan despliega, tanto en sus escritos como en sus seminarios, en contraposición con la estética trascendental kantiana y, por último, los aportes que Guattari brinda, en documentos publicados e inéditos –conservados en los archivos del IMEC–, en relación con la sensibilidad, la micropolítica y la revolución molecular.

En la segunda parte, y siguiendo algunos planteos de Freud, Lacan, Deleuze y Guattari, se propone un tipo de análisis de las sensaciones tal como se desprende de los escritos de quienes han experimentado con psicotrópicos en prácticas artísticas, terapéuticas y chamánicas, así como de aquellos que han observado, registrado y comentado tales experiencias sensibles, principalmente en relación con las miraciones, las fantasías inconscientes y las variaciones de intensidad.

Este trabajo muestra que, por distintos medios, tanto el psicoanálisis como la psicodelia constituyen prácticas semióticas y micropolíticas de ruptura del sentido común y desarreglo de los sentidos que trastocan las relaciones entre el sentido y los sentidos y producen mutaciones más o menos permanentes en la subjetividad.

Palabras clave: sensación – sensibilidad – micropolítica – psicoanálisis – psicodelia – revolución molecular

ABSTRACT

Title: *Micropolitics of sensation. Analysis of the unconscious and psychedelia*

The present study explores the micropolitics of sensation, the analysis of the unconscious and psychedelia, with a view to provide an analysis of the dimension of sensibility, scarcely investigated in psychoanalysis, together with a description of the experience with medicinal plants (peyote, mushrooms and ayahuasca) and psychotropic drugs (LSD, mescaline, psilocybin and DMT) according to certain documents that, since the mid-twentieth century, account for the psychedelic experience in clinical, literary and ritual contexts.

The first part of the study examines texts in which Freud analyses the analgesic and anaesthetic uses of hypnosis and cocaine, as well as the disturbances of sensibility in hysteria. This section develops the dimension of sensation deployed by Lacan, both in his writings and seminars, as opposed to Kantian transcendental aesthetics and, in addition, Guattari's contributions, in published and unpublished documents -preserved in the IMEC archives-, in relation to sensibility, micropolitics and the molecular revolution.

The second part, which follows some of the approaches advanced by Freud, Lacan, Deleuze and Guattari, proposes a type of analysis of sensations as revealed in the writings of those who have experimented with psychotropics in artistic, therapeutic and shamanic practices, along with others who have observed, recorded and commented on such sensitive experiences, mainly in relation to visions (*mirações*), unconscious fantasies and intensity variations.

This study shows how both psychoanalysis and psychedelia are semiotic and micropolitical practices that, by different means, breakdown common sense, derange the senses, disrupt the relations between sense/meaning and the senses, and produce more or less permanent mutations in sensibility.

Keywords: sensation – feeling – sensibility – micropolitics – psychoanalysis – psychedelics – molecular revolution

TABLA DE CONTENIDOS

PUNTOS DE PARTIDA	13
I - Giros	13
II - Clínica, literatura y ritual	18
III - La sensación en psicoanálisis	23
IV - El sendero de la <i>methodia</i>	27
V - Intensidades de sentido y sensación	30
PRIMERA PARTE	35
1. EL ANÁLISIS FREUDIANO DE LA SENSACIÓN	35
1.1. Terrenos	35
1.2. Efectos de la cocaína	37
1.2.1. <i>Anestesia y analgesia</i>	37
1.2.2. <i>Alteración de las condiciones de la sensación</i>	42
1.3. El registro sensorial de la hipnosis	44
1.4. La sensibilidad en la histeria	45
1.4.1. <i>Las zonas (hist)erógenas</i>	45
1.4.2. <i>Hemianestesia y anomalías de la actividad sensorial</i>	53
1.4.3. <i>La serie de las sensaciones olfatorias</i>	57
1.4.4. <i>Sensación erótica y animalidad</i>	59
1.4.5. <i>Angustia y voluptas</i>	65
1.4.6. <i>Simbolización y sensación</i>	68
1.4.7. <i>Proton pseudos y après-coup de la sensibilidad sexual.</i>	73
1.4.8. <i>Desplazamientos de la sensación</i>	76
1.4.9. <i>La cosa y la semiótica de las sensaciones</i>	79
1.4.10. <i>Magnitud intensiva y cualidad</i>	83
1.4.11. <i>La sensación, una x</i>	87
1.4.12. <i>Estéticas freudianas</i>	89
2. UNA ESTÉTICA LACANIANA NO-TRASCENDENTAL	95
2.1. La economía de los significantes y la cosa	95
2.2. Los juegos del dolor	100
2.3. Lo que escapa a la estética trascendental	104
2.4. Topología de la sensación	113

3. EL PLANO GUATTARIANO DE COMPOSICIÓN DE LAS SENSACIONES ..	122
3.1. Tres <i>sensibilia</i>	123
3.2. Análisis de lo inconsciente y ejercicio de la sensibilidad	130
3.3. La subjetividad, la sensibilidad	133
3.4. Revolución molecular	138
SEGUNDA PARTE	142
4. LA CONSTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA PSICODÉLICA	142
4.1. El <i>pharmakon</i> : efectos de sentido, efectos de sensación	142
4.2. Dos figuras de la droga	145
4.3. Del psicotomimetismo a la psicodelia	148
4.3.1. <i>Model psychosis</i>	148
4.3.2. Psicodelismo	152
4.3.2.1. <i>Set y setting</i>	157
4.3.2.2. <i>Los saberes de la psicodelia</i>	159
5. CHAMANISMO Y <i>MIRAÇOES</i>	163
5.1. <i>Miração</i>	163
5.2. Esto no es una alucinación	165
5.3. Fases de la visión	169
5.4. El diseño de la ceremonia	172
5.5. Política de las miraciones	175
5.6. Expresión, signo y sensación	179
5.7. Por una lectura anti-edípica del rito	186
5.8. Arquetipo y sensibilidad colectiva	190
6. FANTASÍA Y SENSACIÓN EN LAS TERAPIAS LISÉRGICAS	197
6.1. El narcoanálisis	197
6.2. Psicoanálisis con LSD	202
6.2.1. <i>Análisis dual</i>	202
6.2.2. <i>Sesión grupal</i>	214
6.3. Ácido y <i>rêve-éveillé</i>	218
6.4. La cura de la homosexualidad	223
6.5. Política del éxtasis, <i>molecular revolution</i>	226
7. LAS VARIACIONES DE INTENSIDAD EN EL CAMPO LITERARIO ...	231
7.1. Desarreglo de los sentidos y aumento del campo de la experiencia	231
7.2. Los intensivos, la enésima potencia	234

7.3. Herejías de la sensación	239
7.3.1. Licuefacción	239
7.3.2. Éxtasis helado	243
7.4. Cualidad, extensión, intensidad	244
7.5. Variaciones de velocidad	247
7.6. Lo irreconocible	250
7.7. Un signo problematizador	254
7.7.1. Lo infinito y lo infinitesimal	255
7.7.2. Biocontrol del sentido y los sentidos	257
PUNTOS DE LLEGADA	261
I - Lo sensible: problema analítico	261
II - Freudismo de la sensación	262
III - Lógica histerógena de la sensación	263
IV - ¡Oh psicodelia!	265
V – Paradojas y parestesias	269
VI - Subjetivación sensible	271
VII - Micropolítica de la sensación	273
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	277
I – Bibliografía	277
II – Referencias audiovisuales	305
III - Bases de datos	305

Índice de figuras

1. La anestesia histérica	46
2. Hemianestesia y zona histerógena	47
3. Zona de anestesia	47
4. Anestesia	47
5. Parestesia, anestesia, zona histerógena	49
6. Los movimientos del ataque histérico convulsivo	49
7. Cuadro sinóptico del “gran ataque histérico completo y regular”	50
8. Mujer rabiosa mostrando colmillo	64
9. Esquema sexual	66
10. Esquema sexual normal	68
11. Diagrama de la <i>proton pseudos</i> de Emma	74
12. Extremos sensorial y motor del aparato psíquico	79
13. Estímulos sensoriales	85
14. Figuras topológicas (botella de Klein, banda de Moebius, <i>cross-cap</i>)	114
15. Toro	115
16. Nudo borromeo Real-Simbólico-Imaginario	115
17. Diagrama del objeto <i>a</i> insensible	117
18. Nudo borromeo, inhibición, síntoma y angustia	118
19. Transformación del chamán en águila, Pablo Amaringo.....	176
20. Esquema del proceso terapéutico en la psicoterapia de grupo con LSD 25 ...	216
21. Dibujo mescalínico, H. Michaux	235
22. Visiones de A. Ginsberg bajo los efectos del yagé	245

PUNTOS DE PARTIDA

I - Giros

Fruto de varios desplazamientos esta tesis parte del siguiente supuesto: que las sustancias psicodélicas propiamente dichas provocan sensaciones de distinto tipo en los sujetos que las experimentan, que en algunos casos pueden llegar a modificar su sensibilidad de manera más o menos permanente. Para investigar esto, me planteé, de manera general, describir, caracterizar y analizar, desde el punto de vista de la sensibilidad, la constitución de la experiencia psicodélica mediante el uso de sustancias desde mediados del siglo XX hasta el presente. Me propuse, en primer lugar, analizar la lógica de la sensación en la experiencia inducida por los llamados “alucinógenos”; analizar luego las diversas formas de dar cuenta sobre dichos procesos en contextos artístico-literarios, psicológico-clínicos y ritualístico-espirituales; por último, determinar las sensaciones de tipo sinestésico (relativas a la imagen o sensación subjetiva, propia de un sentido, determinada por otra sensación que afecta a un sentido diferente: ver un olor, oír un color) y extático (sensaciones de fuera de sí), así como las alteraciones espacio-temporales, las visiones y enunciaciones que se producen en el trance durante los estados modificados de la sensibilidad.

Desde el inicio, *La lógica de la sensación* de Deleuze (2002b) ha sido una referencia fundamental para pensar esa dimensión de la sensación que no tiene nada de sensiblería ni de sensacional¹, ni se confunde con ese sentimentalismo que la ensalza por sobre lo racional. Su libro analiza las obras del pintor Francis Bacon y las entrevistas que éste concedió al curador y crítico de arte David Sylvester. En efecto, el artista no solo inventa sentidos, sino también imágenes sensibles y sensaciones que pueden crear nuevos modos de existencia, nuevas posibilidades de vida. El desarreglo de los sentidos (Rimbaud, 1985) desorganiza y deforma el cuerpo que habitualmente funciona de acuerdo a ciertas reglas que le son extrínsecas (la idea de lo bello, por ejemplo, trascendente con respecto al plano de la sensación, cf. Alliez, 2007), que lo normalizan, lo controlan, lo disciplinan.

Por ello, si empleo el término “lógica”, es en calidad de operador, para referirme a un modo determinado y específico de funcionamiento de la sensibilidad. Ni “irracional” es equivalente a “ilógico”, ni “lógica” es sinónimo de “racional”. La lógica no se opone

¹ Cf. la distinción de Deleuze (2002) entre la sensación y lo sensacional.

a la sensibilidad. La lógica de la sensación no se equipara a la lógica del concepto, ni a la lógica mecánico-causal. Es una lógica que tiene su modalidad propia; si bien puede por momentos entrelazarse con la lógica del sin-sentido, no se reduce a ella. La sensación no recibe su orden únicamente desde lo simbólico. Hay relaciones lógicas entre las sensaciones. Lógica que no se erige en universal, sino que se conjuga de forma singular.

Iniciada la indagación, el análisis de la sensación, me llevó a detenerme en algunas teorías de la estética que surgieron desde el siglo XVIII dividiéndose en dos grandes líneas de análisis: por un lado, la ciencia de la obra de arte (con frecuencia, del arte bello); por otro, la ciencia de lo sensible (en efecto, el término “estética” fue inventado a partir del vocablo griego *aisthesis*, que significa: sensación, sensibilidad) (cf. Rancière, 2012 y 2013). Sin embargo, la estética deleuzeana no está dividida entre la teoría de lo bello y la teoría de lo sensible que, como en la filosofía de Immanuel Kant, no conserva de lo real más que su conformidad con la experiencia posible; es, en cambio, aquella en la que ambos sentidos de lo estético se conjugan, hasta el punto que el ser de lo sensible se refleja en la obra de arte, al mismo tiempo que la obra de arte aparece como experimentación (Deleuze, 2002a, p. 117)². No se trata, entonces, solo de experiencia sino también de experimentación, de un ejercicio que actúa sobre lo real, contraponiéndose al representar, significar o interpretar.

Por otro lado, esta investigación me condujo a profundizar la dimensión de lo micropolítico –como tal no estaba presente en mi proyecto de tesis. En efecto, también

Lógica de la sensación quiere decir que toda auténtica inmanencia es *estética*; y que la tarea del arte consiste en expresarla en una *política de la sensación*, construyendo un bloque de sensación que “se sostenga en pie por sí mismo” (expresión de Whitehead que Deleuze y Guattari redescubren en *¿Qué es la filosofía?*) como una nueva posibilidad de la vida. Todo lo anterior denota una *política de la sensación* más bien que una “estética” en el sentido corriente del término. Porque el arte no es un fin, sino un modo de trazar líneas de vida, una manera de liberar materias de expresión construyendo nuevas territorialidades sensibles que implican *devenires reales*, devenires que constituyen el medio real del arte en su unión vital con el no-arte. (Alliez, 2004, p. 104)

Desde el punto de vista institucional, la inscripción en el primer doctorado en Psicología de la Universidad de la República, tuvo lugar en el marco del programa “Clínica psicoanalítica y fronteras disciplinares” del Instituto de Psicología Clínica de la

² Sobre estas dos estéticas y la teoría de la sensibilidad en Deleuze cf. Pachilla, 2018.

Facultad de Psicología de la Udelar: durante el año 2012 había desarrollado allí tareas docentes vinculadas al trabajo de tesis de maestría en Psicología Clínica, brindando un seminario sobre “*La dimensión del (sin) sentido en el discurso de consultantes por consumo de pasta base y su papel en los inicios de la cura psicoanalítica*”. El objeto de este programa es la producción de conocimiento novedoso a partir de la articulación de la clínica psicoanalítica con otros saberes, su especificidad se asienta en incentivar la práctica del diálogo y la discusión académica entre distintos saberes provenientes de la clínica y aquellos emergentes de diversas disciplinas insertas en el campo social (las relaciones entre la práctica clínica y los saberes psicofarmacológicos –línea de investigación llevada adelante por la directora uruguaya de esta tesis Andrea Bielli– el uso de producciones artísticas en la práctica clínica, o la clínica y los contextos ético-políticos, entre otros). La inscripción posterior bajo régimen de co-tutela en el doctorado en Filosofía de la Universidad Paris 8, específicamente en la *École doctorale “Pratiques et théories du sens”*, tampoco prevista al inicio, fue acorde con mi punto de partida en la lógica de sentido y la lógica de la sensación; me permitió profundizar algunas líneas que estaban en germen en el proyecto de tesis doctoral, aportando nuevas perspectivas y giros a la propuesta inicial. El afán por extraer una o varias lógicas de la sensación de la experiencia psicodélica justificaba que esta tesis tuviera lugar en el *Laboratoire d’études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie*, especialmente en el *Groupe européen de recherches philosophiques transdisciplinaires*, el cual es reconocido por la dimensión transcultural de sus problemáticas y su apertura a objetos que provienen de otros campos epistémicos como la estética, el psicoanálisis, la ciencia política, la etnología. En efecto, en la medida en que me aproximaba a los textos literarios, clínicos y rituales, esta investigación se topaba con las tres direcciones de investigación de ese grupo: Filosofía y Arte contemporáneo, Construcciones de la *Psyché*, Filosofía y transdisciplinariedad. Este contexto académico concuerda con una filosofía que pasa por toda una serie de operaciones, procesos y variaciones que la llevan a realizar nuevas alianzas y fabricar sus “intercesores” en los puntos de interferencia y resonancia con ciertas líneas científicas y artísticas.

En esta vía, son principalmente los textos de Félix Guattari, psicoanalista, filósofo y militante, que ha investigado la producción de las “*maneras diferentes de ver, sentir, pensar, crear [...] contra toda sobrecodificación de las intensidades estéticas [...]*” (Guattari, 2009, p. 58), los que me han permitido hacer tales articulaciones transdisciplinarias. Tanto es así, que tuve la necesidad de consultar, en Normandía, sus

archivos conservados en el *Institut mémoires de l'édition contemporaine* (IMEC). En efecto, Guattari ha insistido con que el psicoanalista no puede restringirse a los juegos del significante ni desentenderse de la dimensión micropolítica de la subjetividad sin caer en una práctica conservadora y reaccionaria. La práctica analítico-política se interesa, así, por “*el conjunto de las dimensiones micropolíticas que implican los distintos estilos de vida, maneras de sentir, de hablar, de proyectar un porvenir, de memorizar la historia...*” (Guattari, 2017, p. 90). Ya lo veremos: a pesar de que sus planteos sobre la sensibilidad y la sensación sean menos conocidos –y reconocidos– que los de Deleuze, sumamente profusa es su propia producción en torno al tema.

Esta dimensión micropolítica no me ha llegado únicamente a partir de la lectura de textos y el seguimiento de cursos en establecimientos académicos. Se debe también a ciertos acontecimientos que desde el 2016 ocurrieron en las calles de Francia: protestas contra la ley del trabajo, ocupación estudiantil de Paris 8 contra reformas que perjudicaban a los inmigrantes, chalecos amarillos, huelga general contra la reforma de la seguridad social, manifestaciones contra la violencia policial. Contacto con okupas, artistas, analistas concernidos por las luchas actuales, en Francia, en Uruguay, movilizaciones de mujeres y disidencias sexuales, marchas por la desmanicomialización, la coordinadora contra la Ley de Urgente Consideración impulsada por una coalición de gobierno de derecha-militar: potentes lugares de intercambio. Experiencias de irrupción de la sensibilidad, una infiltración, una contaminación de la problemática de lo sensible en el campo político y militante, una convergencia de formas de luchas con ritmos propios, que manifiestan sensibilidades específicas. *La France en colère*, Francia en cólera, convocaba a los Chalecos amarillos en las redes sociales. “Furia marika” o “feminista”: consignas en las marchas locales de mujeres, del orgullo LGTB. “Acontecimientos sensibles”, “acontecimientos de lo sensible” (Didi-Huberman, 2017), cada uno en su singularidad, lejos están de ser individuales.

Vivencias que remiten a ciertas discusiones y debates que están produciéndose en Francia y Uruguay en relación con el feminismo, la inmigración, la decolonialidad, la destitución, las insurrecciones, las guerras de clase, sexo y raza: en su seno la noción de sensación ha cobrado estatuto político sea en términos de reparto de lo sensible, sea en términos de acontecimientos sensibles, prácticas del devenir sensible ligadas a procesos de transformación de la sensibilidad, dialéctica de lo sensible envuelto en las

sublevaciones³. Esto me ha llevado a reparar en la dimensión política de la sensibilidad en juego en el uso de psicodélicos: desde ciertos usos clínicos del LSD en las décadas del sesenta y setenta, como estrategia de normalización de los llamados “pacientes psiquiátricos” –incluso de represión y tortura de militantes con el fin de obtener su confesión–, hasta los de algunos chamanes comprometidos con las luchas para defender las tradiciones de los indígenas y los lugares que estos habitan, o los de escritores que bajo los “estados alterados” buscaban romper con cierto modo normativo de lo sensible. De hecho, es en el movimiento de la contracultura de la psicodelia que surgirá la expresión “revolución molecular” (Leary, 1999), retomada luego por Guattari para redefinirla y contraponerla a la política tradicional (partidaria o estatal, de la lucha de clases o de la revolución de tipo leninista). La revolución molecular se distingue de aquella política ya que concierne no solo al funcionamiento económico de la relación entre los grandes grupos sociales y su ambiente, sino también a las actitudes que atraviesan la vida individual y familiar, inconsciente y artística, ecológica y cósmica. Para problematizar, pues, lo político junto con la sensación, hace falta que el sentido de ambos términos en algo se modifique.

Si bien el sintagma “experiencia psicodélica” se encuentra en un libro de los años 60 (Leary, Metzner y Alpert, 1995), la noción de “experiencia” será aquí retomada en el sentido de Foucault (1980), quien se diferencia de la fenomenología que posa una mirada reflexiva sobre cualquier objeto de lo vivido, sobre lo cotidiano en su forma transitoria, para volver a atrapar sus significaciones, para reencontrar en qué el sujeto consciente es fundador o constituyente de esas significaciones y esta experiencia. Foucault se apoya, en cambio, en filósofos como Nietzsche, Bataille o Blanchot, para quienes la experiencia ha consistido en intentar alcanzar, a través de un máximo de intensidad, cierto punto de la vida que esté lo más cerca posible de lo invivible, para sacar al sujeto de sí mismo e impedirle continuar siendo el mismo. Es en este sentido que tanto el psicoanálisis como la psicodelia pueden remitir, a través de diversos medios, al orden de una experiencia que participe del “fin de la antropología”, para emplear una expresión de Foucault (2022), ya que permiten interrogar al hombre en su relación con lo verdadero sin pretender esclarecer la esencia de lo humano. En efecto, así como en pleno ascenso de las ciencias humanas Nietzsche criticaba la creencia en la verdad, postulando la necesidad de liberarse de ella, al introducir la noción de inconsciente, Freud hacía colapsar la antropología kantiana

³ Cuestiones que vienen siendo abordadas, entre otros, por textos tan heterogéneos como los del Comité invisible, de Georges Didi-Huberman, de Isabelle Stengers y de Jacques Rancière.

basada en el sujeto consciente⁴, mostrando que al sujeto se le escapa todo un continente sobre la verdad del hombre y sobre el hombre.

II - Clínica, literatura y ritual

El consumo de psicotrópicos como el ácido lisérgico (LSD), la mescalina (presente en el peyote), o la dimetiltriptamina (DMT⁵, presente en la ayahuasca), supone una experiencia marcada por tal extrañeza que se dice que, al igual que otras experiencias sensibles –como la mística–, no hay palabras adecuadas para expresarla. A pesar de ello, existe una gran cantidad de textos que pretenden informar, de forma más o menos balbuceante, sobre dicha experiencia. Sin embargo, el espectro de los usos de drogas se ve limitado por un vocabulario técnico, impuesto desde el exterior a tales prácticas, lleno de palabras que fijan los comportamientos de consumo y que impiden que se lleve a cabo su heterogeneidad. Hace sesenta años el LSD era promovido por sus capacidades para resolver problemas en las más bastas áreas, mientras que hoy en día se habla en términos de “consumo problemático de drogas”, cuando no de “consumidores problemáticos de drogas”, lo que cambia el sentido de la primera expresión, al deslizar el problema del consumo al consumidor. Ya el término “droga” es problemático, pues se trata de una interpretación normativa y prescriptiva, como bien lo señalara Derrida (1995, pp. 33-34):

Como el de toxicomanía, el concepto de droga supone una definición instituida, institucional: necesita una historia, una cultura, unas convenciones, evaluaciones, normas, todo un retículo de discursos entrecruzados, una retórica explícita o elíptica. [...] Se puede pretender definir la naturaleza de un tóxico, pero justamente no todos los tóxicos son drogas ni se les considera tales. De aquí ya hay que concluir que el concepto de droga es un concepto no científico, instituido a partir de evaluaciones morales o políticas: lleva en sí mismo la norma o la prohibición.

El énfasis de la reciente literatura psicológica especializada en drogas suele estar puesto en los trastornos adictivos, el abuso de sustancias y las conductas de riesgo⁶. Como

⁴ Cabe recordar las preguntas que orientaban la filosofía de Kant (2000): ¿Qué puedo conocer? (metafísica) ¿Qué debo hacer? (moral) ¿Qué puedo esperar? (religión) ¿Qué es el hombre? (antropología) En el fondo, todo esto podría incluirse en la antropología, porque las tres primeras preguntas se condensan en la última.

⁵ La Dimetiltriptamina (DMT): un potente alcaloide “alucinógeno” cuya estructura química, próxima a la del neurotransmisor serotonina, actúa fijando algunos de esos receptores. Sus efectos: próximos a los de sustancias como el LSD. Se dice que también es producida por la glándula pineal.

⁶ De forma muy marginal, se habla de la “gestión de placeres”, expresión utilizada en ciertas organizaciones como *Energy Control* que promueven la reducción de riesgos y daños en el consumo de drogas.

hay un consenso en la literatura científica respecto a que las sustancias psicodélicas no generan síndromes de abstinencia ni de dependencia, pareciera que el mero placer o la alta gama de intensidades y sensaciones vinculadas al uso de estas sustancias –no necesariamente placenteras– no suscitara interés más que cuando se producen “brotes psicóticos”. Al respecto, no es casual que la psiquiatría haya establecido relaciones de semejanza e identidad entre la locura y la psicodelia. Sin embargo, los fines y medios de estas prácticas tan diversas no se han suficientemente calibrado. Uno se pregunta, ¿cómo se han equiparado los relatos del viaje mescalínico o lisérgico con las descripciones del delirio y las alucinaciones en las psicosis? ¿Qué presupuestos sobre la locura se han allí jugado? En el siglo XX, las intoxicaciones mescalínicas y lisérgicas se han utilizado con el fin de investigar los mecanismos de la enfermedad mental, así como, poco antes, en el siglo XIX, Moreau de Tours lo hacía con el haschisch. En este sentido, el término “psicotomimético” surgió para nombrar el tóxico que provoca uno de los “síntomas” asociados a los llamados “trastornos psicóticos”: la alucinación (Strassman, 2001, p. 330).

Por otro lado, médicos y psicólogos han utilizado los llamados “alucinógenos” con fines terapéuticos: tanto a nivel de la salud en general, como de la salud “mental” en particular, las prácticas psicoterapéuticas con psicodélicos se pondrán a la vanguardia por los años 1960. Como con los psicofármacos, a los que se les adjudica un éxito terapéutico y un lugar en los saberes psi (psiquiatría, psicología, psicoanálisis)⁷, a mediados del siglo XX, surgieron dos grandes formas de terapia lisérgica: en primer lugar, la terapia psicolítica, creada por el psiquiatra alemán Hanscarl Leuner, a dosis bajas o moderadas, se presentaba como un complemento al psicoanálisis “convencional” que, en una serie de sesiones, buscaba reducir las defensas del paciente, acceder a sus contenidos reprimidos y a sus traumáticas experiencias. En segundo lugar, la terapia psicodélica, con mayor

⁷ Tomo a estos tres saberes psi ya que en el campo que aquí nos ocupa es válido poner en un mismo plano la triada “psiquiatría, psicoanálisis y psicología”, que constituye lo que el antropólogo brasileño Luiz Díaz Duarte denomina *“el campo de los saberes psicológicos, pues a pesar de las diferencias disciplinarias históricas que han hecho posible la distinción entre las tres, comparten un horizonte de representaciones y conceptos culturales que delimitan la intimidad-interioridad del ser humano como un dominio específico de estudio y de abordaje terapéutico. Constituyen, por consiguiente, saberes especializados que se ocupan del funcionamiento ‘interior’ del ser humano, conformando una tradición intelectual con expresiones institucionales específicas y elaboradas, que delimitan un campo de mutuo relacionamiento y tensión.”* (Bielli, 2012, p. 66) Sin embargo, siendo que el campo freudiano es extremadamente heterogéneo, convendría hablar, como dice Jacques Derrida, de *los* psicoanálisis, más que de *el* psicoanálisis. Es imprescindible, entonces, no reducir el psicoanálisis a un saber sobre el “ser humano” (con todas las connotaciones que este término ha tomado en la tradición del humanismo), ni a un saber psi o sobre la “interioridad”. En este sentido, son ilustrativas, por un lado, las críticas hechas por ciertos psicoanalistas a la pretensión científica del psicoanálisis y, por otro lado, la aproximación del análisis al campo de las prácticas políticas (Guattari, 1976) o de los ejercicios espirituales (Allouch, 2007).

éxito en EEUU y Canadá, desarrollada por el Capitán Al Hubbard y popularizada por el Dr. Osmond, empleaba dosis altas para obtener una experiencia mística a través de la disolución del yo y la suspensión de las ataduras de la realidad cotidiana. Si bien existen otras técnicas, como el “oneiroanálisis” de Delay y Pichot o el “tratamiento hipnodélico” de Arnold Ludwig, por su utilidad regional y por ser ejemplares en cuanto al análisis de la sensación se refiere, me detendré particularmente en el psicoanálisis (individual y grupal) que, precedido por la teoría y práctica del “narcoanálisis”, se llevó adelante en el Río de la Plata bajo los efectos de LSD, mescalina o psilocibina, y en el uso del LSD en el *rêve éveillé* o “ensoñación” dirigida⁸ promovido por algunos psiquiatras uruguayos.

Lo cierto es que hay muchas lagunas en el conocimiento de estas drogas, en gran parte, debido a las trabas que la legislación ha impuesto en casi todos los países al uso, aun con fines de investigación, de este tipo de productos. De todas maneras, cada vez hay más investigadores que, poco a poco, obtienen permisos para realizar estudios en esta área. El debate sobre los usos terapéuticos de estas sustancias persiste, entonces, renovándose tanto a nivel mundial (Strassman, 2001), como regional (Scholten, 2011 y 2012) y local (Duarte, 2007). Al respecto, son de referencia las investigaciones que llevan adelante *MAPS (Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies)*, *Erowid (Documenting the complex relationships between humans and psychoactives)* y *NEIP (Núcleo de Estudios Interdisciplinarios sobre Psicoactivos)*. En esta línea, en 2018, surgió la *Société psychédélique française* a partir de una jornada de estudios universitarios sobre los psicodélicos en el *Muséum national d'Histoire naturelle*. A nivel local, en estos últimos años nació también en la Universidad de la República y el Instituto de Investigaciones Biológicas Clemente Estable, un grupo de investigación sobre psicodélicos (Arché) que se propone reconstruir la historia de los estudios clínicos en el Uruguay⁹. Al día de hoy, pues, existen tratamientos –aunque bastante marginales– que

⁸ El *rêve éveillé* dirigido es un método psicoterapéutico desarrollado por Robert Desoille en la década de 1930. Se basa en la función imaginativa que en el estado de vigilia se manifiesta espontáneamente a través de la ensoñación; y que también puede ser activada por una señal sonora, visual o cualquier otro estímulo sensorial; puede activarse también en el contexto de una psicoterapia. Para favorecer el trabajo de la imaginación, el paciente debe estar relajado, recostado en una camilla o instalado en un sillón, en una habitación silenciosa y con luz tenue. En cuanto las imágenes oníricas se le aparecen al paciente, el terapeuta las anota, así como sus movimientos, su evolución y el escenario que el sujeto le describirá. El terapeuta interviene principalmente para permitir que se desarrolle la ensoñación durante la vigilia. El paciente debe vivir su ensoñación en el aquí y ahora, durante este tiempo no asocia las imágenes que se le presentan ni a recuerdos del sujeto, se reserva para la sesión siguiente. Las percepciones no solo son visuales, sino también auditivas, olfativas o cinestésicas, y van acompañadas de sentimientos como ira, tristeza, miedo o admiración.

⁹ Para una breve historia de los usos clínicos de los psicodélicos en el Uruguay cf. también Cabrera Rodríguez, 2019.

recurren a alucinógenos como la DMT (Thomas, Lucas Capler, Tupper, Martin, 2013), tanto sea para tratar el “consumo problemático de drogas” como para el tratamiento de variadas formas de padecimiento subjetivo (Mckenna, 2004). Asimismo, toda una serie de investigaciones sobre psicodélicos parece cobrar modestamente nueva vida en contextos de cuidados paliativos, en pacientes con diagnóstico de estrés postraumático, cáncer o depresión (Pollan, 2018). Dado que varios de estos dispositivos actuales que retoman los usos clínicos de las moléculas psicodélicas están marcados por referencias a la psicología cognitiva y las neurociencias, que remiten a un paradigma que cae por fuera de mi propia práctica e investigación analíticas, cuyo abordaje de la sensación es naturalmente otra, problematizaré más bien los dispositivos clínicos que se han montado en referencia a Freud y su hipótesis de lo inconsciente.

Ante la variedad de experiencias psicodélicas, he hallado oportuno explorar los campos del rito y la literatura, no solo de la cura. En cuanto al campo ritual, he indagado principalmente el neochamanismo que surgió de la adaptación de los antiguos rituales indígenas a los contextos urbanos contemporáneos¹⁰ (Apud, 2013b). Estas prácticas espirituales, están en auge en Uruguay, no solo a través de los grupos más conocidos que se han nucleado en torno al llamado “Camino rojo”¹¹, aunque luego algunos se hayan desprendido de él, sino, además, a través de centros chamánicos de variada índole y procedencia, que utilizan “medicinas” confeccionadas a partir de “plantas de poder”, y que se proponen también como terapéuticas promotoras de devenires que involucran una sensibilidad cósmica, animal, molecular. Los textos de los propios involucrados en las prácticas chamánicas, las biografías de ciertos chamanes (como María Sabina), las investigaciones etnográficas, constituyen una rica fuente documental para, por una parte, cuestionar cierto discurso psi que procura capturar esas experiencias de transformación de la sensibilidad con categorías como la de “alucinación” y, por otra, para indagar los

¹⁰ En sus investigaciones sobre los pueblos Siona y las redes neochamánicas contemporáneas, Esther Langdon (2020) afirma que los nuevos rituales están dirigidos especialmente a cuestiones terapéuticas, psicológicas e individuales. Difieren, en este sentido, de los rituales indígenas que tienden a priorizar los aspectos públicos y colectivos. Además, estos rituales tienden a reflejar un chamanismo mucho más amoroso, mostrando expresiones estéticas que representan un chamán amazónico genérico y no chamanismos indígenas particulares. Así, en estas representaciones y discursos orientados a un público mayoritariamente urbano, suelen estar ausentes los aspectos relacionados con la hechicería, el canibalismo y la depredación. Cf. también la compilación de textos que realiza sobre el chamanismo en Brasil (Langdon, 1996) en la que aparece la noción de “chamanismo sin chamanes”.

¹¹ Se trata de un concepto moderno del camino correcto de vida, inspirado en algunas creencias encontradas en una variedad de enseñanzas espirituales amerindias. El término es utilizado principalmente por las comunidades panindianistas y de la Nueva Era. A nivel clínico, en Uruguay, se ha vinculado a la terapia gestáltica (cf. Corchs, s/f; Spangenberg, 2010).

tráficos de categorías del campo clínico al espiritual (como la noción de inconsciente “arquetípico”, adoptada para describir los procesos que tienen lugar en esos rituales). En cuanto a los textos literarios, no abordaré tanto las novelas de “ficción”, sino más bien las experiencias o experimentaciones mismas de los escritores, sus protocolos de intoxicación. Como dice Octavio Paz (1960), tanto la ciencia como la poesía moderna hacen pruebas de laboratorio, experimentos. Así, *Miserable milagro* (1956), primer texto del poeta francés Henri Michaux, que se presenta como una exploración de la mescalina, es una investigación, aunque por otros medios y con otros recursos que los del científico. En este sentido, los médicos Ajuriaguerra y Jaeggi (1959, p. 5) reconocían que, mientras que la psiquiatría otorga más importancia al aspecto mórbido negativo que al alcance positivo de estas experiencias, fijando así dicho proceso, volviéndolo una cosa, Michaux, en cambio, ha hecho de ello un canto a la vida miserable y a la muerte inalcanzada con la que el sujeto diariamente se codea. Sucede que la psiquiatría –salvo excepciones– observa meramente desde el exterior, mientras que el poeta es, a la vez, sujeto y objeto de tal experimentación. Se dice que, a diferencia de las experiencias médicas y rituales, los artistas, al menos en primera instancia, no se han lanzado en busca de elaboración de modelos para comprender las psicosis ni de epifanía alguna, sino de una posibilidad estética, creativa y existencial, por lo que se podría pensar que sus experiencias no son terapéuticas ni sagradas (el consumo desacralizado de mescalina no incorporará la dimensión ritual del culto del peyote). Pero estas demarcaciones no siempre resultan tan tajantes. Escritores como Antonin Artaud, William Burroughs y Néstor Perlongher participaron en rituales chamánicos basados en la ingesta de peyote o ayahuasca. Burroughs y Artaud, quienes sufrieron la experiencia de la llamada “toxicomanía” (con heroína, opio o morfina), pasaron además por la internación psiquiátrica y hasta por el diván; por su parte, algunos clínicos han recurrido igualmente al arte y al ritual. Michaux mismo acudió a la clínica psiquiátrica para hacer algunas de sus experiencias mescalínicas. Tanto ellos como otros poetas y escritores serán convocados aquí, en buena parte, por su relación singular con el psicoanálisis.

III - La sensación en psicoanálisis

El estudio de la sensación y la sensibilidad, me ha llevado a investigar la problematización de esta dimensión en el campo freudiano, indagación que hasta ahora ha sido prácticamente inexistente. Pues ¿qué es una sensación que se produce entre el objeto de deseo y el sujeto de lo inconsciente? ¿O entre el objeto *a* –que Lacan inventará

en su investigación sobre la angustia— y *l'Unebêvue* —equivocación que se produce, por ejemplo, en el lapsus¹²? ¿O bien entre el objeto transicional¹³ y lo inconsciente maquínico —tal como lo llama Guattari? Y, en definitiva, ¿qué problemas clínicos es posible plantear en un plano de la sensibilidad que, entendido como campo de mutaciones posibles, tiene en cuenta lo inconsciente?

Recuerdo una conversación que, a poco de arrancar esta investigación, mantuve con una psicoanalista que, al comentarle que estaba rastreando la sensación en los textos de Freud, exclamó que se trataba de una cuestión obvia. Agregaba que, por ser tan obvia, no se había reparado lo suficientemente en ella. Al tiempo, me encontré con otra analista que, con respecto a la sensación, me increpó qué tiene que ver eso con el psicoanálisis. Esta doble anécdota me sirve para expresar el aprieto con el que comencé a trabajar, pues, ¿con qué derecho puede hablarse de la sensación en el campo freudiano? ¿La *talking cure* no se agota en el hablar? ¿El sentir no sería más bien lo propio de esas terapias que, recurriendo a ciertas tradiciones religiosas y espirituales, se fundan en el “yo siento”? ¿De qué modo situar los psicoanálisis de la sensación respecto a aquellos que abordan la sensibilidad desde el punto de vista del individuo, del yo, de la conciencia? ¿O frente a las aún vigentes aproximaciones psicopatológicas y psicoevolutivas? Puesto que la sensación ha sido investigada, tanto por la ciencia que surgía en el siglo XIX, más o menos en la época de Freud¹⁴, con la psicología experimental de Wilhelm Wundt o la estética de Gustav Fechner, como por las actuales neurociencias, se supone que su estudio pertenece únicamente al campo de la psicofísica, sin relación alguna con las prácticas de análisis de lo inconsciente. Tal supuesto desconoce, así, la larga tradición filosófica que ha problematizado lo sensible antes que la ciencia positiva: en efecto, esta última tomó el

¹² *Unebêvue* es un neologismo con el que Lacan transliterará al francés, desustancializándolo, el *Unbewusste* (inconsciente, en el alemán freudiano).

¹³ Por “transición”, Donald Winnicott designaba una fase de desarrollo intermedia entre la realidad psíquica y la externa. Cuando el niño comienza a separar el “yo” del “no-yo” y entra en una fase de relativa independencia, utiliza objetos transicionales. Al comienzo, la madre le trae el mundo al niño, lo que le proporciona un momento de ilusión o creencia de que su propio deseo es suficiente para que se materialice el objeto que anhela, y que le aporta satisfacción. Winnicott denominó esta fase omnipotencia subjetiva, junto a la cual subyace una realidad objetiva, que constituye la conciencia que tiene el niño de la separación entre él mismo y los objetos anhelados. Mientras que en la experiencia de omnipotencia subjetiva el niño siente que sus deseos crean satisfacción; en la experiencia de “realidad objetiva” el niño busca de forma independiente los objetos de deseo. Más adelante, el niño se dará cuenta de que la madre es una entidad separada, lo que implicará que ha perdido algo y le hará comprender que depende de los demás, lo que conlleva frustración y ansiedad. La madre no siempre puede estar ahí para el bebé. El niño encontrará consuelo fantaseando con el objeto de sus deseos. En este proceso puede utilizarse un objeto transicional, que suele ser la primera posesión “no suya” que realmente pertenece al niño. Puede ser un objeto real, como un muñeco, un oso de peluche o una manta, pero otros “objetos”, como una melodía o una palabra, también pueden cumplir esta función.

¹⁴ Ver dossier Gustav Fechner de revista *ñácate* (Real, 2016).

relevo de tradiciones que van del realismo de Aristóteles a las teorías modernas del empirismo, el idealismo y la fenomenología. Los asuntos que tocan a la sensación jamás se han reducido al funcionamiento de los neurotransmisores o la corteza cerebral. Por eso, cuando se nos dice qué pertenece al campo analítico y qué no, a menudo, lo que se busca es producir un cierre, trazar una frontera disciplinaria. Se establece así una exigencia de reconocimiento: que todo lo que se presente en un análisis pueda ya reconocerse, y lo que no se reconoce, lo nuevo que efectivamente sale a nuestro encuentro, quede por fuera del campo (freudiano).

Otros analistas me preguntaron también qué lugar tenía, a mi juicio, la sensación en el paradigma Real-Simbólico-Imaginario (R.S.I.) de Lacan. Tratándose de un estudio incipiente, me he dado como regla metodológica –o criterio de prudencia– no pretender responder apresuradamente esa pregunta, aunque, inevitablemente, nos las tengamos que ver con esos tres registros R.S.I. en el capítulo dedicado a Lacan. Tampoco buscaré formar equivalencias con nociones como las de deseo, afecto, y otras por el estilo. Quizá se eviten así ciertas significaciones redundantes a las que nos conducen indefectiblemente los mismos términos de siempre, quizá así se alcancen nuevas conexiones, nuevas connotaciones, pues los términos nunca son inocentes, siempre están más o menos contaminados.

La sensación como problema que concierne a las prácticas micropolíticas de lo inconsciente, esa es la cuestión: abordar la sensación bajo las condiciones de la apuesta analítica. Insisto: en comparación con otros temas que incumben a los analistas, no hay muchos escritos que se sumerjan en ella. Pero, que la sensación no se haya constituido como categoría analítica, más que un obstáculo, supone una ventaja pues, a diferencia de otros términos más comunes entre los psicoanalistas (como la afectividad), no está tan cargada de sentido. ¿Podrá aportarle nuevo aire al campo freudiano? Por cierto, ¿cuál será el matiz que distingue y especifica a la sensación, impidiendo que se la reabsorba en la metapsicología del afecto?

Nueva precisión metodológica: no se trata de denunciar un olvido ni un desvío doctrinal, sino construir el problema analítico-político de la sensibilidad, estudiando bajo qué condiciones particulares se ha presentado –y se presenta– la cuestión de la sensación en la práctica de analistas como Freud, Lacan o Guattari y de otros menos conocidos. Habiendo pasado casi desapercibida para los psicoanalistas, o quizá considerada como un tema menor, ¿habrá sido relegada la sensación en favor de otros acentos? ¿Se la habrá abordado desde otro ángulo o con otro lenguaje? Que no se hayan emprendido

explícitamente psicoanálisis de la sensación, que no se los haya extraído de la literatura analítica, tal vez no necesariamente excluya que, de una u otra forma, cierto análisis de la sensación haya sido hasta ahora llevado a cabo.

Sea como sea, es un hecho que, a comienzos de este siglo, la sensación ha cobrado cierto interés en el psicoanálisis, aunque de manera muy marginal, en el dominio de lo mórbido: efectivamente, una “clínica psicoanalítica de la sensorialidad” ha sido postulada por varios miembros de la *Société Psychanalytique de Paris* (SPP), afiliada a la *International Psychoanalytical Association* (IPA), por integrantes del “Grupo de estudios clínicos y psicopatológicos del desarrollo” y el “Laboratorio de psicopatología clínica del niño y del adolescente” de la Universidad de Provence, Aix-Marseille I. Primer párrafo de un libro que compila artículos de algunos de sus miembros:

La sensorialidad es el lugar de los primeros encuentros entre el ser humano y su medio ambiente. Aunque su comprensión resulta indispensable para captar el desarrollo normal y abordar las numerosas formas de patologías, hasta el presente muy pocas investigaciones psicoanalíticas se han consagrado a ella. (Boulbi y Konicheckis, 2002, p. 1)¹⁵

Si bien plantean que esa obra tiene la intención de explorar, revelar y profundizar las numerosas potencialidades “normales” y “patológicas” contenidas en la “sensorialidad” (entendida, de manera bastante general, como lugar de encuentro de lo humano con el mundo), terminarán centrándose en los casos de enfermedad. Los títulos y subtítulos de ese libro, reflejan una falta de cuestionamiento a las categorías de normalidad y enfermedad: “Falla en la atención discriminante: ¿autismo o creación?”; “Lugares psíquicos del cuerpo. Procesos corporales del pensamiento: la proposición psicosomática”; “La diferenciación entre los delirios somáticos y la hipocondría”. Así que, al tiempo que aparece la cuestión de lo sensible en psicoanálisis, se la encierra en un enfoque normativo vinculado a la nosología psicomédica. Como lo expresa el artículo de uno de los compiladores de este libro, Alberto Konicheckis:

Entre la percepción, la alucinación, los afectos y la representación, la teoría psicoanalítica ha reservado hasta estos últimos tiempos un lugar bien discreto a la sensorialidad. Pocas obras o artículos le han sido consagrados directamente. El interés suscitado por las sensorialidades emana de numerosas situaciones psicopatológicas como, por ejemplo, las

¹⁵ Todas las traducciones de textos en inglés, francés y portugués, inéditos en español, que cito aquí y en los siguientes capítulos, son mías.

estereotipias autísticas, las automutilaciones, las patologías del comportamiento y del acto, los estados de agitación y turbulencia, donde la referencia a la sensorialidad resulta ineludible. Algunos casos de pacientes anoréxicos, bulímicos, con trastornos psicosomáticos o de conductas adictivas se estructuran también alrededor de una actividad sensorial importante, al igual que esas situaciones de la existencia donde los equilibrios psique-soma son sacudidos, a saber: la pequeña infancia, la pubertad, el embarazo o el envejecimiento. (Boulbi y Konicheckis, 2002, p. 125)

Poner de relieve la cuestión de la sensación o, más bien, de lo sensorial, en relación con el objeto y la transferencia, es la virtud de tal empresa. Lamentablemente, la arruina de entrada al encerrar esta dimensión en sus “destinos patológicos” –por esta vía también se embarca el número de la *Revue française de psychanalyse*, editada igualmente por la SPP, dedicado a las “*Sensations*” (AA.VV., 2016). Ahora bien, ¿acaso el análisis busca dominar o eliminar ciertas sensaciones? Estos psicoanálisis, junto con otros discursos (psicológico, médico, psiquiátrico), construyen una normativa de la sensación a nivel del: tiempo estándar (máximo de sensación de tristeza por duelo: doce meses –seis en niños); lugar adecuado (las sensaciones de orgasmo deben situarse en el pene y la vagina y no en el ano o el clítoris); de la cualidad esperada (frente a tal suceso, debería sentirse esto y no aquello); o la intensidad apropiada (los excesos nunca son buenos). Habrá que examinar de qué manera Freud ubicará las sensaciones respecto a la norma. ¿Se trata, acaso, de producirlas o ampliarlas, de multiplicar sus efectos?

En definitiva, ¿qué puede sentir un cuerpo en psicoanálisis? ¿Cómo se produce allí una sensación? ¿De qué modo funciona la sensibilidad en la experiencia analítica? ¿Y hasta dónde es posible, a través del análisis, sentirse diferente? Más que a la comunicabilidad de la experiencia privada a través de la palabra (si no fuera por un decir llamado a ser leído como un texto, el analista nada podría saber de los datos de los sentidos del analizante), tales preguntas apuntan al modo en que el análisis puede transformar la sensibilidad. Pero el problema no se agota allí: ¿cómo afecta la sensación del analizante el cuerpo del analista? ¿A qué modos de afección, irreductibles al lenguaje articulado, responde la sensación del analista? O, a la inversa, ¿cómo afectan la sensibilidad del analizante la presencia, la mirada o la voz del analista?

IV - El sendero de la *methodia*

La primera parte de esta tesis comienza con Freud no para buscar una legitimación ni para asegurar lo que ya se sabe, mucho menos para ir en pos de una mejor hermenéutica o interpretación del verdadero sentido de sus textos, sino para esbozar cierto problema. Si recorro obras, seminarios, intervenciones o textos de psicoanalistas como Lacan¹⁶ – contra todos los auspicios, se verá que la cuestión de la sensación jamás le ha sido ajena– o Guattari, tampoco es para afirmar que esta cuestión haya sido en todo momento el eje de sus planteos. Sin coincidir con el centro de su pensamiento –en caso que lo hubiere–, esta investigación procura conducirlo sobre otra trayectoria, abriendo otro juego. Pero para dar nuevos pasos, será necesario pasar por la letra de su discurso, enunciándolo de otro modo, descomponiéndolo para recomponerlo de otra manera, más allá del encadenamiento de sus palabras, sin que nuestra marcha se necesariamente interrumpa al final de su trayecto. Si empleo algunas de sus fórmulas –como las de otros analistas–, tal vez no sea con idéntico sentido ni para responder a sus mismos problemas: se trata de usarlas, más que de explicarlas; y cuando me detenga a desarrollarlas, no lo haré con un fin exegético, sino pragmático o funcional. No pretendo ser exhaustivo ni recorriendo todos los lugares en los que Freud, Lacan y Guattari han escrito o hablado sobre la sensación ni la totalidad de los textos de otros autores que también abordan tal cuestión. De manera más modesta, desplegaré, tan solo algunas de sus líneas de problematización, mapeando algunas de las discusiones que entablaron con otros analistas, así como con el pensamiento político, estético y filosófico de su época.

Los filósofos uruguayos Damián Baccino y Fernando García (2013, 2023) han puesto de relieve, de manera más o menos fabulada, una sutil diferencia filológica que retomo aquí por su valor heurístico, entre dos nociones: “método” (*methodos*: en griego, *hodos* significa “camino”) y *methodia* (tiene más que ver con la caza que con el camino). En la caza, la presa está viva, para alcanzarla, deben seguirse sus pisadas, sinuosidades y meandros hay que atravesar. Decían que uno juega y que hay trampas¹⁷ en la cacería. Pero, como en “la zona” del film de Andrei Tarkovski, *Stalker* (1979), las trampas que el

¹⁶ La nomenclatura que utilizaré para las citas de las obras de Freud publicadas en Amorrortu será: autor, año, volumen, número de página (pongamos: Freud, 1992, X, p. 40). La que emplearé para referirme a los seminarios de Lacan, dada las distintas versiones, transcripciones y traducciones al español, así como la cantidad de seminarios aún inéditos en francés y español, será: autor, año, día, mes del seminario (pongamos: Lacan, 1970, 5 de noviembre).

¹⁷ Es a San Pablo a quien se le debe la conservación de la palabra *μεθοδεία*: Cf. Efesios 4:14, 6:11. Aunque el apóstol parece pervertir su sentido al llevarla al campo del combate espiritual contra las acechanzas del Diablo, cuya astucia conduce, mediante engaños, al error.

acechador, a medida que va avanzando, encuentra en su camino, desaparecen dando lugar a otras nuevas. Allí nada sigue en el mismo lugar por mucho tiempo, constantemente todo cambia. Al avanzar, ya no se puede volver por la misma vía. Parajes que eran antes seguros, serán luego intransitables. En ocasiones, uno erra, se pierde, se desvía, saliéndose del surco –sentido etimológico de “delirar”. El trayecto más largo puede resultar el menos peligroso.

Así, hay procesos de investigación que inventan maneras de evitar el camino recto a la verdad; avanzan, en cambio, por rodeos. Alejándose del realismo que postula que el objeto es independiente de las formas en las que es abordado, afirman que el objeto investigado no está ya ahí dado de una vez por todas, es más bien producto de una metodología *sui generis*. El investigador que sigue la *methodia* trabaja así con un objeto animado, no seco. Cual presa que se va moviendo, camuflando, en reacción a los movimientos del cazador, así sucede con el problema de investigación. Al camino ya trazado del *methodos* solo hay que seguirlo, en el sendero de la *methodia* deben tomarse decisiones todo el tiempo: haciéndose cargo de su propio recorrido, el investigador ha de sortear crisis, tomar riesgos, incorporando su cuota “personal” (no se trata de una posición objetiva ni neutral). Ello implica no saber de antemano hacia dónde irá, lo que posibilita que llegue a donde ni se imaginaba. Pues así funciona el pensamiento, si es que ha de encontrarse con lo nuevo.

La *methodia* impide, entonces, ajustarse exactamente al trayecto que otros realizaron, incluso en algo tan elemental como la bibliografía obligada: así, Foucault (1972) elogiaba al filósofo de las ciencias Gaston Bachelard ya que, en un mismo análisis de la época clásica, se servía de filósofos, científicos y poetas reconocidos junto con autores menores que descubría azarosamente en un archivo. Le recordaba a esos jugadores de ajedrez que arman su estrategia con valiosas piezas y peones de menor valor: incorporando elementos insólitos, dispares, referencias que parecieran de poca importancia, “fantásticas” o absurdas para ese objeto en particular, el epistemólogo lograba atrapar la propia cultura en sus procesos menores, en sus desviaciones, en sus intersticios.

Dicha *methodia* se ha vuelto indispensable por la multiplicidad en juego en el asunto que me ocupa, ya que así sucede con lo que se siente, tanto en cada análisis como en cada ceremonia de hongos o ayahuasca –además, veremos que el cazador y el guerrero no son ajenos a la figura del chamán. En este estudio exploratorio y descriptivo me he aproximado de esa manera a la llamada “experiencia psicodélica” tal cual es contada de

forma directa por los propios experimentadores e, indirectamente, por otros implicados en esa experiencia (clínicos o etnólogos que han registrado sus observaciones). Su escritura me ha proporcionado no pocos datos sobre la diversidad y especificidad de las sensaciones allí involucradas. También me ha permitido examinar en profundidad las maneras de describir tales experiencias en contextos diferentes, pues se trata de experiencias que siguen cambiando y siendo reactualizadas. He empleado técnicas de relevamiento y análisis documental de textos nacionales y extranjeros escritos a partir de la década de 1950 en el campo de la literatura, la psicoterapia y el ritual. Sin embargo, solo he tenido en cuenta experiencias prototípicas que han circulado públicamente, conformando un horizonte cultural cuya influencia en Uruguay ha llegado principalmente a través de Argentina, Brasil, México, EEUU y Francia. El relevamiento de documentos significativos ha sido realizado en el entendido de que es en dicho período que ciertas experiencias cobraron el nombre de “psicodelia”. Incluye: obras literarias de autores reconocidos que relatan experiencias típicas con psicodélicos y que se destacan por la manera de referirse sea a lo inconsciente como a la sensación; informes clínicos, publicaciones impresas y electrónicas de testimonios provenientes del campo de la psiquiatría, la psicoterapia y el psicoanálisis; por último, textos sobre usos rituales de psicodélicos en la búsqueda de una transformación espiritual.

El recorte de las fuentes entonces, la bibliografía utilizada, unas veces responderá a una selección de nombres recurrentes en los diversos documentos: verbigracia, el micólogo Robert Gordon Wasson, por ejemplo, citado en numerosos artículos por su contacto en México con la chamana María Sabina y su introducción de los hongos mágicos en Estados Unidos y, por ende, en Occidente. Otras veces tendrá que ver con un recorte exigido por el tema de investigación: porque tal o cual fuente documental constituye un aporte al tema lo político, la sensación o lo inconsciente. En ocasiones, he dejado a un lado textos que, si bien dan cuenta de la experiencia sensible, no aportaban nuevos datos en relación con los ya recolectados (criterio de redundancia). He privilegiado el entramado textual que desde mediados del siglo XX se ha tejido entre Francia (escritores y poetas franceses que han experimentado con psicodélicos, psiquiatras como Henri Ey con gran influencia en nuestro medio) y el Río de la Plata (desde clínicos y psicoanalistas uruguayos y argentinos que han incursionado en las terapias lisérgicas, hasta poetas como Néstor Perlongher). Dado que esta investigación abreva en una tradición de diálogo entre distintos campos de saber (el pensamiento filosófico, el discurso analítico, la exploración etnológica), también he priorizado los

textos que de una u otra manera adoptan una perspectiva afin a esos cruces transdisciplinarios.

V - Intensidades de sentido y sensación

Así pues, esta investigación ha avanzado en la línea de lo que llamaría una *methodia* intensiva que recorre dos vertientes (Simont, 2005): la intensidad-sentido –o sinsentido– y la intensidad-sensación. Si bien haré hincapié en esta última, habré de articular sus relaciones con la primera. Pero, ¿cómo se opera el pasaje de una intensidad a la otra? A lo largo de esta tesis trataré de dar cuenta de ello. Plano del sentido, plano de la sensación: cada uno con sus propias lógicas complejas, que no están ya construidas de una vez y para siempre, serán aquí abordadas en sus puntos de intersección.

En efecto, el uso de drogas atañe tanto a efectos verbales como corporales, efectos de sentido y sensación. Por la vía de la intensidad-sentido algo había avanzado en una investigación anterior sobre la dimensión del sin-sentido en el consumo de pasta base de cocaína (Real, 2011 y 2014). Allí esbozaba un posible entrecruzamiento con la intensidad-sensación: en ocasiones, el solo hecho de pronunciar la palabra “pasta base” puede desencadenar en algunos llamados “adictos” a la cocaína los efectos corporales de la “fisura” (así se denomina en la jerga de los consumidores rioplatenses al llamado síndrome de abstinencia o, en términos de William Burroughs, el “álgebra de la necesidad”; ha de tomarse nota de que quienes se drogan han creado una lengua de la fisura¹⁸, una jerga o argot muy particular.) o incluso del “pegue” (así se alude, en esa jerga, a los efectos psicoactivos de la molécula): la fisura incorporal se hunde así en el *crack* de los cuerpos, la ausencia de sentido se vuelve inmediatamente terrible sensación. Ciertas instituciones de rehabilitación que conocen muy bien estas singularidades, pero cuyos programas rechazan el análisis de lo inconsciente, responden a esto simplemente prohibiendo hablar en dicha jerga¹⁹. No se puede decir “faso”, debe decirse “marihuana”. Hay que decir “adicto”, no pronunciar la palabra “falopero”. “Síndrome de abstinencia”, “comprar droga”, “estar bajo el efecto de la cocaína”, son expresiones correctas, y no “fisura”, “pegar”, “estar re duro”. Del mismo modo, se les prohíbe mirar tal o cual película, escuchar esta o aquella canción, hacer ciertos gestos. Se procura así defender,

¹⁸ Tal como aparece en el *Diccionario de la Real Academia Española*, la etimología de “droga” remite a la condición de quien “habla mucho y sin sustancia”, es decir, el charlatán: droga, del árabe hispánico, *ḥaṭrúka*; literalmente, “charlatanería”.

¹⁹ Por el contrario, Guattari ha subrayado con frecuencia la importancia del argot y las lenguas menores. Así también Freud y Lacan.

con más o menos éxito, los valores de la higiene mental, la ley y la moral, mediante un discurso técnico cuyo régimen de signos esté a salvo de la peligrosa semiótica de la “falopa”. Por el contrario, las prácticas de análisis de lo inconsciente se apoyan plenamente sobre el plano micropolítico de la sensación que se traza a partir de los signos que trastocan las relaciones entre el sentido y los sentidos²⁰, allí donde se producen fisuras, semióticas y lenguas nuevas, cuyos coeficientes de singularidad llevan el germen de maneras diferentes de ver, sentir y crear.

En la presente investigación, se ha producido un deslizamiento de la patología (ya no es cuestión de la adicción) al *pathos* del *logos* que actúa sobre los cuerpos, desbordando ampliamente lo que se conoce como trastorno por consumo de sustancias. Al deslizar la cuestión del sentido hacia la de la sensación en contextos no adictivos pretendo echar nueva luz sobre estos y otros procesos vinculados a ellos. En efecto, hay *pharmakon* desde el momento en que una molécula²¹ o (psico)fármaco funciona como remedio y veneno a la vez, actuando en el doble registro del sentido y la sensibilidad. Respecto a los efectos-*pharmakon*, unos atañen a los acontecimientos incorpóreos, otros a los acaecimientos corporales²². Para decirlo lisa y llanamente: el *pharmakon* involucra prácticas de sin-sentido y sensación, supone tanto una lógica de las multiplicidades incorpóreas (sentido y sinsentido cuya relación no es de oposición, y que no se confunden con la dimensión de la significación, es decir, con contenidos o conceptos universales, ni con lo absurdo, con lo que no tiene significación, sino que remiten al orden de la paradoja, del equívoco y de lo expresable en la proposición, cf. Deleuze, 2001), como de las multiplicidades sensibles (hiperestesia y anestesia).

Mediante el “sentido común”, constantemente se intenta reducir o aplastar las multiplicidades mencionadas. Sentido común que ha teñido dos grandes tradiciones filosóficas: de un lado, los sensibles comunes (en griego, *koine aisthesis*), las sensaciones o sensibilidades comunes; del otro, la racionalidad común (en latín, *sensus communis*), cercana a la creencia y el “buen sentido” (cf. las entradas “*sens*” “*sensus communis*” “*sentir*” en Cassin, 2004). La primera de estas figuras del sentido común, *koine aisthesis*, ha significado, desde la Antigüedad, la síntesis de la conciencia de sensaciones

²⁰ No sin equívoco, tanto en nuestra lengua como en otros idiomas, “sentido” (*sensus*, en latín; *sens*, en francés; *sense*, en inglés, *Sinn*, en alemán), refiere tanto al sentido de un órgano como al de una frase.

²¹ En sentido amplio, tanto de los medicamentos como de las llamadas drogas legales o ilegales.

²² Recordemos que “acaecimiento” proviene del latín “*accidiscere*”, y este de “*accidēre*”, y este de “*accidēre*”, es decir, términos que señalan una caída, tal como en griego “*symptoma*” proviene de “*ptosis*” (caer).

provenientes de los distintos sentidos, o lo que permitiría la síntesis de los datos atribuibles a los diferentes órganos sensoriales. En *De anima*, Aristóteles teorizaba el sentido común como lo que vuelve consciente la sensación (no es por la vista que vemos que vemos...). Aludía así a una facultad sensitiva supuestamente superpuesta a los cinco sentidos. “Sensibles propios” es el nombre de aquellos que, no pudiendo ser percibidos por otro sentido, no dejan posibilidad alguna de error. A esos sensibles propios a cada sentido (para la vista, el color; para el gusto, el sabor; para el oído, el sonido), se oponían los sensibles comunes como el movimiento, el reposo, el tamaño, la cantidad, la figura, es decir, los sensibles que no son propios de ningún sentido sino comunes a todos. Esta síntesis aristotélica reenviaba, por un lado, a la unidad del sujeto sensitivo o sintiente y, por otro, a la unidad del objeto sentido²³.

En el Medioevo, la otra figura del sentido común, *sensus communis*, se acerca más bien a la *doxa* u opinión compartida, al buen juicio, al juicio verdadero. Su punto de anclaje reside en lo ordinario, en lo usual (aquello en lo que se supone que todo el mundo está de acuerdo). En el siglo XVIII, Anthony Ashley Cooper tomó de las *Meditaciones* de Marco Aurelio la noción de *sensus communis*, traducción del griego *hê koinonoêmosunê*, que designaba una sociabilidad, un sentido de comunidad, que privilegiaba lo común (lo que es común a una comunidad, el interés o el bien común) por sobre el sentido (la facultad sensorial). Es el equivalente político y social del sentido moral. En la teoría del conocimiento de Thomas Reid, el sentido común se acercará al buen sentido, designando la parte de la razón que incluye los juicios naturales y primitivos comunes a toda la humanidad. Constituye la precondition práctica para cualquier conocimiento, lo que en el pre-conocimiento se da por sentado y que nocivo puede resultar ponerlo en duda. En esta acepción, el sentido común se encarna en el principio de la realidad de los procesos de la conciencia: es evidente que pensamos, conocemos, recordamos. La existencia del sujeto de conocimiento es, desde este punto de vista, considerada una verdad de hecho.

Por el contrario, veremos que, haciendo caso omiso a estas nociones, en la experiencia psicodélica la sensibilidad se alejará del sentido común, del ejercicio en el que todos los flujos (sensibles, imaginativos, pensantes, rememorantes) concuerdan sobre un objeto que se supone siempre el mismo (que puede ser tanto visto como tocado, imaginado, concebido o recordado), y cuyo flujo de imágenes en la vista, por ejemplo, sería idéntico al flujo de recuerdos en la memoria. Así como otras prácticas intensas de

²³ En el seminario *De un Otro al otro*, como lo desarrollaré en el segundo capítulo, Lacan (1968-1969, 30 de abril) problematizará este asunto a partir del *Tratado de la sensación* de Aristóteles.

desarreglo de los sentidos (artísticas o místicas, por ejemplo), la psicodelia pasa por un ejercicio paradójico o discordante en el cual no subsiste ni la unidad del sujeto que percibe o siente, ni la permanencia o la identidad del objeto sentido.

En fin, en el ejercicio de la sensibilidad que aquí será abordado es clave, pues, la cuestión de la intensidad. ¿Qué sucede, por ejemplo, cuando una intensidad, de placer o dolor, pasa por el cuerpo? ¿De qué manera lo afectan estas intensidades? Cabe mencionar que, así como en las ciencias y las artes, el concepto de intensidad aparecerá en la filosofía europea, sobre todo alemana, en el siglo XIX. En la *Crítica de la razón pura*, la intensidad de la sensación será introducida con un principio que Kant concebirá de la siguiente manera: en todos los fenómenos, lo real, objeto de la sensación, tiene un grado, es decir, una magnitud intensiva. Se trata del “grado de influjo” de lo real sobre los sentidos. La magnitud intensiva puede caracterizarse en ese contexto como la fuerza con la que lo real se hace notar a través de los sentidos (Neumann Soto, 2009, p. 34). ¿Cómo puede ser representada la unidad intensiva? Solo mediante su aproximación a la negación = 0, es decir, por una caída. Toda tensión se experimenta en una caída, recordaba Deleuze (2001) en *Lógica de la sensación*: y aun cuando la sensación tienda hacia un nivel más alto o superior, no puede hacérselo experimentar más que por la aproximación de ese nivel superior con el cero, por un descenso en intensidad más o menos “grande”, por una caída y no por un ascenso.

La “magnitud intensiva” designa así cierto grado, es la medida de un más o un menos que no pueden ser recuperados por el número, que no pueden ser recortados parte por parte en un espacio, a diferencia de lo que sucede con el aumento o disminución de una cantidad extensiva. La intensidad no es algo que, como la extensión, tenga partes ni pueda decirse dónde comienza y dónde termina. Se presenta como un todo y no como la suma de varias partes distinguibles. En tanto que resiste a la universalización, a la generalización, es del orden de la singularidad. La intensidad es, a la vez, la diferencia pura, el límite al que tiende la sensibilidad del ser viviente, la magnitud del devenir, la medida de comparación de una cosa consigo misma, y la variación de una cualidad (cruzado cierto umbral, la sensación puede sufrir una transformación cualitativa: intensificando un mismo estímulo, se puede pasar de la sensación placentera a la de dolor). Según Deleuze, la intensidad es lo que permite que las diferencias cuantitativas o de grado se constituyan en la extensión y que las diferencias cualitativas o de naturaleza se constituyan en la cualidad.

Con frecuencia la intensidad se presenta como una “fulguración eléctrica”

(García, 2016): y en breve veremos que el paradigma eléctrico será una referencia para el psicoanálisis freudiano a la hora de teorizar la libido como “energía psíquica” (cantidad intensiva). Tal como lo recuerda Deleuze (2002a), el *Proyecto de psicología* freudiano trazaba un campo de intensidad –el término alemán que Freud emplea es *Intensität*– en el que hay diferencias determinables como excitación y diferencias de diferencias determinables como “facilitación” (*Bahnung*, en alemán; en francés, *frayage*). Así, el Ello no tiene una extensión –como tampoco, en su conjunto, el “aparato psíquico”–, no se corresponde con ninguna zona del cerebro –aunque aún hoy en día haya quienes pretenden allí ubicarlo–; se trata de un campo intensivo.

PRIMERA PARTE

1. EL ANÁLISIS FREUDIANO DE LA SENSACIÓN

1.1. Terrenos

En los textos freudianos la cuestión de la sensación es lo suficientemente amplia como para abarcar distintos niveles: la actividad de los órganos de los sentidos (los datos del olfato o el color); la sensibilidad (sensaciones de flotar o caer); y las sensaciones de placer y displacer, con toda la gama de “cualidades de sensación” que puede encontrarse entre unas y otras, desde la voluptuosidad hasta el terror. Freud emplea tres términos, *Sensation*, *Empfindung*, y *Gefühl*²⁴, que prácticamente no han sido retomados, a diferencia de otros que circulan bastante en psicoanálisis y que les son vecinos (*Affekt* o *Eros*). Esos tres términos se encuentran tanto en textos de psicofísica como de filosofía: véanse las investigaciones de Gustav Fechner (Real, 2016a)²⁵ o Ernst Mach (1987). No es sencillo establecer los matices entre unos y otros, a veces parecieran intercambiables, otras veces Freud los distingue. La equivocidad misma del término “sensación” me exigirá hacer ciertas puntualizaciones a medida que avance en la formulación del problema. Otros vocablos que Freud empleará y que también tendrán relación con el campo semántico de la sensación son: *Sinn* (sentido)²⁶, significante que se encuentra en relación con lo sensorial –como en *Sinnesorgan* (órgano sensorial)– y *Sensibilität* (sensibilidad).

En lengua alemana se utilizan dos palabras para el verbo “sentir”: *empfinden* y *fühlen*. “Sensación” se traduce de tres maneras: *Sensation*, *Empfindung* y *Gefühl* (traducido también como “sentimiento”); mientras que los dos primeros sustantivos son femeninos, el último es neutro. No son fáciles de traducir, ya que en español no se corresponden exactamente con las distintas acepciones que tienen en lengua alemana; de hecho, hay quienes consideran que, en el vocabulario de los filósofos, *Empfindung* y *Gefühl* son intraducibles (Cassin y otros, 2004). La ausencia de la entrada “sensación” en

²⁴ Los términos en alemán citados a lo largo de esta tesis fueron tomados de las versiones originales de las obras de Freud (1952). Si bien Johnston (2010, pp. 249-289) adopta una perspectiva muy distinta a la de esta tesis ya que pone en diálogo al psicoanálisis con las neurociencias, es uno de los pocos que se detiene en estos términos. Allí traduce al inglés *Empfindung* por *feeling* y *Gefühl* por *emotion*. Ver también Johnston y Malabou, 2013. Por su parte, siguiendo a James Strachey, y al escribir sobre la terminología y la semántica del afecto, André Green (1973) recuerda que, en inglés, tanto *Empfindung* como *Gefühl* se traducen unas veces como *feeling*, otras como *emotion*. Pero, como el sesgo de Green es allí el del afecto, no avanza sobre la cuestión de la sensación.

²⁵ Freud se nutrió también del análisis de las sensaciones de Hyppolite Taine: cf. el dossier preparado por Xavier Leconte, 1997, pp. 187-230. Cf. también Assoun, 1981 y 2006; y Bercherie, 1983.

²⁶ En alemán, como en español, refiere tanto a la sensibilidad como a la significación.

los diccionarios de psicoanálisis (cf. Chemama, 1996; Kaufmann, 1996; Laplanche y Pontalis, 2004; Roudinesco y Plon, 2000), indica que carece en ese campo de una definición conceptual. Por mi parte, mantendré la vaguedad del término “sensación” con el fin de poder ir reparando, a medida que vaya avanzando, en sus diversas aristas.

Si bien es cierto que nunca tuvo en psicoanálisis un estatuto metapsicológico, se puede rastrear la problematización freudiana de la sensación, en primer lugar, en la investigación pre-psicoanalítica sobre los usos principalmente analgésicos o anestésicos de la cocaína: como dirá más adelante incluyendo otras sustancias, su ingesta no solo produce placer, sino que altera las “condiciones de sensación”. Seguidamente, podría mencionarse su interés por las sensaciones del estado hipnótico y, fundamentalmente, por las perturbaciones de la sensibilidad en el llamado “cuadro de la histeria”, que se desvía de la sensibilidad “normal”, y que oscila entre la insensibilidad y las sensaciones de aura previas al “ataque”²⁷.

Sin duda, los planteos de Freud sobre la sensación están en íntima relación con sus apuestas micropolíticas frente a la psiquiatría y la ciencia sexual de su época, o incluso a las agudas tensiones a la interna del movimiento psicoanalítico (con Jung, por ejemplo²⁸). Por ello, más que por su valor clínico, es por su alcance ético y político que, a mi juicio, ciertos análisis freudianos de la sensación tienen relevancia.

De este modo, Freud no aborda la sensación de forma pura o directa sino en relación con los términos de tal o cual problema que surgen en terrenos bien concretos. A primera vista, éstos pueden resultar bastante distantes entre sí, bastante heterogéneos, pero entre ellos hay zonas de vecindad y puntos de intersección que, cuando sea oportuno, habrá que señalar. Por supuesto, la droga, la hipnosis y la histeria no son los únicos terrenos, sino los primeros en los que Freud incursiona y aquellos que conviene delimitar, por ahora, para aproximarnos a este tema²⁹.

Por cierto, en ningún ensayo Freud se aboca exclusivamente a la sensación como tal –aunque en ocasiones haga alguna disquisición al respecto–, indaga más bien tal o cual

²⁷ El abordaje siguiente no recaerá sobre la histeria en su conjunto, sea como cuadro o estructura, sino sobre ciertas descripciones de signos y acontecimientos sensibles que el hilado fino del texto freudiano aísla y del cual habrá que precisar cuál es la lógica que de allí se desprende. Para eso, haré referencia a algunos análisis concretos realiza, unos más conocidos que otros, que no solo ilustran, sino que van delineando también cierta forma de analizar las perturbaciones de la sensibilidad.

²⁸ Cf. capítulo 5.8. de esta tesis.

²⁹ Ver en el próximo capítulo el análisis de la sensación en la llamada “psicosis” tal como se presenta en las *Memorias* del Presidente Schreber (cf. también Real, 2016b). Respecto a la forma en la que en *La interpretación de los sueños* ciertos estímulos sensoriales colaboran en la formación del sueño, y en la que el soñante llega a experimentar determinadas sensaciones durante el dormir, cf. Real, 2020.

sensación o el lugar que una en particular ocupa en la economía libidinal.

1.2. Efectos de la cocaína

1.2.1. Anestesia y analgesia

La sensación en Freud aparece por primera vez en un texto que publica en 1884 a propósito de una “*planta divina que sacia al hambriento, hace fuerte al débil, y permite al desgraciado olvidar su tristeza*” (Freud, 1980, p. 93)³⁰: *Sobre la cocaína (Über coca)* –sintetizada en 1860 por Albert Niemann. En 1883, había leído un artículo donde el cirujano del ejército alemán Theodor Aschenbrandt relataba que, tras recibir cocaína, los soldados se habían vuelto resistentes a la sensación de hambre (*Hungergefühls*), al sueño y la fatiga. Freud se interesó luego en el tema leyendo algunos artículos publicados en la *Detroit Therapeutic Gazette* –financiados por la compañía farmacéutica Parke-Davis, productora de cocaína– que señalaban las virtudes de dicha droga, entre ellas, en el tratamiento de la morfinomanía. Compró así cocaína al laboratorio Merck y comenzó a consumirla el 30 de abril de 1884, compartiéndola con su prometida Martha Bernays, Josef Breuer y su esposa Mathilde –quien sufría de migrañas³¹. Freud *dealer*.

De este modo, no se acercaba a la cocaína de forma aséptica, sino que él mismo la empleaba. Las cartas que, junto con palabras amorosas, le enviaba por correo con varias dosis u ofrendas de ese polvo blanco a su futura esposa, revelan el entusiasmo por esa droga que usaba para combatir la fatiga, la apatía y la depresión.

Carta del 2 de junio de 1884:

¡Ay de ti, mi princesa, cuando yo llegue! Te besaré hasta ponerte colorada y te voy a alimentar hasta que te pongas bien gordita. Y si te muestras díscola, verás quién es más fuerte, si una gentil niñita que no come bastante o un salvaje hombre que tiene cocaína en el cuerpo. Cuando mi última depresión tomé cocaína otra vez, y una pequeña dosis me elevó a las alturas de una manera admirable. (Freud, 1980, p. 54)

³⁰ Si bien es el más conocido, *Über coca* (Freud, 1885) no es su único artículo sobre el tema. También publica: *Coca* (1884), *Contribución al conocimiento de los efectos de la cocaína* (1885), *Addenda a Über coca* (1885), *Sobre el efecto general de la cocaína* (1885) y *Anhelos y temor de la cocaína* (1887), compilados en español en los *Escritos sobre la cocaína*, traducción de *Cocaine Papers* (Freud, 1975), editado por el profesor en psicofarmacología y psiquiatría Robert Byck, con textos traducidos por James Strachey en 1963 y publicados en Viena por la editorial Dunquin. Estos textos no se encuentran en las compilaciones alemanas de obras freudianas (Freud, 1952, 1972), ni en las “obras completas” en español. ¿Se habrán omitido por considerarse textos pre-psicoanalíticos? El *Proyecto de psicología* y los *Estudios sobre la histeria*, también lo son y, sin embargo, no fueron allí excluidos. ¿Acaso no resultan relevantes? ¿Fueron descartados por temor a la mala fama de Freud o del análisis?

³¹ Este y otros datos biográficos de pacientes de Freud los he tomado de Borch-Jacobsen (2011) y Roudinesco (2015).

“*El poquito de cocaína que acabo de tomar me está poniendo locuaz, mujercita mía*” (Freud, 1980, p. 209), escribirá desde París casi un par de años más tarde. El tono de estas líneas, por supuesto, cambiará en su comunicación científica (tan solo dos meses después de probarla por primera vez), aunque también allí se tome a sí mismo por cobayo, describiendo en detalle sus experiencias:

La primera vez tomé 0.05 gramos de cloruro de cocaína en una solución acuosa al 1 %. En esa ocasión, y debido a la fatiga, me encontraba algo abatido. La solución que he indicado es bastante viscosa, algo opalescente, y tiene un extraño olor aromático. Al principio su sabor [*Geschmacksempfindung*] es amargo, que luego se transforma en unos sabores [*Empfindungen*] agradables muy aromáticos. La sal de cocaína seca tiene el mismo sabor y olor, pero en un grado mayor de concentración. Al cabo de pocos minutos de haber tomado cocaína se siente bruscamente una sensación [*Gefühl*] de optimismo y ligereza. Se nota [*fühlt*] como si los labios y el paladar estuvieran recubiertos de pelos, y después se tiene sensación de calor [*Wärmegefühl*] en esas mismas zonas. Si se bebe agua fría en ese momento, se nota [*empfindet*] como si estuviera caliente en los labios y fría en la garganta. En otras ocasiones la sensación predominante es un frescor muy agradable en la boca y la garganta. Durante esta primera prueba sentí durante un corto período efectos tóxicos, que no se repitieron en posteriores experimentos. La respiración se hizo más lenta y profunda, y me sentí [*fühlte*] cansado y soñoliento. Bostezaba frecuentemente y me sentía algo embotado. La acción propia de la cocaína empezó al cabo de unos minutos. La típica euforia se vio precedida por unos repetidos eructos refrescantes. Inmediatamente después de tomar cocaína noté una ligera desaceleración del pulso y después una moderada aceleración. He observado estos mismos signos físicos de la cocaína en otras personas que, en su mayoría, eran de mi misma edad. [...] A menudo, cuando empezaba el efecto de la cocaína, los sujetos decían experimentar una intensa sensación de calor [*Hitzegefühl*] en la cabeza. [...] Solamente en dos casos produjo la cocaína sensación de mareo [*Schwindelgefühl*]. (Freud, 1980, pp. 103-104)

Quizá no sea exagerado decir que el primer caso freudiano es el de Sigmund: “Freud coquero” (Allouch, 1984, pp. 25-40); mejor dicho, falopero³², no solo por su uso de la cocaína: fue adicto a la nicotina y, como sus analizantes, recurría con frecuencia a otros fármacos. La cita muestra que en sus experimentos es notable la cuestión de la sensación. Con esa molécula corriendo por sus venas, las sensaciones de euforia impiden la emergencia de la tristeza. Además, tiene efecto afrodisíaco:

³² En la jerga del Río de la Plata, adicto o consumidor de “falopa” (cocaína) y/u otras drogas. Dependiendo del contexto, puede ser un término peyorativo. No es aquí el caso.

Los nativos de Sudamérica, que representaban a su diosa del amor con hojas de coca en la mano, no dudaban del efecto estimulante de la coca para los genitales. [...] Tres de las personas a las que he administrado coca dijeron que habían sentido una violenta excitación sexual que atribuían sin dudarle a la coca. (Freud, 1980, pp. 121-122)

En *Contribución al conocimiento de los efectos de la cocaína*, se dedicará a los efectos “objetivos”: la potencia motriz de algunos grupos de músculos o el tiempo psíquico de reacción. Los efectos “subjetivos” son variables: *“Mientras que algunos hablan de una euforia incluso más intensa que la que observé yo mismo en mis experimentos subjetivos, otras se sienten incómodas, confusas e intoxicadas”* (Freud, 1980, p. 142)³³. Concluirá que *“la acción de la cocaína no es directa –no incide directamente en la sustancia de los nervios motrices ni en los músculos– sino indirecta y debida a la mejoría general del estado de bienestar.”* (Freud, 1980, p. 148) Su biógrafo, Ernest Jones, comenta: *“la cocaína no actúa mediante estimulación directa del cerebro sino por la abolición de la acción de ciertos factores deprimentes de la sensación del propio cuerpo”*, es decir, de la cenestesia³⁴ (*Gemeingefühl*) (Freud 1980, p. 53).

Otra cosa destacable vendrá del lado de los usos terapéuticos de dicho producto, ligados básicamente al alivio del dolor:

El efecto de la cocaína en el estómago [...] es doble; por un lado, estimula el movimiento, y por otro reduce la sensibilidad del estómago [*Magenempfindlichkeit*]. Esto último era de esperar porque la cocaína produce un efecto análogo en las demás membranas mucosas. Mantegazza afirma haber conseguido unos éxitos rotundos en el tratamiento de la gastralgia y la enteralgia, así como todas las afecciones dolorosas del estómago y los intestinos. Todo ello lo atribuye a las propiedades anestésicas [*anästhesirende*] de la coca. Sobre esta cuestión no puedo confirmar las experiencias de Mantegazza; solo en una ocasión, en relación con un catarro gástrico, vi que la sensibilidad del estómago a la presión [*Druckempfindlichkeit des Magens*] disminuía después de administrar coca. (Freud, 1980, pp. 114-115)

³³ En *Anhelo y temor de la cocaína* dirá: *“Sospecho que el motivo de la irregularidad del efecto de la cocaína es la serie de variaciones individuales existentes de excitabilidad y en la variación del estado de los nervios vasomotrices sobre los que actúa la cocaína.”* (Freud, 1980, p. 220)

³⁴ Del griego *koinós*, “común” y *aisthesis*, “sensación”: “sensación en común”: conjunto vago de sensaciones que un individuo posee de su cuerpo, sensaciones principalmente relacionadas con la interocepción, dadas por sus órganos internos en las cuales no intervienen el sentido de la vista, el tacto, el olfato o la audición. Puede definirse también como la sensación general de la existencia del propio cuerpo, que no ubica las partes del cuerpo.

Entonces, doble efecto de la cocaína: a nivel motor y sensorial. Entre los efectos sensoriales, los anestésicos son los que van a tener clara prevalencia.

La cocaína y sus sales tienen un notable efecto anestésico [*anästhesiren*] cuando se ponen en contacto con la piel y las membranas mucosas en solución concentrada; esta propiedad sugiere la posibilidad de utilizarla como anestésico local, sobre todo en relación con las afecciones de la membrana mucosa. [...] Las propiedades anestésicas de la cocaína deberían hacerla muy adecuada para otras muchas aplicaciones. (Freud, 1980, p. 122)

A diferencia de los efectos euforizantes, los anestésicos se cuentan entre los efectos “objetivos”: no hay variaciones de un individuo a otro. Tomando nota de la capacidad de la cocaína para insensibilizar las membranas mucosas, poco después escribirá sobre las aplicaciones en oftalmología, incitando al doctor L. Königstein a estudiar la acción de la cocaína en el alivio del dolor y la limitación de secreciones en las enfermedades de la vista. Al año siguiente éste operará de la vista al padre de Freud, utilizando como anestésico cocaína. Sin embargo, no fue Freud quien finalmente se llevó los créditos por tal hallazgo, sino el doctor Carl Koller quien, de forma independiente, había provocado anestesia y analgesia totales de la córnea y la conjuntiva por medio de la cocaína, adelantándosele en presentar sus resultados leyendo un artículo ante la Sociedad de Oftalmología de Heidelberg. Freud mismo probaría el efecto analgésico de la cocaína aplicando a algunos pacientes, sin éxito, inyecciones en el nervio trigémino. Quien lo logró, ese mismo año, fue un cirujano estadounidense que, tras sentar las bases del procedimiento de bloqueo de los nervios, se volverá cocainómano.

Es conocido el insuceso con su amigo el Dr. Ernst von Fleischl-Marxow: al mes de haber probado cocaína, Freud se la había sugerido como sustituto de la morfina, de la que dependía tras comenzar a usarla para paliar unos dolores que le habían sobrevenido al perder un pulgar a raíz de un accidente sufrido mientras disecaba un cadáver³⁵. Entre las fuentes que Freud citó para argumentar su recomendación, se encuentra el artículo del médico estadounidense W. H. Bentley, quien prescribía la coca para el tratamiento de la adicción al alcohol y la morfina. Bentley escribía:

³⁵ Teniendo que abandonar su carrera como anatomopatólogo, se dedicó a la fisiología investigando sobre la excitabilidad de los nervios y mostrando que la estimulación de los órganos de los sentidos causa variaciones en el potencial eléctrico de la superficie de las áreas correspondientes del córtex cerebral.

Las víctimas de ambas sustancias toman la droga a la que se han acostumbrado debido a su efecto estimulante que, llevado hasta cierto grado, produce una sensación de felicidad, un estado que podríamos llamar etéreo. Cuando esta sensación empieza a disminuir, la persona que tiene el hábito experimenta una horrible sensación de hundimiento que exige otra dosis, y así *ad infinitum*. Si cualquiera de ambos hábitos se prolonga durante suficiente tiempo, el cerebro quedará narcotizado, el sistema nervioso resultará destruido, y el final será la muerte. Ahora bien, si la víctima del opio o del alcohol encontrase un preparado que produjera el estímulo al que está acostumbrado pero que no dejara un sentimiento de depresión, podría, con un mínimo esfuerzo de su voluntad, abandonar el vicio y recobrar su estado normal. En la coca erythoxylon encontramos precisamente lo que buscábamos pues, mientras que tomada en dosis adecuadas puede producir los más elevados sentimientos de exaltación mental, mucho más cercanos al éxtasis que lo que se pueda hacer experimentar mediante el uso del opio o del alcohol, sus efectos se desvanecen gradualmente al cabo de unas pocas horas, dejando un sentimiento de flotante serenidad que no será seguido por ningún tipo de depresión. (Freud, 1980, p. 59)

En *Sobre la cocaína*, Freud también sostenía que el uso de la coca no aportaba la sensación de excitación (*Alterationsgefühl*) que acompaña a los estímulos producidos por el alcohol, y que la euforia que induce tampoco va seguida por ninguna sensación de laxitud u otros estados depresivos. Es así que recomendará su uso para la *Morphinhunger* (necesidad imperiosa de consumir morfina). Por un tiempo la cocaína fue útil para su amigo, pero las enormes dosis requeridas lo condujeron a una intoxicación crónica y, finalmente, en 1885, a tener sensaciones de que insectos o víboras se arrastraban por su piel –la llamada “formicación” (del latín, *formica*: hormiga), es un efecto que en inglés se conoce como “*coke bugs*” (bichos o chinches de la cocaína). La cocaína cobraba así estatuto de *pharmakon*, remedio y veneno, a la vez.

Es llamativo lo vertiginoso de este asunto, llamémosle, de la farmacosensibilidad: en cuestión de pocos meses, Freud prueba la cocaína, de inmediato comienza a escribir sobre ella, la recomienda como anestésico quirúrgico y sustituto de la morfina. Ello explica las conclusiones apresuradas acerca de sus efectos secundarios. De allí que, en *Anhelo y temor de la cocaína* (Freud, 1980, p. 217), tuviera que en parte corregirse. No obstante, pensaba que el Dr. Albrecht Erlenmeyer había ido demasiado lejos al calificar a la cocaína, al lado del alcohol y la morfina, como el “tercer flagelo de la humanidad”. “*Todas las informaciones de adicción a la cocaína y deterioración a consecuencia de su utilización se refieren a personas que eran previamente adictos a la morfina*” (Freud, 1980, p. 217). Serán necesarias otras experiencias para desmentir eso definitivamente.

Lo cierto es que el “episodio de la cocaína”, como lo ha llamado Jones, comenzó en 1884 y duró casi diez años³⁶, aunque no siempre la consumió con la misma intensidad; por momentos, incluso llegó a sentir aversión hacia ella (Freud, 1980, p. 218). Durante un buen tiempo siguió también recomendándola para los otros casos a los que se refería en *Sobre la cocaína*: la hipocondría, la melancolía y la histeria. Algunos recomiendan sexo a las histéricas; otros, cocaína.

1.2.2. Alteración de las condiciones de la sensación

En el período de entreguerras, Freud retomará en *El malestar en la cultura* [1929] las relaciones entre droga (*Rauschgifte*) y sensación casi en los mismos términos, aunque ya no a propósito de la cocaína en particular, sino de los calmantes o analgésicos (sedantes o paliativos) en general: las “sustancias embriagadoras” –*Rauschstoffe*, según la traducción de Etcheverry– y los “quitapenas” (*Sorgenbrechers*³⁷).

La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla, no podemos prescindir de calmantes. (“Eso no anda sin construcciones auxiliares”, nos ha dicho Theodor Fontane). Los hay, quizá, de tres clases: poderosas distracciones, que nos hagan valuar en poco nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas, que la reduzcan, y sustancias embriagadoras que nos vuelvan insensibles [*unempfindlich*] a ellas. (Freud, 1992, XXI, p. 75)

Y agrega:

los métodos más interesantes de precaver el sufrimiento son los que procuran influir sobre el propio organismo. Es que al fin todo sufrimiento es solo sensación, no subsiste sino mientras lo sentimos, y solo lo sentimos a consecuencia de ciertos dispositivos [*Einrichtungen*] de nuestro organismo. [...] No creo que nadie haya penetrado su mecanismo, pero el hecho es que existen sustancias [*Stoffe*] extrañas al cuerpo cuya presencia en la sangre y los tejidos nos procura sensaciones directamente placenteras [*Lustempfindungen*], pero a la vez alteran [*verändern*] de tal modo las condiciones de nuestra vida sensitiva [*Bedingungen unseres*]

³⁶ Roudinesco (2015) afirma que Freud dejó de consumir cocaína de manera regular en 1887 y, de manera definitiva, en 1892. Sin embargo, su famoso “sueño de la inyección de Irma” tuvo lugar en julio de 1895. En su análisis Freud dice que la mancha blanca le recordaba la grave enfermedad que “un par de años” atrás había sufrido su hija mayor: “Por entonces me administraba con frecuencia cocaína para reducir unas penosas inflamaciones nasales, y pocos días antes me había enterado de que una paciente que me imitó había contraído una extensa necrosis de la mucosa nasal.” (Freud, 1992, IV, p. 132). En el sueño de la monografía botánica, de marzo de 1898, también aparece la cuestión de la cocaína.

³⁷ En español, refiere sobre todo al licor, pero Freud lo utiliza para las sustancias químicas en general. Respecto al término *Rausch*, cf. nota 199 de esta tesis.

Empfindungslebens] que nos vuelven incapaces de recibir mociones de displacer. [...] Lo que se consigue mediante las sustancias embriagadoras en la lucha por la felicidad y por el alejamiento de la miseria es apreciado como un bien tan grande que individuos y aun pueblos enteros les han asignado una posición fija en su economía libidinal. No solo se les debe la ganancia inmediata de placer, sino una cuota de independencia, ardientemente anhelada, respecto del mundo exterior. Bien se sabe que con 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 [*Empfindungsbedingungen*].³⁸ (Freud, 1992, XXI, pp. 77-78)

Entonces, las drogas no provocan una mera sensación, sino que modifican las condiciones (*Bedingungen*) mismas bajo las que una sensación es experimentada, las condiciones mismas de la sensibilidad. Este doble efecto, lo plantea fundamentalmente en cuanto a la pena y el dolor. ¿Valdrá para un espectro sensible más vasto?

Sea como sea, la intoxicación no es, por supuesto, el único método para alcanzar la felicidad y evadir el sufrimiento, sino uno de los más interesantes ya que actúa directamente sobre el “aparato de sensación” (*Empfindungsapparat*) (Freud, 1992, XXI, p. 78)³⁹. La narcosis (*Narkose*) del arte, por ejemplo, no conmueve tanto la corporeidad ni es lo suficientemente intensa como para hacer olvidar los apremios de la vida. Con todo, la actitud estética (*ästhetische Einstellung*) hacia la belleza, el goce de la belleza que se acompaña de una sensación particular, de suave efecto embriagador (*berauschenden Empfindungscharakter*), es también un arma, contra la posibilidad de sufrir, que deriva de la sensibilidad sexual (*Sexualempfindens*). En efecto, dado que, según él, procura la experiencia más intensa de sensación de placer (*Lustempfindung*) – cuestión, por lo menos, polémica –, en *El malestar en la cultura* (Freud, 1992, XXI, pp. 80-84), el amor sexual será erigido nada más y nada menos que como el modelo (*Vorbild*) para la aspiración humana a la dicha o la felicidad.

³⁸ Los términos en alemán están tomados de Freud, 1952, pp. 419-506. Curiosamente, se trata del mismo término que en la expresión kantiana “condiciones de posibilidad” (*Bedingungen der Möglichkeit*). Al investigar en el siglo XVIII las condiciones que hacen posible el conocimiento científico, Kant (2007) encontraba dos tipos de condiciones: empíricas y *a priori*. Las primeras provienen de los sentidos, de nuestra percepción; son particulares y contingentes (posibles, que pueden darse o no). Las segundas (el espacio y el tiempo) son universales y necesarias, las pone el sujeto, su ausencia haría imposible que percibiéramos.

³⁹ *Apparat*, es el mismo término que Freud emplea para referirse al “aparato” anímico (*seelischer Apparat*).

1.3. El registro sensorial de la hipnosis

El *affaire* con la cocaína se constituyó como una experiencia eminentemente del orden de la sensación. En la experiencia psicoanalítica estará también involucrado ese orden. Pero antes de pasar a la cura propiamente analítica, Freud tuvo la experiencia de la hipnosis, donde también destacaba la modificación de la conciencia y los sentidos.

En el informe sobre sus estudios con Charcot en el Hospital de la *Salpêtrière*, relataba el desplazamiento de su interés científico de la anatomía del sistema nervioso al hipnotismo y la histeria, subrayando que la hipnosis es una experiencia sensorial sumamente intensa. Él mismo lo había experimentado en carne propia, sorprendiéndose de que se tratara de “*cosas de grueso registro sensorial [grob sinnfällige], en modo alguno susceptibles de duda, si bien es cierto que lo bastante asombrosas para que nadie les dé crédito si no las percibió por sí mismo.*” (Freud, 1992, I, p. 13)

Investigando sobre la histeria, caía en la cuenta de la potencia de la sugestión para provocar sonambulismo, estado de conciencia ensanchada (*erweitertem Bewußtsein*) o estado alterado de conciencia (*veränderten Bewußtseinszustande*) (Breuer y Freud, 1992, pp. 126 y 129)⁴⁰. En “Hipnosis”, incluso recomienda “*que la enferma que se debe hipnotizar vea a otras personas en hipnosis, aprenda por vía de la imitación cómo tiene que conducirse y se entere por otros en qué consisten las sensaciones del estado hipnótico [die Empfindungen des hypnotischen Zustandes].*” (Freud, 1992, I, p. 139)

La hipnosis también puede provocar anestesia, de allí su aplicación en tratamientos quirúrgicos. Frente a la palabra del hipnotizador, observa en *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, el hipnotizado es tan crédulo como un niño frente a sus padres, o un enamorado frente a su amante, al punto que, en el campo de las percepciones sensoriales (*Sinneswahrnehmungen*)

el hipnotizador dice: “Usted ve una serpiente, usted huele una rosa, escucha la música más bella”, y el hipnotizado ve, huele, escucha lo que le pide la representación que se le instiló. ¿Cómo se sabe que el hipnotizado tiene realmente estas percepciones? Podría creerse que solo las finge; pero no hay razón alguna para dudar pues se comporta como si las tuviera en realidad, exterioriza todos los afectos correspondientes y en ciertas circunstancias aún puede tras la hipnosis informar acerca de sus percepciones y vivencias imaginadas. Entonces se observa que él ha visto y oído como vemos y oímos en el sueño: ha *alucinado*. (Freud, 1992, I, p. 126)

⁴⁰ Nótese, en primer lugar, que aquí no se expresa en términos de inconsciente sino de conciencia, y, en segundo lugar, que las únicas referencias de Freud a los “estados alterados de conciencia” remiten al contexto del hipnotismo y el sonambulismo en la histeria.

En el principio, era la palabra, la palabra del hipnotizador. La palabra hecha carne, sensación. Palabra indudable cuya fuerza ejerce tal presión en el cuerpo que lo hace reaccionar. A través de esta palabra, lo instilado así en el cuerpo es una vivencia, más que un objeto imaginado o una representación. Experiencia insólita, intransferible, que involucra no solamente una figuración, sino una sensación: no solo se trata de ver la serpiente, sino de sentirla y de sentir al mismo tiempo la angustia que tal visión puede desencadenar (lo mismo para las sensaciones agradables que despiertan un aroma o una melodía). De allí la serie que Freud establece entre hipnosis, sueño y alucinación.

1.4. La sensibilidad en la histeria

1.4.1. Las zonas (hist)erógenas

En la *Salpêtrière* –que Jules Clarétie describió como *città* dolorosa, “Versalles del dolor”–, Freud asistió a ese pasaje de la sensación a la representación en su sentido más pictórico y teatral, es decir, a lo sensacional. A tal punto que, describiendo el “espectáculo del dolor” en las presentaciones de enfermos de Charcot⁴¹, Didi-Huberman (2007, pp. 11-13) considerará a la histeria, allí inventada e iconografiada, como un capítulo de la historia del arte. No es extraño, pues, que las primeras problematizaciones freudianas de la sintomatología histérica giren, entonces, ya sea en torno a la ausencia de sensación (anestesia) como a su forma exacerbada (hiperestesia) –como vimos, ambos términos derivan del griego *aisthesis*.

Aludiendo a lo que en su tiempo se conocía como “isquemia”, Freud escribe así: “*En la Edad Media, el descubrimiento de lugares anestésicos y no sangrantes (stigmata diaboli) se consideraba prueba convincente de brujería.*” (Freud, 1992, I, p. 49)

⁴¹ En “Estética de la neurona”, François Dachet (2014) analizará las diferencias entre la neurología de Freud y la de Charcot.

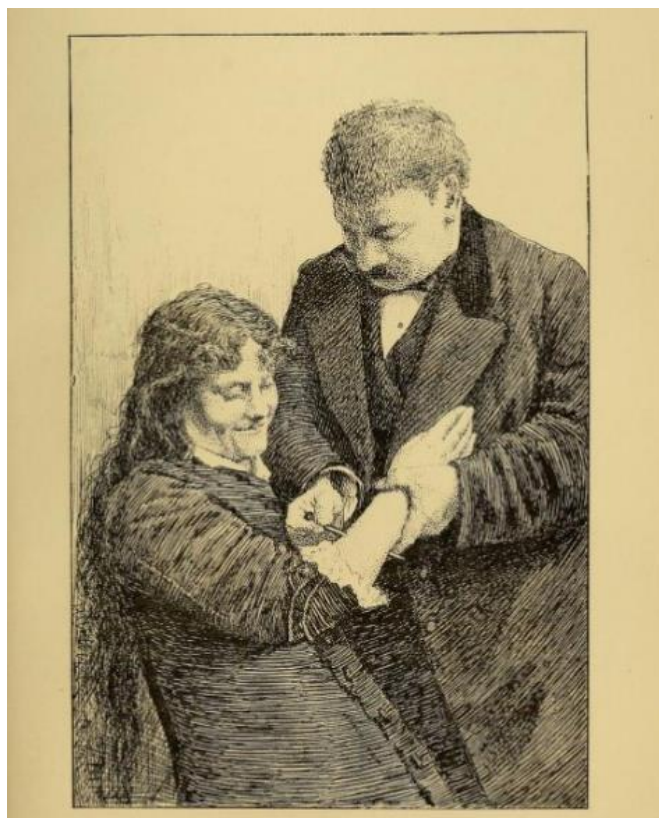


Fig. 1. La anestesia histérica. Grabado según una fotografía del autor de *Les maladies épidémiques de l'esprit* (1887), el fotógrafo, médico y fisiólogo Paul-Marie-Léon Régnard (Didi-Huberman, 2007, p. 238)

En *Histeria* (Freud, 1992, I, p. 48), las perturbaciones de la sensibilidad (*Störungen der Sensibilität*) que van de la anestesia a la hipersensibilidad, tienen una gran importancia ya que constituyen los “signos” (*Zeichen*: indicio, señal, síntoma) más frecuentes de la neurosis, y los más importantes para el diagnóstico semiológico y diferencial (con respecto a la epilepsia, por ejemplo).

Consisten en una anestesia o una hiperestesia⁴², y en materia de extensión y grados de intensidad muestran una libertad máxima [...] Pueden estar afectados de anestesia: piel, mucosas, huesos, músculos y nervios, órganos de los sentidos y vísceras; sin embargo, la anestesia de la piel es la más frecuente. Con respecto a la anestesia histérica de la piel, todas las variedades de sensación en la piel [*Hautempfindungen*] pueden disociarse y mostrar un comportamiento por entero independiente unas de otras. La anestesia puede ser total, o afectar solo la sensibilidad para el dolor [*Schmerzgefühl*] (analgesia, que es la más habitual), o solo la sensación de temperatura, de presión o de electricidad, o bien las sensaciones musculares [*Temperatur-, Druck-, oder elektrische Empfindung oder das Muskelgefühl*]. (Freud, 1992, I, p. 48)

⁴² Sensación exagerada de los estímulos táctiles: como la sensación de embotamiento o cosquilleo.

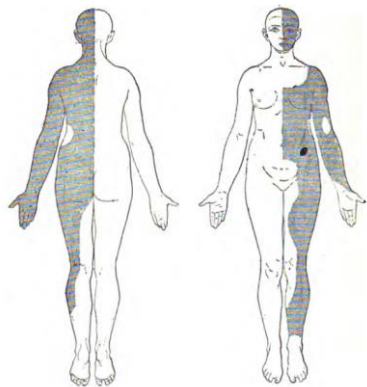


Fig. 2. Hemianestesia (en gris) y zona histerógena (en negro)

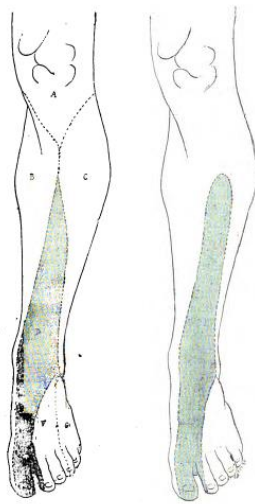


Fig. 3. Zona de anestesia (en gris)

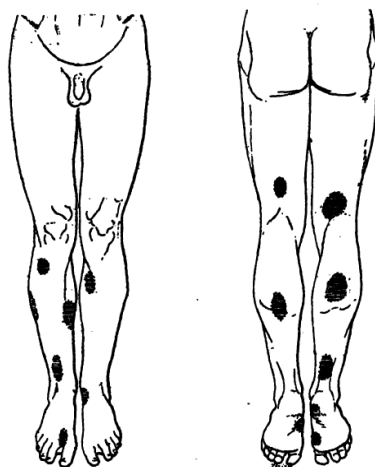


Fig. 4. Anestesia (en negro) (Richer, de la Tourette, Londe y Charcot, 1888, pp. 38, 83 y 161)

Freud observa que hay sensaciones que no tienen pies ni cabeza. Esas sensaciones –o su ausencia– no son necesariamente fijas ni constantes, pueden migrar o alternar de una zona a otra. Esas zonas presentan una gran variabilidad sensitiva con respecto a sus puntos de adormecimiento y sus grados de intensidad. Con frecuencia, la anestesia en la piel se presenta parcial y disociada (mientras otras sensaciones son allí experimentadas, lo único que no se siente es la temperatura), aunque también puede ser total. Estos fenómenos no siguen los patrones de las enfermedades llamadas “orgánicas”: pero, aunque se presentan como débiles simulacros de éstas, no tardan en revelar su condición de máscara, ya que

cada síntoma puede presentarse por así decir aislado: anestias y parálisis no van acompañadas por los fenómenos generales que en los casos de lesiones orgánicas atestiguan la afección encefálica, y que por su significación eclipsan, en general, a los síntomas focales. Junto al lugar de la piel de insensibilidad [*unempfindlichen*] absoluta, se encuentra también uno de sensibilidad absolutamente normal; y junto a un brazo paralizado, una pierna enteramente intacta del mismo lado. (Freud, 1992, I, p. 52)

Estas zonas son asimétricas: la sensibilidad puede producirse solamente en una de las mitades del cuerpo, mientras que la otra conserva una sensibilidad “normal” (*normaler Empfindlichkeit*). De igual modo, anestesia e hipersensibilidad pueden coexistir en distintas partes de la superficie de la piel –incluso en una misma mitad del cuerpo. No es raro, entonces, que, como dice Didi-Huberman (2007, p. 238) en un capítulo dedicado a las sensibilidades “especiales”, el Dr. Pierre Briquet haya nombrado a estos fenómenos “perversiones de la sensibilidad”⁴³.

⁴³ Actualmente, algunos de estos fenómenos son reagrupados bajo el cuadro de la fibromialgia.

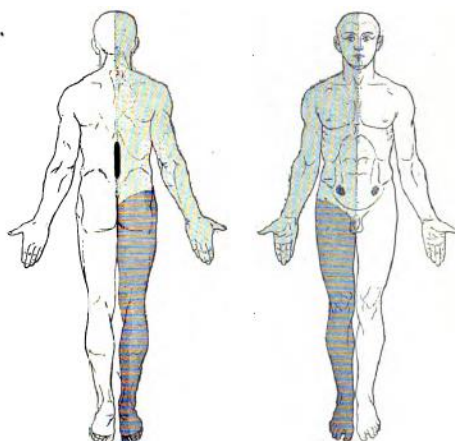


Fig. 5. Parestesia⁴⁴ (gris claro), anestesia (gris oscuro), zona histerógena (negro).
(Richer, de la Tourette, Londe y Charcot, 1888, p. 6).

Por eso, en *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*, Freud escribirá que “la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella.” (Freud, 1992, I, p. 206) Descubre que la sensación histérica no respeta las reglas de la anatomía. Basta con una leve estimulación para desencadenar los “movimientos aberrantes” (Lapoujade, 2014) del ataque convulsivo (con sus fases: epileptoide, de “*grands mouvements*”, y alucinatoria).

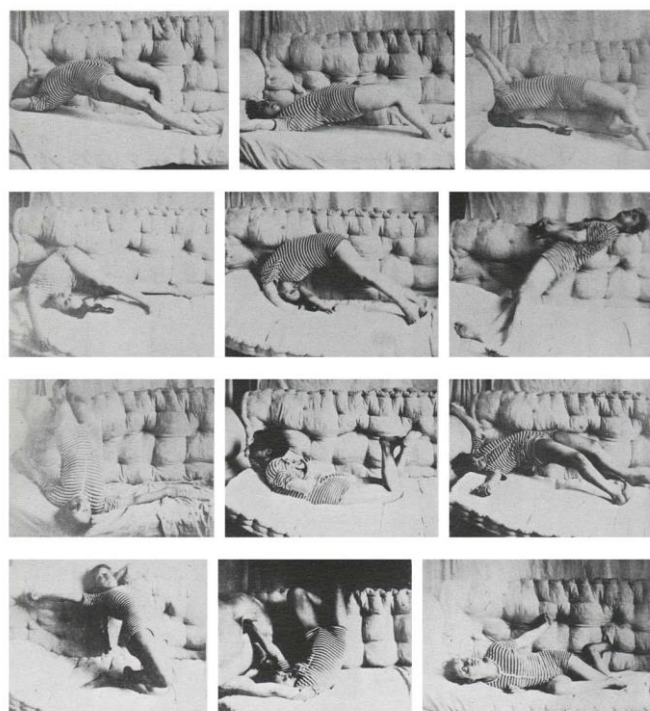


Fig. 6. Los movimientos del ataque histérico convulsivo (Didi-Huberman, 2007, p. 160)

⁴⁴ Conjunto de sensaciones anormales de cosquilleo, frío o calor que se experimenta en la piel.

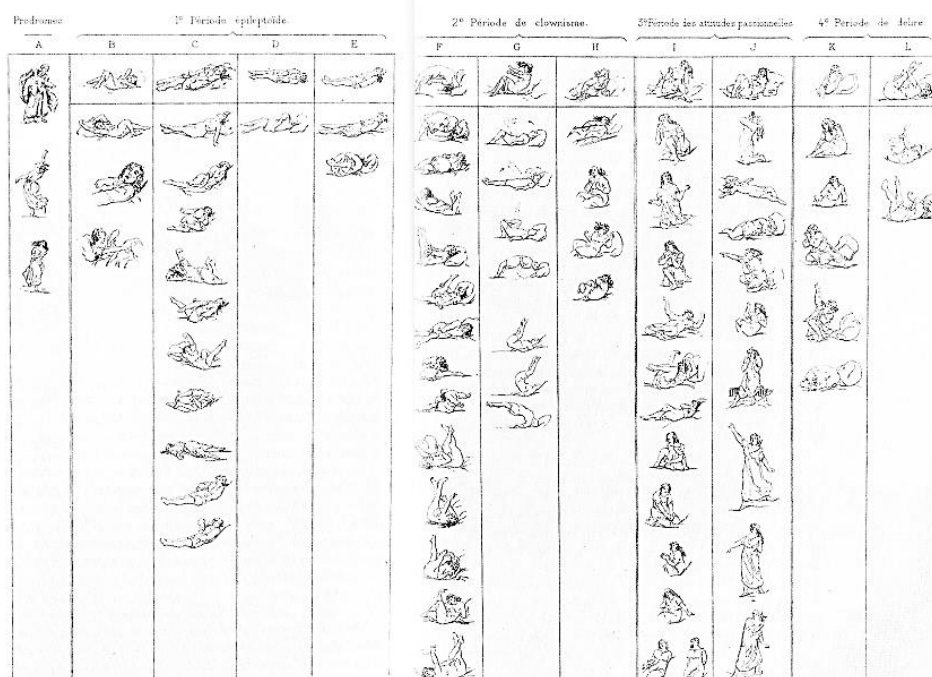


Fig. 7. Cuadro sinóptico del “gran ataque histérico completo y regular”, con posturas típicas y “variantes”. Pródromos. 1. Período epileptoide 2. Período de *clownismo* 3. Período de las actitudes pasionales 4. Período de delirio. *Études cliniques ...* (Richer, 1881) (Didi-Huberman, 2007, pp. 156-7)

Apropiándose de la nomenclatura popularizada por Charcot, Freud llama a esas zonas en donde aparecen sensaciones insólitas que no se rigen por las leyes de funcionamiento del organismo, “histerógenas”: es decir, zonas que se han erotizado. Como decían Laplanche y Pontalis (2004, pp. 476 y ss.), son regiones del cuerpo que, en ciertos casos de histeria de conversión, son el asiento de “fenómenos sensitivos especiales”, aparecen al examen como “libidinalmente catectizadas” y su excitación provoca reacciones parecidas a las que acompañan al placer sexual. Se trata de regiones del cuerpo, más o menos circunscritas, en las que la presión o la fricción desencadenan, más o menos rápidamente, el fenómeno del aura, que puede ser seguido por el ataque histérico. Tienen, además, la propiedad de constituir el asiento de una “sensibilidad permanente”. Una vez desarrollado el ataque, a menudo puede ser interrumpido mediante una presión enérgica ejercida sobre estos mismos puntos. Algunas zonas las designa el “enfermo” como dolorosas; pero cuando el médico, durante la exploración, las comprime o pellizca, provoca reacciones parecidas a las que suscita un cosquilleo “voluptuoso”. Freud encuentra allí un “equivalente del coito”.

La dimensión del exceso entra así en escena: un dolor puede experimentarse en grado sumo; una anestesia y una parálisis fácilmente pueden volverse absolutas; una

contractura puede llegar al máximo de lo que es capaz un músculo.

En esta, llamémosle, histerosensibilidad, los ataques convulsivos están precedidos por un “aura” muy peculiar:

Aura histérica, una sensación de quemadura ácida en todos los miembros, los músculos retorcidos y como en carne viva, ese sentimiento de ser de cristal y rompible, un miedo, una retracción del movimiento, un desasosiego inconsciente en el andar, en los gestos, en los movimientos. Una voluntad perennemente tensa en los gestos más simples. El rechazo al gesto simple. Una fatiga abatidora y central, una especie de fatiga de muerte. La sensación de una *oleada*. (Didi-Huberman, 2007, p. 134)

Un soplo que sube desde los pies hasta el vientre, y desde ahí hasta el cuello, decía una paciente de Charcot. Aura:

[...] viento, brisa y soplo. El aura es el aire, el aire que sopla sobre un rostro, o a través de un cuerpo, es el aire del pathos, es decir, del acontecimiento que va a imponer; es la prueba y su soplo, es decir, su inminencia sopla ligeramente antes de la tormenta. Aura, palabra griega, es una fórmula atestiguada en medicina desde Galeno: es un soplo que “recorre el cuerpo” en el mismo momento en que éste va a sumergirse en el padecimiento y en la crisis. [...] El aura también aparece descrita como el ascenso de tres “nudos”, tres dolores y crispaciones intensas que refluyen por todo el cuerpo: el primero punzando los ovarios, después el segundo, llamado “epigástrico”, que asciende como una “bola”, alterando el corazón y la respiración, y luego el tercero, denominado “laringismo”, que contrae todo el cuello como por efecto de algún estrangulador invisible [...] Charcot admitió lo siguiente: el aura implica la definición de *un dolor complejo y específico de la histeria*, conformado por “irradiaciones ascendentes” y constricciones nodales dolorosas: “Se revela con características que podríamos decir específicas. No se trata de un dolor banal, puesto que es una sensación compleja”. (Didi-Huberman, 2007, pp. 134-135)

Por su parte, Freud así la describe:

presión en el epigastrio, opresión en la garganta, martilleo en las sienes, zumbido en los oídos, o partes de este complejo de sensación [*Empfindungskomplexes*]. Estas sensaciones, llamadas de “aura”, aparecen en los histéricos también de manera autónoma o representan por sí solas un ataque. Bien conocido es, sobre todo, el globus hystericus, el sentimiento [*Gefühl*], referible a un espasmo faríngeo, de una bola que subiría del epigastrio a la garganta. (Freud, 1992, I, p. 46)

Estas sensaciones pueden aparecer de forma aislada, independientes unas de otras, o bajo la forma de un “complejo”, especie de composición, de multiplicidad de

sensaciones misteriosamente interconectadas⁴⁵. Las sensaciones de aura (*Auraempfindungen*) componen no solo una sensación compleja, como decía Charcot, sino también un “complejo de sensación”. He encontrado que este sintagma ya había sido utilizado en al menos dos oportunidades: en primer lugar, en un texto de 1874 que será citado en *La interpretación de los sueños* y que corresponde a Ludwig Strümpell, discípulo del filósofo y psicólogo Johann Friedrich Herbart⁴⁶. Strümpell dice:

Tan pronto como por un estímulo nervioso exterior o interior surge en el alma, mientras duerme, una sensación o un complejo de sensaciones [*Empfindungskomplex*], un sentimiento [*Gefühl*] o, en general, un proceso psíquico, y es percibido por ella, ese proceso evoca imágenes de sentimiento [*Empfindungsbilder*] del círculo de experiencia que permanece en el alma desde la vigilia, y por tanto percepciones anteriores, ora desnudas, ora con los valores psíquicos que les corresponden. (citado por Freud, 1992, IV, p. 235)

Luego, al año siguiente, en un importante libro del físico y filósofo Ernst Mach (1886, 1987), *Análisis de las sensaciones*, citado por Breuer en *Estudios sobre la histeria* (Breuer y Freud, 1992, p. 221) al analizar la angustia de la conciencia moral provocada por representaciones o sensaciones en general sexuales, inconciliables con los ideales éticos, y que no solo se expresa con dolor psíquico o desazón, sino también con vómitos, sentimientos de asco y de suciedad moral. Así también, Freud (2014) lo citará en *Lo ominoso*, a propósito de la cuestión del doble. De todos modos, el “complejo de sensación” goza en Mach de un carácter conceptual más elaborado: tras analizar el “elemento” de la sensación en cuanto tal –sin referirla al deseo, ni exclusivamente al placer– o un determinado “complejo de sensaciones”, cuestionaba que la sensación fuera reenviada al yo, al sujeto; para él, la pregunta “¿Quién siente?” (*wer empfindet?*) carecía de sentido⁴⁷.

⁴⁵ En otro contexto, Deleuze y Guattari (1993) hablarán de “bloques de sensación”.

⁴⁶ Freud también se nutrió del análisis de las sensaciones de Herbart. cf. Abribat, 1997, pp. 165-186.

⁴⁷ Cabe recordar el planteo nietzscheano que en 1884 cuestionaba justamente el “quién” de la sensación (de dis/placer) y de la voluntad de poder: “Si la esencia más íntima del ser es voluntad de poder, si placer es todo crecimiento del poder y displacer todo sentimiento de no poder resistir y no poder dominar: ¿no tendríamos derecho entonces a poner placer y displacer como hechos cardinales? ¿Es posible la voluntad sin estas dos oscilaciones del sí y del no? Pero ¿quién siente placer?... Y ¿quién quiere poder?... Absurda cuestión: si la esencia misma es voluntad de poder [*Machtwille*] y, en consecuencia, es sentir-placer y sentir-displacer. Sin embargo: son necesarias las oposiciones, las resistencias, así pues, relativamente, las unidades englobantes... Localizadas----- si A produce efectos en B, entonces A está localizada primero separada de B.” (Nietzsche, 2008, p. 534)

Si no basta el conocimiento de la relación de los elementos (sensaciones) y preguntamos: ¿quién es el sujeto de esa relación de sensaciones [*Zusammenhang der Empfindungen*], quién es el que siente? [„wer empfindet“?], es que cedemos a la antigua costumbre de subordinar todo elemento (toda sensación) a un complejo no analizado; es que volvemos, sin notarlo, a un punto de vista más antiguo, más bajo y más limitado. (Mach, 1987, p. 23)

Por su lado, en *Estudios sobre la histeria*, Freud también empleará la expresión “complejo de sensación de la angustia”⁴⁸ (*Empfindungskomplex der Angst*). Pero conviene distinguir el “complejo de sensación” de la “sensibilidad de complejo” (*Komplexempfindlichkeit*) (Jung, 1909) que, una vez en contacto con la escuela de Zurich, Freud tomará como punto de apoyo para teorizar los complejos de castración y de Edipo⁴⁹. El complejo de sensación es de una naturaleza completamente diferente a la del complejo familiar ya que, por un lado, funciona más a nivel de la presentación sensitiva que de la representación inconsciente y, por otro lado, no está regido, como los otros, por una lógica u organización fálicas. Si bien no tendrá la misma consistencia conceptual que el complejo familiar, es remarcable que aparezca más o menos fugazmente en los primeros textos freudianos, incluso antes que la noción de complejo de representación palabra (*Wortvorstellungskomplex*) (Freud, 1973).

1.4.2. Hemianestesia y anomalías de la actividad sensorial

Su hermano se niega a devolverle el dinero, amenaza con acuchillarlo, se le abalanza con el arma. Lo invade una angustia indecible, siente un zumbido como si la cabeza le fuera a estallar, se precipita hacia su casa, no logra acordarse cómo llegó a la puerta; cae al suelo, inconsciente. Violentos espasmos durante dos horas. Mes y medio con fuertes dolores de cabeza del lado izquierdo y presión dentro de su cráneo; le parece tener alterada la sensibilidad en la mitad izquierda de su cuerpo, sus ojos rápidamente se fatigan. Retoma su trabajo con el cincel. Dibuja mucho, lee, se abstiene de todo trato social, de toda diversión. Tres años más tarde empeora tras una nueva emoción: acusado de hurto por una mujer, sufre fuertes palpitaciones. Depresión. Idea de matarse. A menudo siente el estómago como hinchado, debiendo suspender su trabajo. Lo molesta una

⁴⁸ También empleada en el análisis de Aurelia Kronich (Katharina). Cf. Breuer y Freud, 1992, p. 142.

⁴⁹ Ver el historial clínico del “Hombre de las Ratas” (Freud, 1992, X, pp. 164-165) y *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* (Freud, 1992, XI, pp. 176-177).

peculiar sensación en la garganta, como si tuviera la lengua trabada. Sus ojos se debilitan mucho. Con frecuencia ve todo gris. Lo asaltan apariciones terroríficas, sueños en los que le parece que se cae de una gran altura perturban su dormir. Tiene música en los oídos. Del lado izquierdo: temblor violento en las extremidades; siente la mitad de la cabeza como tocada por un rayo; le aparecen dolores en el cuello y la ijada, en el sacro, y cuando camina un rato, sufre fuertes dolores en la rodilla y la planta del pie. Poco recordado, August P. —se desconoce su verdadero nombre—, primer historial clínico relatado por Freud en “Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico”.

Respecto a sus perturbaciones anestésicas y a su sensibilidad dolorosa y excesiva:

Como corresponde al cuadro de una hemianestesia histérica, nuestro enfermo muestra también lugares dolorosos, sea espontáneamente o a la presión, en partes de su cuerpo que de ordinario son insensibles —las llamadas “zonas histerógenas”—, si bien en este caso no presentan un nexo acusado con la provocación de los ataques. (Freud, 1992, I, p. 33)

En el examen médico, su cuerpo será penetrado —y no solo con la mirada— para comprobar las perturbaciones de lo sensible:

Si presiono sobre los puntos de salida de los nervios supraorbital, infraorbital y mental del lado izquierdo, el enfermo da vuelta la cabeza con una expresión de dolor violento. [...] También la bóveda craneana en su mitad izquierda es muy sensible a la percusión. En cambio, la piel de la mitad izquierda de la cabeza no se comporta como uno esperaría: es totalmente insensible a estímulos de cualquier índole; puedo pinchar, pellizcar, retorcer entre mis dedos el lóbulo de la oreja, sin que el enfermo sienta siquiera el contacto. [...] Pero esto no solo es válido para la piel; también para las mucosas, como se los muestro en los labios y la lengua del enfermo. Si introduzco un rollito de papel en el conducto auditivo externo y luego por el orificio nasal izquierdo, no provocará ninguna clase de reacción. Repito el experimento del lado derecho y compruebo una sensibilidad normal en el enfermo. Como corresponde a la anestesia, también los reflejos sensibles están cancelados o disminuidos. Así, puedo introducir el dedo y tocar el fondo de la garganta del lado izquierdo sin que sobrevenga ahogo; solo si alcanzo la epiglotis del lado derecho se genera una reacción. (Freud, 1992, I, p. 29)⁵⁰

Al lado de las perturbaciones de la sensibilidad, vinculadas a las anestесias y las hipersensibilidades, Freud distingue las perturbaciones de la actividad sensorial

⁵⁰ Este procedimiento que aplica Freud se enmarca en el régimen de visibilidad de los cuerpos que, en la época moderna, se instaura en el saber médico: cf. Foucault (2004) y Pickstone (2001).

(*Störungen der Sinnestätigkeit*), es decir, de la actividad de los órganos de los sentidos. Estas pueden afectar a todos los órganos sensoriales, y presentarse de manera simultánea con alteraciones de la sensibilidad de la piel o independientemente de éstas. La sordera histérica rara vez es bilateral, dice Freud, y casi siempre va unida más o menos completamente a una anestesia del conducto auditivo externo, del tímpano y del pabellón de la oreja. También en caso de perturbación histérica del gusto y el olfato se descubre, por lo general, una anestesia de la piel correspondiente al respectivo órgano sensorial. Parestesias e hiperestesias de los órganos sensoriales inferiores son frecuentes en la histeria; hay a veces un extraordinario refinamiento de la actividad sensorial, sobre todo del olfato y la audición.

En términos generales, la perturbación histérica de la visión consiste en una ceguera de un solo lado, de inicio brusco, sin lesiones aparentes en el ojo, o en una disminución de la agudeza visual en uno o ambos ojos, sin que exista lesión orgánica alguna que la justifique. Fondo de ojo normal, cancelación del reflejo conjuntivo (debilitamiento del reflejo de la córnea), estrechamiento concéntrico del campo visual, reducción del sentido de la luz y monocromatismo (solo son percibidos los colores blanco y negro). A raíz de esto último,

se pierde primero la sensación del violeta, y las que más persisten son las sensaciones del rojo y el azul. Los fenómenos no responden a ninguna de las teorías sobre la ceguera para los colores; las diversas sensaciones de color [*Farbenempfindungen*]⁵¹ se comportan de manera independiente entre sí. A menudo se trata de perturbaciones de la acomodación, y de falsas inferencias extraídas de ellas. Los objetos cobran diferente magnitud según se los acerque al ojo o se los aleje de él, y se los ve duplicados o multiplicados (Freud, 1992, I, p. 50).

Tanto el olfato como el gusto de August P. se han perdido por completo del lado izquierdo. Solo la audición ha permanecido a salvo de la hemianestesia. Pero he aquí un pormenorizado detalle de las alteraciones de la sensación colorante: si se toca la membrana mucosa que está en la superficie posterior del párpado izquierdo, la conjuntiva, casi no se produce su cierre; en cambio, subsiste el reflejo de la córnea, aunque muy debilitado. Por otra parte, los reflejos de la conjuntiva y la córnea están disminuidos, solo que en grado menor, también en el ojo derecho. De hecho, cuando lo examinó por primera

⁵¹ Esta expresión se ha usado también en pintura: cf. la carta de Paul Cézanne a Émile Bernard del 23 de octubre de 1905 (Doran, Denis, Bernard et al., 2011). Deleuze (2002b) también retomará la “*sensation colorante*”, vértice de su lógica de la sensación, en su análisis de la pintura de Bacon.

vez, presentaba en ambos ojos la percepción de varias imágenes en un único objeto (*polyopia monocularis*), peculiar en la histeria, así como perturbaciones del sentido del color: “Con el ojo derecho discernía todos los colores salvo el violeta, que decía ser gris; con el izquierdo, solo un rojo y un amarillo claros, en tanto que a los otros colores los consideraba grises, si eran claros, y negros, si oscuros.” (Freud, 1992, I, p. 30)

El ojo de August ya no cumple su función orgánica, liberado de su carácter de órgano fijo y calificado en el que se producen invariablemente las mismas sensaciones, se vuelve virtualmente un órgano transitorio, indeterminado, polivalente. En el derecho tendrá todas las sensaciones que ese órgano puede tener, salvo la de violeta; en el izquierdo, todo gris y negro, salvo un rojo y amarillo claros. Tendencia a la pérdida de cierta gama de colores (diferencias de sensación), pasaje de un régimen poli a otro monocromático. Tales fenómenos no tendrán la persistencia del daltonismo, se trata más bien de un extravío del ojo, de su enloquecimiento. Ocular, anagrama de locura. Freud no avanza mucho en su elucidación, el tratamiento está en curso a la hora de su publicación. No obstante, mantiene la “*esperanza de devolver al enfermo en breve tiempo su sensibilidad normal.*” (Freud, 1992, I, p. 34)

Será preciso cierto tiempo para que, basándose en el análisis de Bertha Pappenheim (Anna O.), pase a una posición analítica. Paciente de Breuer, ella solo hablaba tras haberse convencido de la identidad de su médico –quien la visitaba por las noches en su casa de campo– “tanteando” sus manos con cuidado (Breuer y Freud, 1992, p. 55). Sin sensación táctil no había, entonces, *talking cure*⁵². En realidad, entre varios síntomas que la aquejaban, sufría de dolor en el lado izquierdo de la parte posterior e inferior de la cabeza, contracturas varias y anestias, neuralgia del trigémino, disociación de la personalidad, afasia (no podía hablar en alemán, solo en inglés), y estados alterados de conciencia (ausencias) durante los que hacía rabieta que luego no recordaba. También presentaba visión borrosa y alucinaciones “negativas” (no veía a gente a su alrededor, solo reconocía a Breuer). Como el tratamiento no avanzaba, Breuer llamó al Dr. Richard von Krafft-Ebing en busca de una segunda opinión. Creyendo que simulaba no estar al tanto de su presencia, Krafft-Ebing sopló en su rostro cenizas de papeles que acababan de quemar; furiosa, comenzó a golpear violentamente a Breuer. Éste la internó en una clínica⁵³ donde la calmaron a base de hidrato de cloral, sedante muy usado por aquella

⁵² Así nombraba a la cura con Breuer. La llamaba también *chimney sweeping* (“limpieza de chimenea”), lo cual resalta su carácter erótico. Ver libro de Leff, 2011.

⁵³ Tiempo después, sugirió el Sanatorium de Bellevue en Suiza, dirigido por Robert Binswanger. Max

época, al que, a partir de entonces, se volvió adicta. También lo era a la morfina con la que Breuer la inyectaba para calmar los dolores de su cara. Freud señalará que

algo fallaba en sus ojos, veía falsamente los colores; sabía que su vestido era marrón, y no obstante lo veía azul. Enseguida se demostró que en los papeles del examen visual distinguía de manera correcta y tajante todos los colores, y la perturbación recaía solo sobre la tela de su vestido. La razón era que en 1881 se había ocupado mucho por esos días de una camisa de dormir para su padre, en la que se utilizó la misma tela, pero azul. Y aun solía patentizarse un efecto anticipado de estos recuerdos emergentes (Breuer y Freud, 1992, p. 58).

En el contexto del duelo por su padre “endiosado” y amado con “pasión”, se produce, para Freud, una sustitución que no consiste meramente en un significante por otro, sino también en un color por otro, o mejor, en una sensación (de color) por otra. Como si el síntoma histérico diera al color un estatuto de signo de luto extraño al código de la cultura occidental que ha privilegiado el negro.

1.4.3. La serie de las sensaciones olfatorias

Lucy –tampoco se conoce su verdadera identidad– no huele nada, salvo un olor “como de pastelitos quemados” que siente muy penoso y la persigue casi de continuo. Anda abatida, fatigada, se queja de pesadez en la cabeza, bajo rendimiento, falta de apetito. Presenta una analgesia general bastante nítida a pesar de conservar intacta la sensibilidad táctil (*Tastempfindlichkeit*).

Entre las alteraciones de la actividad sensorial, Freud se detendrá en el olfato: el olor a “pastelitos quemados” constituirá el punto de partida de su análisis. Sensaciones olfatorias subjetivas (*subjektiven Geruchsempfindungen*) (Freud, 1992, I, pp. 124 y ss.), así llama a esas sensaciones que solo su paciente tiene, es decir, que no son compartidas (“objetivas”) y que muestran una especialización tal que su origen debe estar en un objeto real perfectamente determinado. Freud busca acoplar a la sensación, que se presenta de forma directa y sin rodeos, algo ante lo cual es refractaria: la narración de un supuesto origen – no ha abandonado aún su teoría del trauma, tampoco ha elaborado la de los

Eitingon propuso interpretar esos síntomas como expresión de fantasías incestuosas (de embarazo) con su padre que luego habría transferido a Breuer. Freud apoyó esta lectura diciendo que, al final del tratamiento, Breuer la había encontrado sumida en dolores histéricos de parto. Por entonces, durante un viaje a Venecia, quedaría embarazada la esposa de Breuer, Mathilde, quien a su vez lo celaba por Bertha. Se dice que, con los años, transformada en escritora y líder del movimiento feminista judío, Bertha no avalaba esta interpretación (cf. Borch-Jacobsen, 2011).

recuerdos encubridores ni la del fantasma. Se empeña en hallar una vivencia traumática en la que estos olores “subjetivos” hayan sido “objetivos”, es decir, provenientes de un estímulo exterior. Supone que las sensaciones olfatorias –que ahora solo Lucy siente, por cierto, en ausencia de estímulos exteriores– se repiten como un símbolo del trauma en el recuerdo. La intervención de Freud tiene efectos: asociaciones e interpretación mediante, recuerda una escena en su lugar de trabajo –al que piensa renunciar por problemas con el resto del personal– en el cual efectivamente a las niñas que tiene a su cargo se le pasaron de horno unos pasteles. ¿Por qué no se acordaba de la escena (*Szene*) misma –se pregunta Freud– en vez de experimentar la sensación (*Sensation*) enlazada a ella, a la cual privilegiaba como símbolo del recuerdo? (Freud, 1992, I, p. 133.)

Todo suena demasiado verosímil, pero falta una razón aceptable para que esa serie de excitaciones y esa querella de los afectos haya desembocado en la histeria. Intuitivo y sagaz, interpreta esa conversión y da en el clavo: la mujer está enamorada del patrón, viudo y padre de las niñas. Pero no quiere saber nada de ello, en primer lugar, por su condición social y, luego, porque no es correspondida. Más bien quiere sacárselo de la cabeza. Además, si el resto del personal se enterara, se burlaría de ella. Elucidado ese punto, lejos de desaparecer, la sensación olfatoria, para sorpresa de Freud, transmuta en otra sensación del mismo tipo: en su remplazo, la tortura otro olor similar, como de humo de cigarro. Le parece que ya ha estado ahí desde antes, pero como cubierto por el olor de los pastelitos: no se trataría tanto de una sustitución, pues al parecer esta otra sensación ya coexistía con la de los pasteles quemados (superposición de sensaciones). Ahora ambas sensaciones se distinguen, un olor se siente con mayor nitidez cuando el otro desaparece. Notable mudanza de la sensación.

Hay, así, una movilidad y una contingencia de las sensaciones que reviste para el análisis un particular interés pues, así como la palabra del hipnotizador, la del analista también tiene efectos a nivel de la sensación. Freud se lanza, de este modo, a la búsqueda de una escena todavía más antigua (*ältere Szene*⁵⁴) y, bajo la presión de su mano (que reemplaza en ese tiempo a la sugestión hipnótica), la encuentra: se trata de una escena anterior en la que Lucy había sentido el olor a humo de cigarro en un momento en que un huésped besaba a las niñas, y el padre violentamente se lo prohibía. Esta segunda escena se enlaza con otra en la cual el patrón, luego de que una mujer besara en la boca a sus

⁵⁴ No se trata aún del “otro escenario” (*andere Schauplatz*), expresión que tomara del psicólogo Gustav Fechner (cf. Freud, 1992, IV, p. 72 y V, p. 529; y Freud, 1986, pp. 325-326) y que señalará Lacan (1958-1959, 3 de diciembre de 1958) a partir de su lectura de *La interpretación de los sueños*.

hijas, le encargó a Lucy, bajo amenaza de despedirla, velar por que esto no volviera a suceder. Momento en el que ella comprendió que su patrón no la amaba. La escena más antigua reenvía así a la sensación más antigua. Siendo que Freud fumaba, ¿cómo se jugaba allí esta nueva sensación en la erótica transferencial? Freud no lo advierte aquí, como sí lo hará en el análisis de Dora –que abordaré más adelante.

Este análisis sigue, así, cierta serialidad⁵⁵, tanto a nivel de la escena como de la sensibilidad: una sensación olfatoria meramente subjetiva reenvía a una escena en la cual efectivamente hubo un estímulo sensorial exógeno. Una sensación llama a la otra. A su vez, esta sensación se acopla con otra que se ha experimentado objetivamente y que ahora viene en su lugar. En este tiempo del recorrido freudiano, el trauma, el conflicto afectivo en juego y las representaciones asociadas al mismo, tienen un valor explicativo. No obstante, permanece oscura la razón por la cual esas sensaciones, y no otras, hacen síntoma. Su análisis tiene empero un valor terapéutico: Lucy recupera casi por completo la sensibilidad al dolor y sus reflejos (*Schmerz- und Reflexempfindlichkeit*).

1.4.4. Sensación erótica y animalidad

Carta del 11 de enero de 1897 al Dr. Wilhelm Fliess:

Las perversiones por regla general desembocan en zoofilia y tienen carácter animal. No se explican por un funcionar de zonas erógenas después resignadas [*aufgelassenen*], sino por el efecto de unas sensaciones erógenas [*erogener Sensationen*] que después pierden este poder. A raíz de esto, uno recuerda que en el animal el sentido rector (también para la sexualidad) es el olfato, que es depuesto [*abgesetzt*] en el ser humano. Mientras gobierna el olfato (o el gusto), los cabellos, la caca y toda la superficie del cuerpo, y hasta la sangre, producen el efecto de excitar sexualmente. El acrecentamiento del olfato en la histeria sin duda está conectado con ello. Que estos grupos de sensación [*Sensationsgruppen*] tengan mucho que ver con la estratificación psicológica, es algo que surge de la distribución en el sueño y sin duda guarda relación directa con el mecanismo de las anestias histéricas. (Freud, 1992, I, p. 282)⁵⁶

A Freud lo interroga que el olor de objetos como la caca, la sangre, el pelo o la piel cause sensaciones erógenas que excitan la sensibilidad animal en el hombre, que aparece exacerbada en la histeria. No involucra sensaciones puntuales o aisladas, sino un

⁵⁵ Un mismo tipo de análisis serial (las series de vivencias recordadas) se empleará en relación con la sensación táctil de A. Kronich (del pene de su tío) y el asco que la acompaña (Breuer y Freud, 1992, pp. 141 y ss.).

⁵⁶ Los términos en alemán fueron extraídos de Freud, 2013.

conjunto de sensaciones olfativas y gustativas: “grupos de sensación”. Este compuesto de sensaciones aparece vinculado, según otra carta a Fliess, del 14 de noviembre de 1897, con los estratos psíquicos –si bien no lo especifica, se entiende que estos estratos son consciente e inconsciente, de allí la referencia a lo onírico y al mecanismo que, en este contexto, no parece designar sino la represión⁵⁷.

Las sensaciones erógenas no se confunden con las genitales –así como las “zonas erógenas” (*erogenen Zonen*) o “zonas sexuales” (*Sexualzonen*) se diferencian igualmente de las “zonas genitales”. Freud distingue así zonas y sensaciones erógenas (*erogener Sensationen*). Para ahondar en esta distinción es preciso consultar otras cartas a su amigo. En varias de ellas, le intriga el alterado papel de las sensaciones olfativas (*Geruchssensationen*) en la histeria. Recuerda que ciertos olores se han vuelto repugnantes con la marcha erguida. Se supone que en el ser humano “maduro” y “normal” las regiones del ano, la boca y la cavidad bucal ya no producen excitación sexual. Que la boca o el ano no provoquen “desprendimiento sexual”⁵⁸

se entiende en doble sentido; en primer lugar, que su vista y su representación ya no excitan, y, en segundo lugar, que las sensaciones internas [*Binnensensationen*] que de ahí parten no brindan ninguna contribución a la libido, a diferencia de las originadas en los genuinos órganos sexuales. (Freud, 1992, I, p. 311)

Sin embargo, aunque en los animales sigan vigentes en ambos sentidos, no les es exclusivo: aunque de forma “virtual” (*virtueller*), se conservan también en los humanos. Pues ¿qué son las sensaciones erógenas del olfato sino una virtualidad erótica que, de un momento a otro, nos puede histerizar? Cuando esto ocurre, se ha hablado de “*moral insanity*” o perversión –entendida allí por Freud no como estructura clínica, sino como práctica o síntoma. Ahora, mientras que las zonas erógenas perderían sensibilidad al ser resignadas (la zona del clítoris, en la que se concentra la sensibilidad femenina infantil, se resignaría supuestamente en favor de la zona vaginal), las sensaciones olfativas, aunque sigan experimentándose, ya no excitarían, es decir, se conservaría la sensibilidad

⁵⁷ “*Que en la represión coopera algo orgánico, lo he vislumbrado a menudo; que se trata del abandono de anteriores zonas sexuales [Sexualzonen]*” (Freud, 1992, I, p. 310). Lo confirmará luego con su lectura del neurólogo berlinés Albert Moll. Cf. Sulloway, 1979.

⁵⁸ Es decir, “[...] una variedad de secreción, que uno registra de manera correcta como el estado interno de la libido, no solo 1) por estímulo periférico sobre los órganos sexuales, 2) por las excitaciones internas de estos órganos, sino también 3) desde las representaciones, en consecuencia huellas mnémicas, en consecuencia también por el camino de la posterioridad [*Nachträglichkeit*].” (Freud, 1992, I, p. 311)

(el olfato) pero sin cualidad erótica. Dicho de otro modo, la sensibilidad de órgano se perdería o resignaría –del verbo *auflassen*, resignar, abandonar– en el primer caso (clítoris), se conservaría en el otro (nariz), aunque depuesta –del verbo *absetzen*: deponer, perder poder; lo cual supone que antes lo tenía. Solo que, en el caso del olfato, perdería su potencia (*Macht verlieren*) de contribuir a la libido (el erógeno olor a excrementos sería suplantado por la sensación de asco). Se trata, pues, de una sustitución a nivel de la sensación.

SENSACIONES ERÓGENAS

(olor)
Deposición

ZONAS ERÓGENAS

(clítoris)
Resignación⁵⁹

En medio de estos juicios decimonónicos –aunque hay quienes continúan pensando estas cuestiones en términos de parafilia y sexualidad normal, ignorando los cuestionamientos de la teoría *queer* y los movimientos trans-feministas–, es destacable, en primer lugar, que las sensaciones eróticas no sean consideradas como dadas de antemano. Para Freud, el cuerpo experimenta una especie de acontecimiento desde el momento en que la sensación de placer se produce, por ejemplo, en la niña, a nivel vaginal. Un nuevo tipo de sensaciones aparece en una zona que hasta entonces parecía indiferente desde ese punto de vista. A su vez, esto no necesariamente durará para siempre. Esa sensación puede faltar, sobreviniendo así la frigidez (anestesia).

En segundo lugar, si bien la relación entre zonas y sensaciones erógenas es estrecha –las zonas erógenas son, en definitiva, zonas de sensación⁶⁰–, estas nociones no son idénticas: por ello, Freud diferencia las operaciones que sufren unas y otras (respectivamente: resignación, deposición). En efecto, más adelante dirá que, a diferencia del adulto en el que, por lo general, prima una de estas zonas de placer, en la infancia hay una diseminación de las zonas erógenas⁶¹: falta la organización centralizada propia tanto de la sexualidad genital como de la “perversa” –la “perversión” no escapa al primado de

⁵⁹ Cf. carta a Fliess del 11 de enero de 1897 (Freud, 1992, I, pp. 234 y ss.).

⁶⁰ En *Tres ensayos de teoría sexual* [1905] definirá la zona erógena como “un sector de piel o de mucosa en el que estimulaciones de cierta clase provocan una sensación placentera de determinada cualidad.” (Freud, 1992, VII, p. 166)

⁶¹ “Es innegable que la libido tiene fuentes somáticas, y afluye al yo desde diversos órganos y partes del cuerpo. Esto se ve de la manera más nítida en aquel sector de la libido que, de acuerdo con su meta pulsional, se designa ‘excitación sexual’. Entre los lugares del cuerpo de los que parte esa libido, los más destacados se señalan con el nombre de zonas erógenas, pero en verdad el cuerpo íntegro es una zona erógena tal.” –escribe en *Esquema de psicoanálisis* (Freud, 1992, XXIII, p. 149).

alguna zona (aunque no sea la genital)⁶². Dirá en sus conferencias de 1916-1917 que, si dicha anarquía persiste en el adulto, más que de perversión conviene hablar de “infantilismo” de la vida sexual (Freud, 1992, XVI, pp. 294-295). Un sexo-niño anárquico se distingue, pues, tanto del perverso como del sexo normal, escapando a la organización central del placer de órgano (*Organlust*)⁶³. La erótica pueril consiste en sensaciones que se producen por aquí y por allá, de forma descompaginada. Anarquismo de la sensación que aspira al placer de cualquier órgano sin someterse a la organización en torno a un órgano fijo y específico (boca, ano, genital) o a un objeto total. Y, aunque hablará de fases de desarrollo del niño (oral, anal, genital)⁶⁴, Freud mismo dice que éstas no son más que un “esbozo” de organización. Y si el objeto de la sexualidad llamada “normal” (heterosexual) es la reproducción, no lo es en absoluto en la “perversión polimorfa”, ni para las otras pulsiones no-fálicas.

A pesar de todos los esfuerzos de “nuestra cultura estética” (Freud, 1992, XI, p. 182) por normalizar y centralizar las pulsiones alrededor del falo, por disciplinarlas y domesticarlas a través de una educación que subvierta el valor de las sensaciones más antiguas (lo que antes causaba placer, ahora debe provocar asco), ellas permanecerán, en última instancia, autónomas e indomables –lo que permite que esta anarquía de la

⁶² La expresión “perverso polimorfo” aplicada al niño, se acercaría al oxímoron, pues la perversión freudiana no resiste aquí el polimorfismo: en ella prima una sola forma; es, en definitiva, una sexualidad tiranizada.

⁶³ Anarquía y organización no son, en definitiva, forzosamente opuestos (Schérer, 2008). Dirá Freud, años más tarde, en *Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales*: “la vida sexual —lo que llamamos la función libidinal— no emerge como algo acabado, tampoco crece semejante a sí misma, sino que recorre una serie de fases sucesivas que no presentan el mismo aspecto [...] El punto de viraje de ese desarrollo es la subordinación de todas las pulsiones parciales bajo el primado de los genitales y, con este, el sometimiento de la sexualidad a la función de la reproducción. Antes de ello, hay por así decir una vida sexual descompaginada, una práctica autónoma de las diversas pulsiones parciales que aspiran a un placer de órgano. Esta anarquía se atempera por unos esbozos de organizaciones ‘pregenitales’, primero la fase sádico-anal y, más atrás, la oral, quizá la más primitiva.” (Freud, 1992, XVI, p. 299)

⁶⁴ Los términos del problema no son ingenuos, están llenos de consecuencias micropolíticas. De allí la posterior crítica de Lacan a la teoría de las fases del desarrollo pulsional y al prejuicio sobre la mayor madurez de la fase fálica: el falo será al objeto *a* –cuyos semblantes son el pezón, las heces, la voz y la mirada–, lo que el árbol es al rizoma: “árbol-falo”, dirán Deleuze y Guattari (2004, p. 22): “Tomemos una vez más el psicoanálisis como ejemplo: no solo en su teoría, sino también en su práctica de cálculo y de tratamiento, el psicoanálisis somete al inconsciente a estructuras arborescentes, a grafos jerárquicos, a memorias recapituladoras, a órganos centrales, falo, árbol-falo. El psicoanálisis no puede cambiar de método: su propio poder dictatorial está basado en una concepción dictatorial del inconsciente. El margen de maniobra del psicoanálisis queda así muy reducido. Tanto en el psicoanálisis como en su objeto, siempre hay un general, un jefe (el general Freud). Por el contrario, tratando el inconsciente como un sistema acentrado, es decir, como una red maquínica de autómatas finitos (rizoma), el esquizoanálisis es capaz de llegar a un estado completamente distinto del inconsciente.” Las pulsiones llamadas “pre-genitales”, en cambio, no hacen árbol: pertenecen a los sistemas acentrados, siendo coordinadas independientemente de una instancia central, son una red o multiplicidad.

sensibilidad persista, pronta para actualizarse en cualquier momento en el adulto⁶⁵.

Lo cierto es que, entre el erotismo de las sensaciones voluptuosas desparrramadas en el cuerpo y el erotismo genital⁶⁶, habría no solo una represión, sino también una operación de “sepultamiento” que permitiría dicho pasaje: un “irse-al-fundamento” (*Zugrundegehen*)⁶⁷ de las zonas sexuales (*Sexualzonen*) iniciales. Las sensaciones erógenas, constituyen así una sexualidad sepultada (*untergehen*), pero cuya existencia permanece virtual (no-ligada). Este foco virtual de la sensación coexistirá con las organizaciones erógenas posteriores bajo las condiciones de un presente virtual del niño que se ha sido y cuyo hundimiento jamás será, en realidad, definitivo: bucea en el fondo del mar, provocando de vez en cuando movimientos tectónicos, temblores, desde las capas subterráneas de la propia geología sensorial. Como si el hundimiento siempre fallido de las sensaciones erógenas (placer de oler, por ejemplo) hiciera que éstas estuvieran infatigablemente prontas a emerger en la superficie, agrietando la organización más o menos compacta de la vida erótica adulta. Repugnantes, por lo general, en el adulto, son las “sensaciones (*Sensationen*) propias de la tierra (*der Erde*)” (Freud, 1992, I, p. 311). Y Freud no tardará en encontrarse con quienes eso nunca dejó de interesar: decía que Ernst Lanzer, “Hombre de las Ratat”, era un “olfateador”⁶⁸.

Recapitulemos: una sensibilidad animal gobernada por las *erogener Sensationen* de la tierra, efecto de la primacía del sentido del olfato, se distingue de la sensibilidad adulta humana gobernada por las *Genitalzonen*. Pero dicha partición (zoo)lógica nunca

⁶⁵ A fines del siglo XVIII, escribía Kant (1991, p. 297) en la *Crítica del juicio*: “Se puede, pues, según me parece, conceder a Epicuro que todo placer, aun cuando sea ocasionado por conceptos que despierten ideas estéticas, es una sensación animal, es decir, corporal...”.

⁶⁶ Y para Freud (1992, XI, p. 183) los genitales no tendrán que ver con la belleza sino con la animalidad. Así como el amor: “Los genitales mismos no han acompañado el desarrollo hacia la belleza de las formas del cuerpo humano; conservan un carácter animal, y en el fondo lo es tanto el amor hoy como lo fue en todo tiempo. Las pulsiones amorosas son difíciles de educar, y su educación consigue ora demasiado, ora demasiado poco.”

⁶⁷ Así como la noción de “complejo” estaba referida a la sensación antes que al Edipo, no será sino más tarde que la expresión *Zugrundegehen* se empleará para teorizar el “sepultamiento” del complejo de Edipo.

⁶⁸ “Nuestro paciente resultó ser también un olfateador, y en su infancia, según sostenía, era capaz de discernir a las personas por el olor como si fuera un perro; y todavía hoy las percepciones olfatorias le decían más que otras. En otros neuróticos, obsesivos e histéricos, he hallado algo parecido, lo que me aleccionó para incluir en la génesis de las neurosis un placer de oler sepultado (*untergegangen*) desde la infancia. Y en términos generales yo plantearía esta cuestión: Si la atrofia (*Verkümmerung*) del sentido del olfato, inevitable al apartarse el ser humano del suelo, y la represión (*Verdrängung*) (esfuerzo de desalojo y suplantación) orgánica del placer de oler así establecida, no pueden contribuir en mucho a su aptitud para contraer neurosis. Ello nos proporcionaría algún entendimiento sobre el hecho de que en un ascenso cultural tenga que ser justamente la vida sexual la víctima de la represión. En efecto, desde hace tiempo sabemos del íntimo nexo establecido en la organización animal entre la pulsión sexual y la función del órgano del olfato.” (Freud, 1992, X, p. 193). La represión no recae aquí sobre la representación –lugar común de la posterior teoría psicoanalítica– sino sobre la sensación: se reprime el placer de la sensación olfativa. Cf. Sulloway, 1979, pp. 368 y ss.

es tan tajante, flaquea. Las sensaciones erógenas, pueden efectivamente reactivarse en el hombre (pasaje de lo virtual a lo actual), desencadenando una sensibilidad abyecta, una animalidad histérica dada por la intensificación del olfato –basta con recordar a Lucy–; como si, a raíz de una misteriosa involución de las especies, se suspendieran las consecuencias de la marcha erecta y la nariz levantada del suelo. La histérica, *bête noire*⁶⁹ (Freud, 1992, I, p. 45). Las fronteras entre el hombre erguido y la bestia rastrera se desdibujan. Por la sensación, se pierde la semejanza con la imagen del humano: la mujer, el hombre, animales sensibles. Pero no se trata de una identificación o una identidad, menos aún en su totalidad, sino de zonas bien locales, parciales (v. g., la nariz), en las que no es posible discernir entre el animal “racional” y el animal sin más –aunque cierto evolucionismo se infiltre en estos planteos. El cuerpo de la histeria surge, así, como figura acoplada al animal no solo a nivel de la expresión (de las emociones), como puede apreciarse en la foto tomada del texto del naturalista inglés, sino de la sensación.



Fig. 8. Mujer rabiosa mostrando colmillo.
Tomada de *La expresión de las emociones* (Darwin, 1872, p. 251)

En Freud, en cambio, no se trata tanto de que el cuerpo de la histeria tenga apariencia de animal, ni que represente las acciones, conductas o movimientos musculares de una alimaña –aunque esto pueda suceder–, sino que experimente la emergencia de sensaciones “animales”. Tampoco de que “alucine” volverse un animal particular⁷⁰. Se trata de un trastocamiento no tanto a nivel de la fantasía, la representación o el comportamiento, sino de la sensibilidad: es la re-intensificación de una fuerza bestial

⁶⁹ Literalmente, en francés, bestia negra: persona que concita particular rechazo o animadversión.

⁷⁰ Retomaré este punto al analizar los devenires-animales chamánicos.

lo que vuelve animal al cuerpo histerizado.

El problema, a nivel de la sensación, no se plantea entre sensaciones masculinas o femeninas, ni entre sensaciones homo o heterosexuales, sino entre sensaciones humanas y no-humanas –animales, en este caso; pero bien podrían ser divinas, como Schreber lo atestiguará. Se plantea a nivel de la especie, y no de los pares de “opuestos” del sistema sexo/género. Ya no tiene que ver con la supuesta relación entre los sexos: una exterioridad, por decirlo así, más interior o profunda, viene a habitar el cuerpo erógeno, un afuera del sexo humano. En la histeria se huele como animal, poco importa si se trata de un animal de tal o cual raza. No es la orientación sexual ni la constitución genética lo que está en juego, sino un estado diferencial del sujeto –sea varón, mujer, trans, no binario...–, respecto al animal que ha sido, o que se supone que ha sido, y que todavía sigue siendo. Si hay una relación, no es con el otro sexo, sino con las cosas y las emanaciones de la tierra⁷¹. La separación de la tierra en la marcha erecta, que provocaría una atrofia (*Verkümmerung*) o falta de desarrollo de la erótica de ciertos órganos, en definitiva, es fallida, no está garantizada por la llamada evolución de las especies; esa erótica de la tierra puede retornar en cualquier momento. La conexión con la tierra no del todo se ha perdido; una sensación erótica salvaje, bárbara, indomable, puede resurgir cual ave fénix.

1.4.5. *Angustia y voluptas*

En el “Manuscrito E” enviado a Fliess en junio de 1894, en tiempos en los que estaba dedicado a establecer los datos psicológicos en términos de neurología, Freud se preguntaba cómo se genera la angustia y cuáles son los vínculos entre histeria y neurosis de angustia. Señalaba dos tipos de ocasiones para *Angstempfindung* en el *coitus interruptus*: en la mujer, el temor a quedar embarazada; en el hombre, el cuidado de que su método anticonceptivo no falle –aún no se había descubierto la píldora. Si bien él mismo criticará luego todo esto (Freud, 1992, III, p. 107), conviene retener algunos puntos.

La angustia (*Angst*) aparece allí como la sensación (*Empfindung*)⁷² producida por

⁷¹ La novela de Michel Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*, en la cual Robinson penetra e insemina a la isla Esperanza, o los textos de Marosa di Giorgio, cuyos personajes se erotizan con toda clase bichos, ilustran de manera formidable estas sensaciones de la tierra.

⁷² Treinta años más tarde, Freud (1992, XX, p. 125) dirá en “Inhibición, síntoma y angustia” que: “La angustia es, pues, en primer término, algo sentido. La llamamos estado afectivo, si bien no sabemos qué es un afecto [wir auch nicht wissen, was ein Affekt ist]. Como sensación, tiene un carácter displacentero evidentísimo, pero ello no agota su cualidad; no a todo displacer podemos llamarlo angustia. Existen otras sensaciones de carácter displacentero (tensiones, dolor, duelo); por tanto, la angustia ha de tener, además de esta cualidad displacentera, otras particularidades.”

la acumulación de un estímulo endógeno (respirar) que, por no conocer otro procesamiento psíquico, se vuelve susceptible de ser aplicado para una tensión física acumulada. En efecto, la sensación de angustia puede estar acompañada por una alteración a nivel del flujo de aire y/o de sangre. Siendo que la respiración deficiente y la aceleración cardíaca se ligan a las mismas sensaciones en el coito y en el *panic attack*, Freud describe dicho proceso en términos de “conversión”.

En otra carta a Fliess, de enero de 1895, en la que se encuentra el “Manuscrito G”, se pregunta también por el papel que la anestesia sexual desempeña en la melancolía cuyo “duelo por la pérdida de la libido” está acompañado por una pérdida del apetito: establece una equivalencia entre apetito alimenticio (anorexia) y sexual. Adjunta un esquema sexual (*Sexualschema*) que bien podría tomarse como un diagrama de la sensación⁷³:

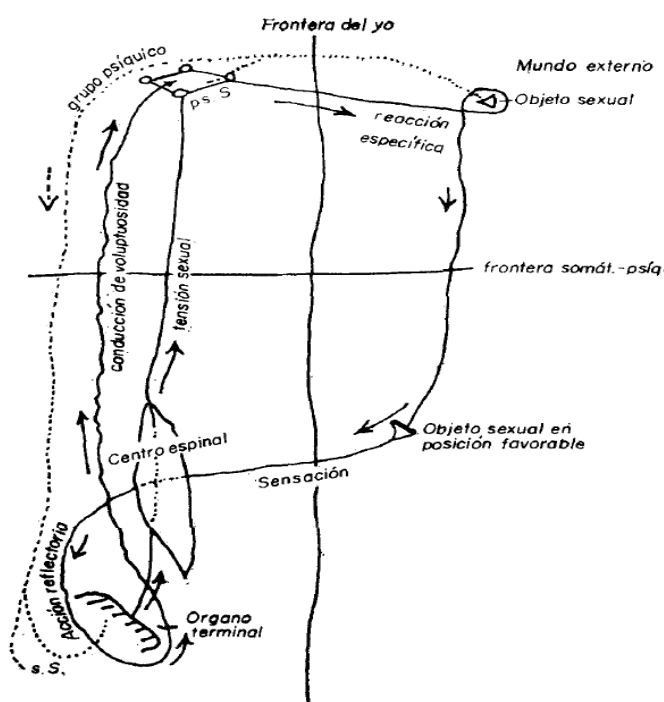


Fig. 9. Esquema sexual. Tomado del “Manuscrito G”, de enero de 1895 (Freud, 1992, I, pp. 239 ss.)

Puede haber perturbaciones en distintos lugares del diagrama (en el órgano terminal, en la línea de sensación, en la línea de conducción de voluptuosidad). Aquí se

⁷³ Hacer un diagrama no es simplemente trazar líneas: “Desde un punto de vista fenomenológico, el significado griego del diagrama indica que cualquier figura que es dibujada está acompañada por una expectativa de que volverá a ser dibujada o trazada.” (Knoespel, 2000, p. xvi) Además, a diferencia de la figura, cuyas fuerzas están congeladas, en el diagrama cobran importancia los vectores, las líneas punteadas, los sombreados (Châtelet, 1993).

dan dos casos: en primer lugar, cuando la producción de excitación sexual somática (s. S.) disminuye o cesa (melancolía); en segundo lugar, cuando la tensión sexual es desviada del grupo sexual psíquico (ps. S.: grupo de representaciones con las que entra en relación la tensión sexual física luego de alcanzar cierto umbral, que luego tramita y procesa psíquicamente esa tensión), en tanto que la producción de s. S. no disminuye, lo cual presupone que la s. S. se emplee diversamente en la frontera entre lo somático y lo psíquico (angustia).

La anestesia sexual consiste en la falta de sensación voluptuosa (*Wollustempfindung*) que, de acuerdo con el acto reflejo que aligera el órgano terminal – vesículas seminales en el varón; en la mujer, escribe Freud, aún no se sabe (estamos a fines del siglo XIX)–, está destinada a ser guiada hasta el grupo sexual psíquico. La sensación aparece, de este modo, en relación con la *voluptas*⁷⁴. Cuando el órgano no está lo suficientemente cargado, hay ausencia de sensación voluptuosa, placentera, sensual, y se habla de anestesia sexual (frigidez).

Si se sigue el diagrama, la *Sensation* se produce en un punto del eje vertical, en la frontera entre el yo y el mundo exterior, por debajo del eje de la frontera somato-psíquica que corresponde al cuerpo. La sensación se produce así en el punto de doble circuito de la voluptuosidad y la tensión sexual que incluye al objeto sexual, al órgano terminal y al centro espinal, así como al grupo sexual psíquico (ps. S.). La sensación se presenta aquí, pues, como un momento diferenciado, un efecto particular respecto a la reacción específica en el lugar del objeto (coito, masturbación, polución espontánea; es decir, la acción que, si se dan las condiciones, permite el alivio, la descarga, la disminución o el cese de la excitación sexual somática, s. S.), y a la acción refleja en el lugar del órgano.

Se notará la circularidad del esquema, así como su doble dirección. La línea punteada tiene que ver con el rol pasivo que la educación le pide a la mujer: que en lugar de buscar la descarga, seduzca al varón para que sea éste quien la busque; la cultura la empuja así a la melancolía, es decir, a la inhibición psíquica con empobrecimiento pulsional y, por ello, al “dolor psíquico” (no localizable fácilmente en el cuerpo, que es producido en el circuito ps. S. – órgano terminal, y que se experimenta como una herida).

En un segundo diagrama, la angustia nacerá en el punto de intersección entre la frontera somato-psíquica y la línea que en el diagrama anterior representaba la tensión

⁷⁴ *Lust* (placer, aunque también goce y deseo “concupiscente”: Derrida, 2001) forma parte de la palabra *Wollust* (voluptuosidad).

sexual (en el dibujo a mano pareciera extenderse hasta la línea punteada que ahora se encuentra en el lugar de la conducción de la voluptuosidad⁷⁵).

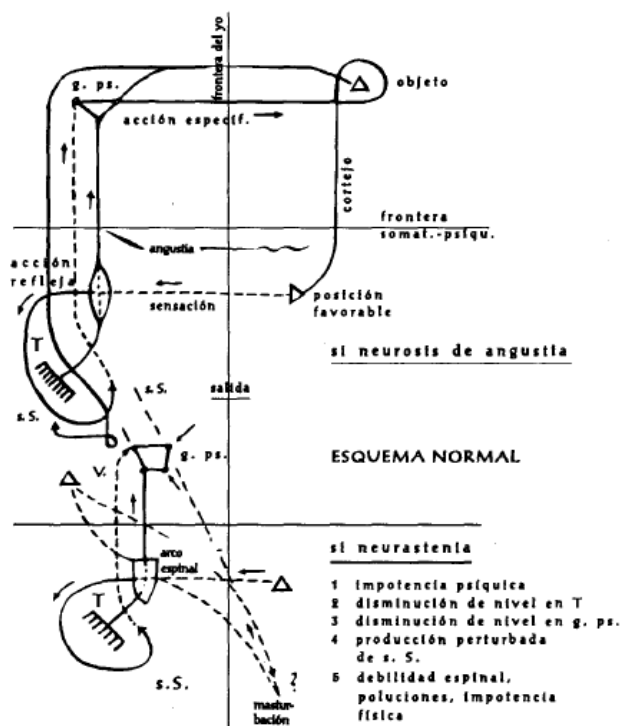


Fig. 10. Esquema sexual normal. Dibujo de G. Fichtner en base a dibujo a mano de Freud.

Tomado del manuscrito G, enero de 1895 (Freud, 1986, p. 572)⁷⁶

Que la sensación se produzca en la línea que corta la frontera del yo, supone una geometría de lo interior y lo exterior, motivo por el cual, entre otras cosas, el diagrama cojea, pues encapsula la sensación en el interior del yo –la filosofía y la psicología, por lo general, así lo han hecho. ¿Hasta qué punto pueden sostenerse las coordenadas euclidianas (arriba-abajo, adentro-afuera) de este esquema? ¿Y si la sensación apareciera en un punto exterior al propio yo y al propio cuerpo?

1.4.6. Simbolización, interpretación

Morfinómana, baronesa, obesa. Las consultas eran en su casa. Noctámbula. Durante sus crisis agudas podía pasar noches enteras durmiendo en el piso junto a ella. Los niños lo llamaban “*der Zauberer*”, el “mago”, que a cualquier hora ponía a su madre

⁷⁵ Ver también Freud, 1986, p. 104, por el esquema de puño y letra.

⁷⁶ Este “Esquema normal”, ausente en todas las ediciones anteriores de las cartas a Fliess, se encontró en el sobre del Manuscrito G.

en trance, realizando extraños rituales, inyectándole opioide. De tanto en tanto, una extraña dieta a base de caviar y champán. Anna von Lieben (Cäcilie M.), su “*prima donna*”, su “profesora”⁷⁷, sufre de una violentísima neuralgia facial que, desafiando cualquier terapia –Charcot, a quien veía durante sus estancias en París, la había tratado antes–, le viene de repente dos o tres veces por año, por cinco o diez días. Cuando cesa, siente como si la hubieran amputado.

Freud también busca la causalidad psíquica de esta neuralgia en una escena traumática. Ante sus preguntas, se vio trasladada a una época de gran susceptibilidad hacia su marido, cuya observación concibió como una grave afrenta, una mortificación; luego se tomó de pronto la mejilla, gritó de dolor y dijo: “Para mí eso fue como una bofetada”. Se trataba de una simbolización (*Symbolisierung*): con esas palabras ofensivas, había sentido (*gefühlt*) como si efectivamente recibiera una bofetada. En lugar de producirse meramente como efecto incorporal, el acontecimiento (mortificación) se volvía sensible o corporal (encarnación del acontecimiento). Resulta insólito que la sensación de una “bofetada” (*die Empfindung eines „Schlages ins Gesicht“*) haya podido parecerse en lo externo a una neuralgia del trigémino que se acrecentaba al abrir la boca o masticar (no al hablar). Sensación simbolizada.

Toda una serie de sensaciones corporales [*Reihe von körperlichen Sensationen*], que de ordinario se mirarían como de mediación orgánica, eran en ella de origen psíquico o, al menos, estaban provistas de una interpretación psíquica. Una serie de vivencias iba acompañada en ella por la sensación de una punzada en la zona del corazón [*der Empfindung eines Stiches in der Herzgegend*]. (“Eso me dejó clavada una espina en el corazón”). El dolor de cabeza puntiforme de la histeria se resolvía en ella inequívocamente como un dolor de pensamiento. (“Se me ha metido en la cabeza”). Y el dolor aflojaba cuando se resolvía el problema respectivo. (Breuer y Freud, 1992, p. 192)

Freud aprende de Darwin⁷⁸ que todas estas sensaciones e inervaciones pertenecen a la “expresión de las emociones” (*Ausdruck der Gemütsbewegungen*) cuyas operaciones,

⁷⁷ Cuñada de la esposa de Franz Brentano, filósofo a cuyas clases Freud asistió por un tiempo. Cf. Viltard, 1996, p. 42.

⁷⁸ “He descripto como mejor pude, las principales acciones en el hombre, y en algunos animales inferiores. También he intentado explicar el origen o desarrollo de esas acciones a través de tres principios expuestos en el primer capítulo. El primero de esos principios es que los movimientos que sirven para satisfacer algún deseo, o calmar alguna sensación, si son repetidos con frecuencia, se vuelven tan habituales que son realizados, sirviendo o no a dichos fines, cada vez que el mismo deseo o sensación es experimentado, aunque sea en grado mínimo...” (Darwin, 1872, p. 348).

en su origen, eran acordes a un fin y estaban provistas de sentido (*sinnvollen*):

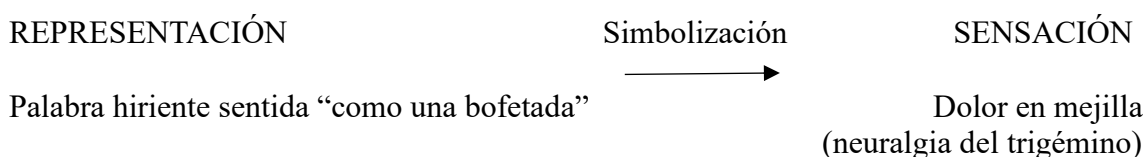
por más que hoy se encuentren en la mayoría de los casos debilitadas a punto tal que su expresión lingüística nos parezca una transferencia figural, es harto probable que todo eso se entendiera antaño literalmente, y la historia acierta cuando restablece para sus intervenciones más intensas el sentido originario de la palabra [*den ursprünglichen Wortsinn*]. (Breuer y Freud, 1992, pp. 193)

Asoma la lógica de la del juego de palabras: ingenio o agudeza (*Witz*).

En estados de alteración [*Veränderung*] psíquica profunda se produce también a todas luces una expresión simbólica, en imágenes sensoriales [*sinnlichen Bildern*] y sensaciones [*Sensationen*], del más artificial giro lingüístico. Cäcilie M. tuvo una época en la cual cada pensamiento se le trasponía en una alucinación, para solucionar la cual hacía falta a menudo mucho ingenio [*Witz*]. (Breuer y Freud, 1992, pp. 193-194)

Así, estas sensaciones de dolor aparecen como productos del lenguaje –“lenguaje de órgano”, dirá en otro momento⁷⁹. Freud descubre pues toda una poética de la sensación a través de la cual se crea mediante simbolización una expresión somática para la “representación” –ligada aquí al uso lingüístico, es decir, a la lengua– de tinte afectivo:

al tomar literalmente la expresión lingüística, al sentir la “espinas en el corazón” o la “bofetada” a raíz de un apóstrofe hiriente como un episodio real, ella no incurre en abuso de ingenio [*witzig*], sino que vuelve a animar las sensaciones [*Empfindungen*] a que la expresión lingüística debe su justificación. (Breuer y Freud, 1992, p. 193)



La sensación es producida aquí por la palabra –como en la enunciación del hipnotizador. Así el lenguaje pareciera mostrar una fuerza “mayor”, una potencia creadora respecto a la sensación. Pero, lejos de ser determinante en este punto, como el lacanismo ha pretendido, Freud vacila: “*Y hasta puede ser incorrecto decir que se crea esas*

⁷⁹ Aunque remitirá dicha expresión a la psicosis. Cf. *Lo inconsciente* (Freud, 1992, XIV, p. 195).

sensaciones [Sensationen] *mediante simbolización; quizá no haya tomado al uso lingüístico como arquetipo* [Vorbild], *sino que se alimenta junto con él de una fuente común.*” (Breuer y Freud, 1992, p. 193) ¿Cuál podría ser esa fuente? El texto de Freud no brinda respuesta.

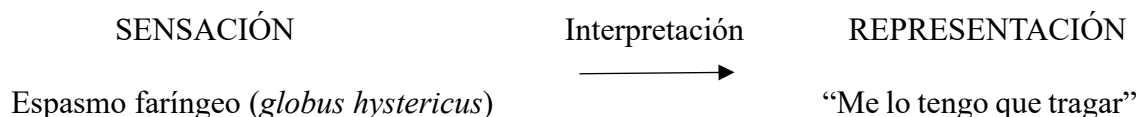
Lo cierto es que las relaciones entre sensación y sentido (de la enunciación) no responden a una operación unidireccional.

La sensación del aura histérica [*Der Empfindung der hysterischen Aura*] en el cuello iba paralela a este pensamiento: “Me lo tengo que tragar”, cuando esta sensación [*Empfindung*] emergía a raíz de una afrenta. Había una íntegra serie de sensaciones y representaciones que corrían paralelas [*Reihe von parallellaufenden Sensationen und Vorstellungen*], y en la cual ora la representación había creado a la sensación [*Sensation*] por vía de simbolización; ora la sensación había despertado a la representación como interpretación de ella, y no pocas veces era por fuerza dudoso cuál de los dos elementos había sido el primario. (Breuer y Freud, 1992, p. 193)

Las sensaciones y las representaciones forman entonces líneas paralelas que obedecen a, por lo menos, dos operaciones: de un lado, la simbolización (*Symbolisierung*), en la cual la representación literalmente fabrica la sensación. Del otro, la interpretación (*Deutung*), en la cual la sensación despierta una representación que, a su vez, supone llamémosle una “lectura de sensación”⁸⁰. Pues la sensación es susceptible de lectura: se experimenta una sensación en el pecho o la garganta; a continuación, se la lee, es decir, se le acopla un enunciado, en este caso provisto de un verbo (“tragarse algo”, “clavar una espina en el corazón”). Incorporalización de lo que se siente en carne propia.

¿Cómo habríamos dado en decir, respecto del afrentado, que “eso le clavó una espina en el corazón”, si la afrenta no fuese acompañada de hecho por una sensación precordial [*Präkordialempfindung*] interpretable de ese modo, y se la reconociera en esta? ¿Y no es de todo punto verosímil que el giro “tragarse algo”, aplicado a un ultraje al que no se replica, se deba de hecho a las sensaciones de inervación [*Innervationsempfindungen*] que sobrevienen en la garganta cuando uno se deniega el decir, se impide la reacción frente al ultraje? (Breuer y Freud, 1992, p. 193)

⁸⁰ Apoyándose en Lacan (2012, pp. 19 ss.), un analista diría que en la interpretación lo literal vira a lo literal; y que, a la inversa, en la simbolización lo literal vira a lo literal (Allouch, 1984). Pero, si bien la repartición literal-literal supuso un gran aporte a comienzos de los años 70, el uso que por lo general se le ha dado no ha permitido avanzar demasiado en cuanto al problema de la sensación.



Las relaciones entre palabra y sensación –o entre el sentido y los sentidos–, son entonces descritas por Freud desde muy temprano. No obstante, estas relaciones entre sentido y sensación no son simples ni unilaterales. A menudo el lenguaje está en menos respecto a la sensación, el discurso no puede reabsorberla sin más. Se trata de diferencias de nivel o de registro: el régimen de lo enunciable⁸¹ no logra recubrir el régimen de lo sensible. No es extraño que algunas sensaciones sean calificadas como “raras”, pues quien las siente no las reconoce, no las identifica. La sensación no es del todo enunciable, siempre queda un resto inefable (*unnennbaren*): su potencia es inasible, su fuerza inaprensible, como diría ese hipocondríaco que

lucha para encontrar las palabras, rechaza cada definición que el médico le propone para sus dolores, aunque más tarde ella resulte indudablemente la adecuada; es evidente, opina que el lenguaje es demasiado pobre para prestarle palabras a sus sensaciones, y estas mismas son algo único, algo novedoso que uno no podría describir de manera exhaustiva, y por eso no cesa de ir añadiendo nuevos y nuevos detalles; cuando se ve precisado a interrumpirlos, seguramente lo domina la impresión de no haber logrado hacerse entender por el médico. (Breuer y Freud, 1992, p. 152)

Relación compleja entre sensación corporal⁸² y sentido incorporeal: Anna von Lieben no solo siente, sino que en su análisis eso que experimenta se abre a algo que está en la sensación pero que no se confunde con ella: la dimensión del sin-sentido. Sus sensaciones no son cualesquiera, suponen una experiencia vital del cuerpo y el lenguaje.

⁸¹ Más tarde, citará a la *Gradiva* de Jensen: “Como es natural, Hanold se ha dado un pretexto científico para su viaje; pero no alcanza. En verdad sabe que ‘la impulsión a viajar le había nacido de una sensación inefable’ [unnennbaren Empfindung].” (Freud, 1992, IX, p. 54)

⁸² Hacia el final de *La interpretación de los sueños* Freud aludirá a una muchacha que se presenta “desprejuiciada”, llevando una media colgando y dos botones de la blusa desprendidos y que, al quejarse de dolores en una pierna, descubre una pantorrilla, diciendo textualmente que: “tiene una sensación en el cuerpo como si hubiera algo metido ahí que se mueve para acá y para allá y la hace estremecerse toda. Muchas veces eso le pone tieso todo el cuerpo.” Freud (1992, V, p. 605) lee allí el sentido sexual de su queja, aunque a la muchacha ni se le cruza por la cabeza el alcance de sus dichos. “Aquí se ha logrado cegar a la censura de tal suerte que una fantasía que en otro caso permanecería en el preconscious es admitida en la conciencia como algo inocente, bajo la máscara de una queja.”

1.4.7. Proton pseudos y après-coup de la sensibilidad sexual

Feminista de familia socialista. Ernst Mach era amigo de su padre. Sufrió una dismenorrea (calambres menstruales severos y frecuentes, dolor relacionado con la menstruación) que Freud relacionó con la masturbación⁸³. Le prescribe cirugía con su amigo Fliess: otorrinolaringólogo, había desarrollado una teoría sobre la “neurosis nasal refleja” que postulaba una relación especial entre la nariz y los genitales femeninos; trataba la dismenorrea anestesiando con cocaína la mucosa nasal y operando los cornetes de la nariz. La operación fue un desastre, la nariz infectada de Emma Eckstein despedía un olor fétido. Rotura del hueso nasal, dolores intensos, hemorragias por semanas. Freud consulta al cirujano Ignaz Rosanes, quien al limpiar la herida encuentra medio metro de una gaza que Fliess había olvidado durante la operación. Sangre a mares. A punto de desmayarse, Freud abandona la habitación. “¡Así que este es el sexo fuerte!”, dice ella⁸⁴.

Escena I: A los doce años va a comprar algo a una tienda, ve a dos empleados reírse entre ellos, sale corriendo presa del terror. Dice que se reían de su vestido. Dice que uno le ha gustado sexualmente. Escena II: A los ocho, va a comprar golosinas a la tienda de un pastelero, éste le pellizca los genitales a través de su vestido. Vuelve una segunda vez, se reprocha haber regresado, no volverá a hacerlo. Hoy no puede ir sola a una tienda.

El análisis pone en resonancia la escena I (empleados) con la escena II⁸⁵ (pastelero): sus acontecimientos o procesos (*Vorgänge*) aparecen mezclados (*durcheinander*). Cierta “semejanza” (*Ähnlichkeit*) entre ambas situaciones. Hay repetición, pero no de lo mismo, sino de lo diferente⁸⁶. Hay semejanza y desemejanza. A diferencia de cuando era niña, conjetura Freud, el recuerdo inconsciente despierta en la escena I un “desprendimiento sexual” (excitación) traspuesto en angustia. Teme que los empleados puedan repetir el acoso que sufrió de niña y escapa: “*el pensar que trabaja con conciencia ha plasmado dos enlaces falsos con el material preexistente (empleados, risa, vestidos, sensación sexual [Sexualempfindung]: que se le ríen a causa de sus vestidos, y que uno de los empleados ha excitado su gusto sexual.*” (Freud, 1992, I, p. 402)

⁸³ Borch-Jacobsen (2011) atribuye sus hemorragias menstruales a un tumor benigno en el útero.

⁸⁴ Será la protagonista del sueño freudiano de la inyección de Irma. Años más tarde, un intento de suicidio con pastillas para dormir (¿a causa de un amor imposible?), hará que retome el análisis con Freud. Ella misma devendrá psicoanalista.

⁸⁵ La numeración es de Freud y se debe no al orden cronológico de los hechos, sino a la secuencia de las asociaciones en análisis, al orden de los recuerdos de Emma.

⁸⁶ “Eterno retorno del acontecimiento”, escribirá Guattari (s/f.a) en un texto inédito .

Proton pseudos, enlace falso, falsedad previa. El sintagma griego procede de *Los tratados de lógica (Organon)* de Aristóteles⁸⁷. La *proton pseudos* es una premisa mayor falsa en un silogismo, que da como consecuencia una conclusión falsa (el síntoma de no poder ir sola a la tienda). El primer enlace es falso dado que no se explica por qué, si se viste diferente, sigue sin poder ir sola. Por otra parte, si fuera acompañada, no importaría qué ropa llevara. El segundo es falso en la medida en que, si le ha gustado uno de los empleados, le seguirá gustando, vaya a esa tienda sola o acompañada. Allí la representación inconciliable provoca un divorcio entre la representación y el afecto. El afecto se adhiere a otras representaciones, en sí no inconciliables (el vestido). Y se produce el enlace falso, que es explicado por un desplazamiento del afecto. El vestido se vuelve símbolo del “atentado”. El afecto aparece dislocado (*dislozieren*), transportado (*transponieren*).

De allí el diagrama siguiente:

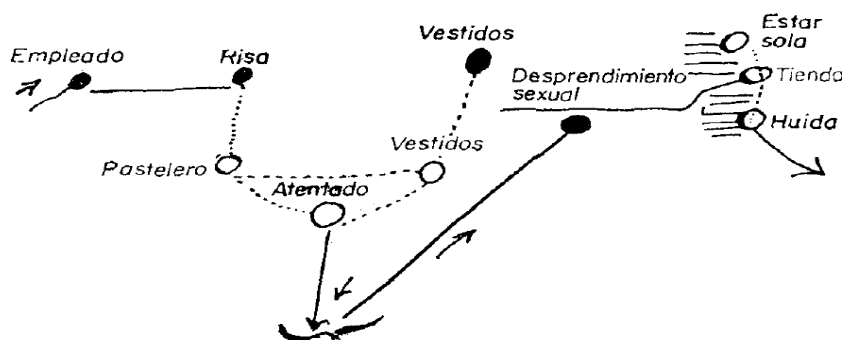


Fig. 11. Diagrama de la *proton pseudos* de Emma (Freud, 1992, I, p. 402)

Los círculos negros son elementos conscientes; los blancos, inconscientes. En negro, entonces, las representaciones (*Vorstellungen*) o percepciones (*Wahrnehmungen*) recordadas. El complejo (*Komplex*) íntegro (los círculos en blanco) está subrogado en la conciencia por la representación más inocente (vestidos)⁸⁸. La semejanza entre las escenas es, ante todo, sensible: es producida tanto simbólica como sensualmente. Las escenas convergen en la risa⁸⁹, la insistencia de la risa. El reír de los empleados le

⁸⁷ Cf. Aristóteles 1995, libro II, capítulo 18, 66a, 16. Freud habría tomado esta expresión de Max Herz, médico vienés que la había empleado en 1894 en un congreso donde Freud cumplió la función de secretario.

⁸⁸ Ahora “complejo” se emplea para designar un grupo de representaciones reprimidas, y no, como vimos más arriba, de sensaciones.

⁸⁹ La risa es una afección o un afecto (*Affekt*), decía Kant. Freud se ocupará de ello en *El chiste y su relación con lo inconsciente*.

recordaba la “risotada” –burlona, irónica, abominable– del pastelero. La risa es la bisagra entre las series de asociaciones de una y otra escena. Pero este objeto no es idéntico: en una serie es risa; en la otra, risotada. En la risa entonces se produce el acoplamiento entre dos sensaciones (sexual y angustiosa) para dos cuerpos (niña y adolescente). Se trata de las relaciones entre una sensación en el presente y una (ausencia de) sensación en el pasado, que hacen que algo que, escapa a ambas, emerja: el impedimento para ir sola a una tienda.

Freud (re)construye así lo ocurrido: los empleados se ríen, el encuentro con esta risa evoca –inconscientemente– el recuerdo del pastelero, digamos, lo sensacional: la violencia que supone el acto de abuso o acoso sexual. Pero hay algo que se sitúa entre las relaciones no-ilustrativas o no-narrativas de ambas escenas o acontecimientos (*Vorgänge*). La risa no es del orden de lo significativo ni de lo sensacional. El análisis indica así que, junto a la sensacional violencia del acoso, el desprendimiento (“desligazón”) de afecto (*Affektentbindung*), es decir, la reproducción, por asociación, de huellas de descarga de displacer⁹⁰, aparece como elemento perturbador en el trauma (sexual). Esta violencia de la sensación no se confunde con la otra violencia.

En el proceso de recordar, Emma se ha chocado con eslabones (representaciones) que hasta entonces eran inconscientes, es decir, si bien dejaron huella, no habían producido sensaciones conscientes (*bewußte Empfindungen*). Las producen ahora con posterioridad. Freud explica así que el recuerdo de la escena II (pastelero) aconteció dentro de un estado otro que lo otro (*einem anderen Zustand geschah als das andere*), un estado diferente al del otro acontecimiento. Un recuerdo despierta ahora un afecto que la vivencia por sí misma no habría despertado por la inmadurez de la niña para comprender los contenidos sexuales⁹¹. Lo que entra en juego entonces no es meramente un sentido nuevo, sino una nueva sensación. Y esa nueva sensación será posible a partir de la emergencia de sensaciones sexuales propias de la adolescencia que permitirán la comprensión de las huellas mnémicas. Son las nuevas sensaciones de la pubertad las que harían posible el nuevo sentido (sexual) de la escena infantil; a su vez, esta huella mnémica provocaría, para sorpresa del sujeto, el displacer que no se había ocasionado en el pasado con la mera percepción. La sensación sexual se anudaría aquí con un recuerdo, no con la vivencia. El recuerdo reprimido se vuelve trauma con efecto retardado (*nachträglich*).

⁹⁰ Veremos que la idea de “descarga” es clave en el planteo freudiano de la sensación.

⁹¹ Estamos a nivel del comprender (*verstanden*).

¿Y si la falsedad previa fuera de Freud? Podría haber incurrido en una doble *proton pseudos*: tanto partiendo de la premisa de que la niña no había sentido nada cuando el pastelero le metió la mano entre sus piernas, como de que eso no haya tenido en su momento ningún sentido erótico. Cabe recordar que recién escribirá su teoría de la sexualidad infantil un par de años más tarde, corrigiéndose por haber diferido el efecto retroactivo hasta la pubertad⁹². Aun así, en este tiempo de su pensamiento Freud es perspicaz y radical: supone una sensación inédita que solo puede producirse con retroactividad. Aquí es la sensación la que fundamentalmente está sometida a la lógica temporal del efecto retardado. *Après-coup*⁹³, llamémosle, sensorial.

1.4.8. Desplazamientos de la sensación

Hans Zellenka conviene con su esposa Bella Giuseppina (Peppina) Heumann y con Ida Bauer que, después del mediodía, vendrán ambas a su tienda, frente a la plaza principal, para contemplar desde allí unos festejos que se realizarán en la iglesia. No obstante, hace que su mujer se quede en casa y despacha a los empleados. Se encuentra solo en el negocio cuando la chica entra. Al acercarse la hora de la procesión, le pide que lo espere junto a la puerta que da a la escalera, mientras él baja las cortinas. En lugar de pasar por la puerta abierta al regresar, de pronto estrecha a la joven contra sí y la besa en los labios. A ella le da asco y corre hacia la puerta que da a la calle. Este no fue el único evento: también quiso propasarse con ella en el lago, ahí recibió una bofetada. Se lo cuenta a su padre, Filipp Bauer. Pero como cortejaba a Peppina y, para no alterar el equilibrio de este intercambio de mujeres, el Sr. Bauer aceptará las explicaciones del Sr. Zellenka. Enojada, le pide que rompa relaciones con los Zellenkas, cosa que no sucede.

Para Freud se trata de una “*petite hystérie*”⁹⁴, ya que en la joven se ha producido un trastorno del afecto (*Affektverkehrung*) en virtud del cual una ocasión de excitación sexual provocó, predominante o exclusivamente, sensaciones de displacer

⁹² Dice Strachey: “La idea fue socavada por el descubrimiento, uno o dos años más tarde, de la sexualidad infantil y el reconocimiento de la persistencia de las mociones pulsionales inconscientes. No obstante, la noción del ‘efecto retardado’ del recuerdo traumático (su acción con posterioridad) no perdió del todo su validez, como lo muestra una nota a pie de página del historial clínico del ‘Hombre de los Lobos’ (1918) [...] Al año y medio de vida tiene una impresión ante la cual no puede reaccionar a propósito de la visión de la escena primordial, es decir, del coito entre sus padres. Lo que Freud dice es que a los 4 años pudo comprenderlo de otra forma (es decir, no lo dilata a la pubertad). Al principio le pareció violento, luego el rostro de satisfacción de la madre haría cambiar el sentido de lo visto”. (Freud, 1992, I, p. 403)

⁹³ Fue Lacan quien puso de relieve este efecto temporal. Y es en relación con esta temporalidad que el filósofo Jean-Louis Déotte (2012) consideraba al psicoanálisis un “aparato estético”.

⁹⁴ Aquella que no presenta fenómenos como los estigmas de la sensibilidad cutánea o las limitaciones del campo visual.

(*Unlustgefühle*). La chica ha sido expuesta a una situación en la que una virgen, afirma Freud, experimentaría “una nítida sensación de excitación sexual [Empfindung sexueller Erregtheit]. Pero ella sintió [empfand] en ese momento un violento asco” (Freud, 1992, VII, p. 26). Pero poner de relieve el trastorno de afecto no es suficiente: añade, entonces, que se ha producido allí un “desplazamiento de la sensación” (*Verschiebung der Empfindung*). “En lugar de la sensación genital [Genitalsensation] que en tales circunstancias cualquier muchacha habría sentido, le sobreviene la sensación de displacer [Unlustempfindung] propia de la mucosa del tramo de entrada del aparato digestivo, vale decir, el asco.” (Freud, 1992, VII, p. 27) Sin duda, el sitio donde se produce esta otra sensación debe haber estado determinado por la excitación de los labios a causa del beso, pero Freud añade otro factor:

La sensación de asco [*Ekelempfindung*] que entonces sintió no había pasado a ser en Dora [Ida, en realidad] un síntoma permanente, y en la época del tratamiento existía solo de manera potencial, por así decir. Comía mal y confesaba cierta repugnancia por los alimentos. En cambio, aquella escena había dejado tras sí otra secuela, una alucinación sensorial [*Empfindungshalluzination*] que de tiempo en tiempo le sobrevinía. (Freud, 1992, VII, p. 27)

Como al contarle todo aquello a Freud: decía que seguía sintiendo la presión de aquel abrazo sobre la parte superior de su cuerpo. De acuerdo con ciertas reglas de formación del síntoma, combinadas con otras particularidades que de otro modo no se explicarían (no quería pasar junto a ningún hombre a quien viera tierno o animado conversando con una mujer), Freud reconstruirá lo ocurrido en aquella escena para explicar la singular histéresis⁹⁵. Supone así que, durante el apasionado abrazo, ella no debe haber sentido meramente el beso sobre sus labios, sino también la presión del pene erecto contra su vientre. Según el historial freudiano, ella eliminó de su recuerdo esta repelente percepción, la reprimió sustituyéndola por la inocente sensación de la presión (*Drucksensation*) en el tórax que, a su vez, recibía su intensidad hipertrófica (*übergross*) de la fuente reprimida; otro desplazamiento, pues, del sector inferior al sector superior del cuerpo. En cambio, la compulsión que exhibía en su conducta era de tal suerte que parecía provenir del recuerdo incólume. Evitaba pasar junto a un hombre excitado para no “ver” el signo somático de ello (la erección).

⁹⁵ Tendencia de un material a conservar una de sus propiedades, en ausencia del estímulo que la ha generado.

Freud conjetura así una represión que no es de la representación sino de la sensación, y un desplazamiento que no es meramente lingüístico (como el de la metonimia significativa), sino verdadero desplazamiento de la sensación de presión del pene erecto en sus partes íntimas —no sería solo la visión del mismo lo que ella evita, sino la sensación de su presión— a la sensación de presión de su brazo en el tórax. Alucinación sensorial: cambio de sitio de la misma cualidad (presión) a lo largo de distintas partes del cuerpo (del vientre al pecho). Pero la sensación no solo se desplaza sino que también cambia de cualidad: la sensación de excitación sexual genital es sustituida por la sensación de asco.

La joven sueña recurrentemente con un incendio en el que su padre apura a su madre por temor a ser alcanzado por el fuego con sus hijos mientras ella intenta salvar un alhajero. En lugar de detenernos en la interpretación que Freud hace de ese sueño, notemos que, tras analizarlo, ella dice que había olvidado contarle que, cada vez que volvía a soñar con eso, al despertar sentía olor a humo.

El humo armonizaba muy bien con el fuego, pero además señalaba que el sueño tenía una particular relación conmigo, pues cuando ella aseveraba que tras esto o aquello no había nada escondido, solía oponerle: “Donde hay humo, hay fuego”⁹⁶. Pero Dora hizo una objeción a esta interpretación exclusivamente personal: el señor K. [Zellenka] y su papá eran fumadores apasionados, como también yo lo era, por lo demás. Ella misma fumó en su estadía en el lago, y justo antes de iniciar esa vez su desdichado cortejo, el señor K. le acababa de prender un cigarrillo. (Freud, 1992, VII, p. 65)

Esta “sensación del humo” (*die Sensation des Rauches*) es, en realidad, un acoplamiento de sensaciones, una mezcla de erotismos que se produce en transferencia. Ella misma, fumadora⁹⁷, anudaba sensaciones relacionadas con varios fumadores empedernidos: Freud, que fumaba más aún tras abandonar la cocaína, su padre y el Sr. Zellenka, cuyo beso, sospecha Freud, con seguridad haya tenido gusto a humo⁹⁸.

La cuestión de las escenas es también aquí importante⁹⁹. No solo en el sentido de que la primera escena en la que Hans le hace una propuesta amorosa durante un paseo

⁹⁶ Cf. nota 158 de esta tesis.

⁹⁷ Siendo mayor, se volverá también adicta al juego.

⁹⁸ Si bien Ida interrumpe el análisis, más adelante lo consultará por un intenso dolor facial. Freud interpretará que con esa neuralgia se autocastigaba, “abofeteándose” por no haber seguido el análisis con Freud, sustituto transferencial del Sr. Zellenka, a quien había abofeteado en el lago.

⁹⁹ Mientras que, efecto *nachträglich* mediante, aparece en Emma una sensación totalmente nueva, en Ida se tratará de una sensación que ya se había experimentado en la escena infantil, reapareciendo ahora en el presente.

por el parque resuena con la segunda escena en la que aparece el “trauma” sexual, sino porque esto no se entendería para Freud si no fuera porque, en el transcurso del análisis, cada serie reenviaba, a su vez, a otras series implicadas. Estos acontecimientos, así como la sensualidad de los labios, fueron remitidos a una escena infantil: ella recordaba que había sido una “chupeteadora” (de niña se chupaba el pulgar). Ese acontecimiento es lo que pone en resonancia las otras dos series o escenas. ¿Acaso puede discernirse cuál es la original y cuál la derivada? La fantasía impide establecer tanto el orden cronológico como la sucesión de estas series.

1.4.9. La cosa y la semiótica de las sensaciones

Cabe recordar el famoso diagrama de *La Interpretación de los sueños* cuyo primer término (a la izquierda) es la línea (o flecha) de la sensación.

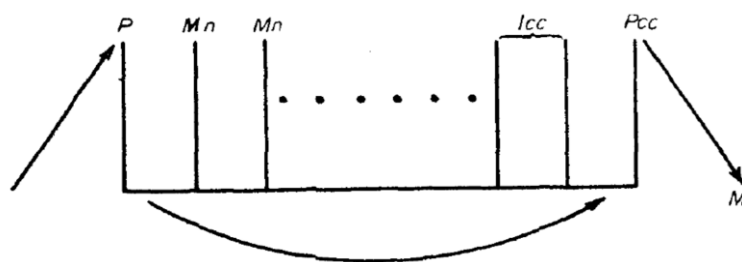


Fig. 12. Extremos sensorial y motor del aparato psíquico

Freud asignaba allí al aparato psíquico un extremo motor y un extremo sensorial; “en el extremo sensorial [sensiblen Ende] se encuentra un sistema que recibe las percepciones, y en el extremo motor, otro que abre las esclusas de la motilidad” (Freud, 1992, V, p. 531). El sistema *P-Cc* (Pre-consciente) es así la pieza de superficie más externa del aparato anímico; el sistema *P* (Percepción) brinda a la conciencia toda la “diversidad” de las cualidades sensoriales: signos de cualidad (*Qualitätszeichen*), es decir, signos de placer y displacer (*Lustzeichen/Unlustzeichen*). Los procesos psíquicos no serán objeto de la conciencia mientras no ofrezcan una sensación de placer o displacer para su percepción. Freud despliega así toda una semiótica de la sensación, a la vez que asigna a la conciencia el papel de un órgano sensorial (*Sinnesorgans*): la operación propia del sistema *Cc* (Conciencia) es la percepción-conciencia (*Bewusstseinswahrnehmung*). Postula que el material de excitaciones afluje desde dos lados al órgano sensorial *Cc*: por un lado, desde el sistema *P*, cuya excitación, condicionada por cualidades, probablemente

atraviese un nuevo procesamiento antes de convertirse en sensación consciente (*bewußten Empfindung*); y, por otro lado, desde el interior del propio aparato, cuyos procesos cuantitativos son sentidos al sufrir ciertas alteraciones, como las cualidades de placer y displacer que son provocadas por las transposiciones de energía en su interior.

En el *Proyecto de psicología* las sensaciones ya valían como signos de cualidad (*Qualitätszeichen*), excitados o librados por las percepciones. Freud llamó a estas sensaciones “noticias de cualidad” (*Qualitätsnachrichten*), “noticias de descarga” (*Abfuhrnachrichten*) o también “signos de descarga” (*Abfuhrzeichen*). Las percepciones excitan la conciencia de una cualidad (*Bewußtsein einer Qualität*). La descarga de la excitación brinda una noticia, que es justamente el signo de cualidad. Freud sostenía entonces que son estos signos de cualidad los que interesan a la percepción, que este es el mecanismo que hace que el yo siga las percepciones que le llaman la atención. Si se dirige la atención sobre los signos de cualidad, es porque se aprendió por experiencia que éstos pertenecen a percepciones que pueden llevar a la satisfacción –o a la huida del estímulo, por ejemplo, de dolor. Sutilmente distinguía así sensación y percepción, describiendo un movimiento asociativo que va desde el signo de cualidad hasta la percepción: $Sc \rightarrow P$

La atención consiste, entonces, en establecer la situación psíquica del estado de expectativa. Habría allí una expectativa de la sensación en calidad de actividad subjetiva que no se reduce a una recepción pasiva. Se trata de un yo que no es meramente pasivo, sino activo. Entonces, el yo puede dejarse guiar desde el signo de cualidad hasta la aparición de la percepción¹⁰⁰.

Para abordar esto, hay que tener presente que, neurólogo de formación, Freud diferenciaba allí tres sistemas de neuronas¹⁰¹, según sus distintos modos de funcionamiento. Esta división sirvió como base de minuciosas explicaciones fisiológicas sobre el trabajo de la memoria, la percepción de la realidad, el proceso de pensamiento, los síntomas neuróticos y los fenómenos del soñar. Los primeros dos sistemas operan sobre una base cuantitativa; es decir, sus acciones están totalmente determinadas por la magnitud de las excitaciones nerviosas actuantes sobre ellos. Se trata de los sistemas:

ϕ : cuyas neuronas reciben estímulos externos y sirven a la percepción.

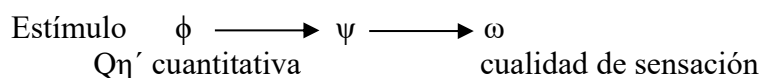
¹⁰⁰ Cf. *La sensación, guía de vida* de Henri Piéron (1945), texto citado por Lacan en los seminarios *Las psicosis* (1955-1956, 16 de noviembre), *La ética del psicoanálisis* (1959-1960, 9 de diciembre) y *El reverso del psicoanálisis* (1969-1970, 14 de noviembre).

¹⁰¹ El término “neurona” había sido acuñado en 1891 por Heinrich Wilhelm Waldeyer para designar la unidad fundamental del sistema nervioso. En 1897 Charles Scott Sherrington descubrirá las sinapsis.

ψ : cuyas neuronas reciben excitaciones internas, son portadoras de memoria y de los procesos psíquicos en general (atención, etc.).

El tercer sistema se correlaciona con las diferencias cualitativas:

ω : sus neuronas se comportan como órganos de percepción (*Wahrnehmung*) que distinguen las sensaciones y los sentimientos (conciencia).



El *Proyecto* definía, entonces, la conciencia como el lado subjetivo de una parte de los procesos físicos del sistema de neuronas: a saber, los procesos ω , ligados a la percepción. Planteaba que la ausencia de conciencia no deja inalterado al acontecer psíquico, como creían algunos, sino que incluye la ausencia de contribución del sistema ω . De este modo, la conciencia brinda solo cualidades ω , mejor dicho, muda las cantidades externas en “cualidades de sensación” (*Empfindungs-Qualitäten*). El carácter de cualidad de los estímulos continúa desinhibido por ϕ a través de ψ hasta ω , donde se produce la sensación.

La sensación es aquí, pues, un efecto sobre ω . Supone una conexión anatómica entre ω y los órganos de los sentidos. Así, la señal (*Signal*)¹⁰² que brinda ω (es decir, el sistema de neuronas-percepción) permite a ψ distinguir entre percepción y recuerdo (representación). Los signos de descarga ω devienen universalmente signos de realidad (*Realitätszeichen*)¹⁰³, que ψ aprende a valorar biológicamente y que sirven para diferenciar las investiduras-percepción reales de las investiduras-deseo. Pues, para Freud, la meta del deseo (*Wunsch*) no es más que la consecución de una “sensación de identidad” (*Identitätsempfindung*)¹⁰⁴ (Freud, 1992, I, p. 374). Si cuando emerge uno de estos signos, el yo se encuentra en estado de tensión del deseo, se producirá una descarga hacia la acción específica.

Los signos de cualidad serán distinguidos de los signos de descarga lingüística. Toda una economía de los signos del lenguaje (imágenes-palabra) va a insertarse en una especie de lógica hedonista (facilitar el placer, huir del displacer): mediante un leve gasto

¹⁰² Estos desarrollos servirán de base para teorizar la angustia expectante y la señal de angustia.

¹⁰³ Etcheverry traduce como “signos de realidad objetiva”.

¹⁰⁴ Es esta identidad de sensación lo que le permite expresarse a Freud en términos de series y semejanzas. Ver también “*L'organisation émotionnelle des séries*” en *Le rêve* de Marcel Foucault (1906).

motor, y con la ventaja de que son pocos en número y exclusivos, dice Freud, los signos lingüísticos van a venir en lugar de los signos de descarga motora (imágenes de descarga ω) para orientar al yo en la persecución del placer y en la defensa contra el dolor. “*El trabajo de pensar con juicios, en vez de pensar con complejos de percepción [Wahrnehmungskomplexe] singulares no ordenados, es entonces un gran ahorro*” (Freud, 1992, I, p. 432).

Se notará ahora el empleo de la expresión “complejos de percepción” en esta economía de la sensación. Las sensaciones funcionan, de este modo, como signos distintos a los signos del lenguaje. Freud se interesará así por el grito como precursor lingüístico: el propio gritar funciona también como signo allí donde las sensaciones no alcanzan para advertir al niño sobre un objeto que puede dañarlo. En primer lugar, encuentra objetos –complejos de percepciones– que, al provocarle dolor, lo hacen gritar: esta asociación de una imagen-percepción compuesta con un sonido (que también incita imágenes de movimiento propio) le indica la hostilidad de este objeto y guía su atención. Toda vez que ante el dolor no se reciban buenos signos de cualidad del objeto, la noticia del propio gritar sirve como característica del objeto. Esto también puede ser recordado por el grito que parte del *Komplex des Nebenmenschen*¹⁰⁵ (cf. también la función de la risa en el análisis de Emma).

Ese “complejo del semejante” se separa en dos componentes: uno se mantiene reunido como una *cosa* –Etcheverry traduce “cosa del mundo” (*Ding*)–, mientras que el otro es comprendido por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconducido a una noticia del cuerpo propio. “Cosa” es el resto que se sustrae del juicio, y símbolo lo que sustituye a la cosa. La operación del juicio –cuando las percepciones interesan por su posible vínculo con el objeto de deseo– y sus complejos, se descomponen en una parte inasimilable (la cosa) y una consabida para el yo por su propia experiencia (propiedad, actividad de la cosa) –lo que se llama “comprender”. Los complejos perceptivos se separan, entonces, en una parte constante, no comprendida (la cosa), y una variable, comprensible (la propiedad o movimiento de la cosa). Como el “complejo-cosa” retorna en conexión con diversos complejos-propiedad, y estos a su vez retornan en conexión con

¹⁰⁵ Etcheverry traduce como “complejo del prójimo”. Pero hay que tener en cuenta que Freud no utiliza el término “*Nächste*”, es decir, la palabra que aparece en la traducción alemana del mandamiento bíblico del “amor al prójimo” (*Die Liebe des Nächsten*), sino una expresión bastante particular que literalmente significa “el hombre de al lado” (*Nebenmensch*) y que, en el contexto en el que la emplea, alude al otro que puede experimentar las mismas sensaciones que el sujeto. Lacan aportará su singular lectura sobre esto en *La ética del psicoanálisis*.

diversos complejos-cosa, surge una posibilidad de retrabajar, por así decir, de un modo “universalmente válido” y prescindiendo de la percepción real en cada caso, los caminos del pensar que van desde estas dos clases de complejos hasta el estado-cosa deseado.

Imagen-movimiento coincide con una expresión de Deleuze, pero es Freud mismo quien se expresa en esos términos: “*Las noticias de la descarga refleja se producen porque cada movimiento, en virtud de sus consecuencias colaterales, deviene ocasión para nuevas excitaciones sensibles [sensiblen Erregungen] (de piel y músculos), que dan por resultado una imagen-movimiento [Bewegungsbild].*” (Freud, 1992, I, p. 363) Pone por ejemplo de imagen-recuerdo deseada por el niño tanto la imagen del pecho materno y su pezón en visión frontal, como la imagen de su primera percepción (la vista lateral de ese objeto sin el pezón).

En el recuerdo del niño se encuentra una experiencia, hecha por azar al mamar: la de que con un determinado movimiento de cabeza la imagen frontal se muda en imagen lateral. La imagen lateral ahora vista lleva al movimiento {a la imagen-movimiento} de cabeza; un ensayo muestra que tiene que ser ejecutado su recíproco, y se gana la percepción de la visión frontal. (Freud, 1992, I, p. 374)

Los signos de cualidad sirven para aleccionar al yo sobre cuál investidura de expectativa debe establecer, pues el yo puede engañarse con estos signos (como en la alucinación). El proceso secundario se produce cuando el yo valora “correctamente”: defensa de magnitud normal, investidura de grandor apropiado en el lugar indicado. Todo el movimiento del deseo parece entonces bascular entre la sensación-signo y la identidad de sensación; la cosa oficiará de pivot.

1.4.10. Magnitud intensiva y cualidad

Se lee en el *Proyecto*:

La conciencia nos da lo que se llama cualidades, sensaciones que son algo otro [*anders sind*] dentro de una gran diversidad [*Mannigfaltigkeit*, o “multiplicidad”], y cuya alteridad [*Anders*] es distinguida según nexos con el mundo exterior¹⁰⁶. En esta alteridad [*Anders*] existen series, semejanzas,

¹⁰⁶ Es cierto que el mundo exterior provee de estímulos que, por un lado, afectan los órganos de los sentidos y, por otro, provocan dolor y otras sensaciones (Freud, 1992, I, p. 358): ver más abajo figura 13. Ahora bien, en *La interpretación de los sueños* Freud retomará una observación del patólogo e histólogo austriaco Salomon Stricker: “si yo en el sueño siento miedo de unos ladrones, los ladrones son por cierto imaginarios, pero el miedo es real”, y lo mismo ocurre cuando me regocijo en sueños. El nexo con el mundo exterior aquí no aparece bajo la forma de la objetividad. Recordemos cómo distingue Freud: miedo (*Furcht*,

etc.; cantidades, no las hay aquí en verdad.¹⁰⁷ (Freud, 1992, I, p. 352)

Dos puntualizaciones. Primero: las cualidades son dadas allí por la conciencia. Dicho de otro modo, a la conciencia no solo le incumben las representaciones, sino también las sensaciones. Pero que las sensaciones sean dadas por la conciencia, no significa que esta alteridad sea del orden de la voluntad: lo que pasa a nivel sensible, lo que adviene —no solo en el cuerpo— genera una especie de movimiento involuntario, espasmódico o reflejo.

Segundo: la sensación no vale por su número, medida o extensión, no vale por su cantidad sino por su cualidad diferencial (peso, color, calor; placer, dolor, y demás), así como por su intensidad. Dice Etcheverry (1996, p. 102):

Freud todavía no sabe nombrar lo otro esforzante que se comporta como lo reprimido (en el displacer), pero lo indica al menos categorialmente: eso ahí, eso otro (*dies Andere*). Eso otro es cualitativo porque se proyecta en la conciencia en la serie placer-displacer. Pero —y en esto radica la novedad— es cualitativo-cuantitativo: se lo siente como algo que esfuerza, como algo intenso; y la cantidad intensiva se sitúa en el punto de tránsito a la cualidad (a diferencia de una cantidad extensiva).

La sensación es lo otro, lo diferente dentro de la diversidad de cualidades sensibles. Freud señala así la condición de multiplicidad de la sensación. No dice que una sensación se contraponga a la otra, no establece entre ellas relaciones negativas de oposición, dice más bien que son diferentes¹⁰⁸. Entonces, una sensación es algo que se

sensación frente a un objeto amenazante), angustia (*Angst*, sensación sin objeto aparente; hay expectativa: siempre es una angustia ante algo, aunque indeterminado) y terror (*Schreck*, sensación sin anticipación del objeto de peligro). Peligro realista es uno del que se toma noticia, y angustia realista se siente frente a un peligro notorio de esa clase. La angustia neurótica lo es ante un peligro desconocido para el yo: un peligro pulsional. El peligro puede ser notorio y real (objetivo), pero desmedida la angustia ante él. En este “plus” se delata el elemento neurótico: al peligro realista notorio se anuda un peligro pulsional no discernido. Así también, si el dolor es la genuina reacción frente a la pérdida del objeto; la angustia lo es frente al peligro que esa pérdida conlleva, y en ulterior desplazamiento, al peligro de la pérdida misma del objeto. Así pues, lo fundamental no será aquí tanto el mundo exterior como el nexo con el objeto. Cf. también La 25ª conferencia sobre la angustia en *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)* (Freud, 1992, XVI, p. 360).

¹⁰⁷ En el original alemán: Freud, 1975b, p. 316. Como bien lo nota el traductor de Freud, José L. Etcheverry (1996), si bien la expresión *Mannigfaltigkeit* (lo múltiple, la diversidad) se encuentra en los *Elementos de psicofísica* de Fechner, ya aparecía en la “estética trascendental” de Kant: en el capítulo 20 de la *Crítica de la razón pura* que lleva por título: “Todas las intuiciones sensibles están bajo las categorías, como condiciones solo bajo las cuales lo múltiple (*Mannigfaltige*) de ellas puede llegar a reunirse en una conciencia”.

¹⁰⁸ Cada sensación provoca una torsión, una contorsión, una contracción distinta en el cuerpo (v. g. las crisis convulsivas histéricas).

distingue, una diferencia que se especifica en relación con otra sensación (o cualidad) según sus lazos con un afuera. Con las herramientas de su época, Freud dibuja estos otros dos diagramas:

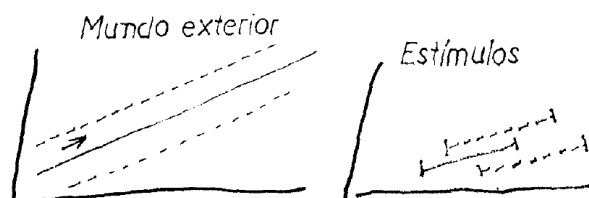


Fig. 13. Estímulos sensoriales (Freud, 1992, I, p. 358)

De afuera urgen las magnitudes de excitación sobre los terminales del sistema que recibe estímulos externos (ϕ); primero chocan con los aparatos nerviosos terminales y son rebajadas por estos a unos cocientes probablemente de un orden igual o superior al de los estímulos intercelulares. Hay aquí un primer “umbral” de la sensación –noción ya presente en Fechner (Real, 2016a)–; por debajo de cierta cantidad, ningún cociente eficaz se produce, es decir, ninguna sensación, de suerte que la capacidad eficiente de los estímulos está en cierta medida limitada a las cantidades medias. Además, la naturaleza de las vainas nerviosas terminales actúa como filtro, de suerte que en cada uno de los lugares terminales no pueden operar estímulos de cualquier índole. Los estímulos que efectivamente llegan a estas neuronas poseen una cantidad y un carácter cualitativo; forman en el mundo exterior una serie de cualidad idéntica y de cantidad creciente desde el umbral hasta la frontera del dolor. Mientras que en el mundo exterior los procesos constituyen un *continuum* en dos direcciones, tanto en el orden de la cantidad como en el del período¹⁰⁹ (cualidad), los estímulos que les corresponden son, según la cantidad, reducidos y limitados por un corte; y según la cualidad son discontinuos, de manera tal que ciertos períodos no pueden actuar como estímulos, como se puede ver en la figura más arriba.

Entonces, la cualidad de los estímulos se conduce por los distintos sistemas neuronales hasta que la sensación se produce en ω . O sea, hay una diferencia temporal entre la producción del estímulo sensorial en ϕ y la sensación en ω . Las cualidades de los órganos de los sentidos están constituidas por períodos diferentes de movimiento

¹⁰⁹ Tiempo que algo pone en volver al estado o posición que tenía al principio.

neuronal. Los órganos de los sentidos no solo actúan como pantallas que protegen frente a estímulos demasiado intensos de Q (cantidad en general, o aquella que tiene el mismo orden de magnitud que las cantidades del mundo externo), igual que todos los aparatos nerviosos terminales, sino también como filtros, pues solo dejan pasar un estímulo de ciertos procesos con período definido.

Por último, desde el punto de vista del contenido de la conciencia, junto a la serie de las cualidades sensibles (*Reihen der sinnlichen Qualitäten*) (de temperatura, sonido, color), existe la serie de las sensaciones de placer y displacer (*Lust- und Unlust-Empfindungen*). La serie placer-displacer aparece, así, como una diferencia de segundo grado, una diferencia de diferencia. Las cualidades son diferentes (*anders sind*). Las sensaciones no se distinguen simplemente por una medida o cantidad de energía. Se trata de diferencias cualitativas. Y pareciera que, en esa gama de cualidades de sensación, Freud se esforzara por dar mayor precisión a los matices o pequeñas diferencias de las sensaciones de displacer (miedo, terror, duelo, angustia, dolor). Seguramente esto se justifique por sus preocupaciones clínicas. Habría pues dos series de diferencias, o dos series diferentes de sensaciones; a su vez, al interior de cada serie habría otras diferencias. ¿Pero cuál es el “diferenciante” de estas diferencias, vale decir, lo que las diferencia? ¿Qué hace no solo que una cualidad se diferencie de otra (el calor del color; el placer del dolor), sino que se pertenezca a una u otra serie (la de las cualidades sensibles o la de placer-displacer)? No es fácil encontrar una respuesta en el *Proyecto*.

Esta diferenciación al interior del campo de la sensación es aún más compleja, pues tanto en el subconjunto de las sensaciones de placer, como en el de las de displacer; las diferencias pueden ser no solo de cualidad, sino también de intensidad, ya sea según los nexos con el mundo exterior, como según las singularidades de cada sensación en el tiempo y el espacio, o la subjetividad singular de quienes las experimentan.

En fin, Freud describe aquí la tendencia de la vida psíquica a evitar displacer, identificándola con la tendencia primaria a la inercia. El displacer supone un acrecentamiento cuantitativo de presión: sería la sensación (*Empfindung*) ω frente a un acrecentamiento de la cantidad $Q\eta'$ (cuyo orden de magnitud es el intercelular) en Ψ . Placer sería la sensación de descarga (*Abfuhrempfindung*). El sistema ω debe ser llenado por Ψ , un nivel Ψ más elevado aumentaría la investidura en ω , un nivel decreciente la disminuiría. Placer y displacer serían las sensaciones de la investidura propia (*Empfindungen der eigenen Besetzung*), del nivel propio con respecto de lo cual ω y Ψ constituyen en cierto modo unos vasos comunicantes. De tal manera, también los

procesos cuantitativos en Ψ llegarían a la conciencia, de nuevo como cualidades.

Con la sensación de placer y displacer desaparece la aptitud para percibir cualidades sensibles que se sitúan en la zona de indiferencia entre placer y displacer. Cabría traducir esto diciendo que las neuronas ω con una cierta investidura muestran un óptimo para recibir el período del movimiento neuronal, y con una investidura más intensa dan por resultado displacer, con una más débil, placer, hasta que la capacidad de recepción desaparece con la falta de investidura.

Freud pasará de la neurología al psicoanálisis. Pero el hecho de que las neuronas dejen de ser su noción de referencia no vuelve nulos sus planteos sobre las cualidades y las intensidades de la sensación.

1.4.11. La sensación, una x

Como vimos, Freud no abordó la sensación de manera especulativa, partiendo de una pregunta abstracta sobre la sensación, sino de su enigmático funcionamiento tal como irrumpe en la experiencia y la transferencia analíticas. Es entonces a partir de su práctica “clínica”, y no de la pregunta por la esencia de la sensación, que comenzó a abordar esta cuestión opaca: la sensación de angustia, por ejemplo, es algo que no logra explicar de forma cabal. Lejos de constituir un suelo firme, un cimiento o un pilar, significó más bien una especie de grieta en el “edificio” freudiano de *La interpretación de los sueños* (1900), fisura que persistirá durante toda su vida. En este sentido, si bien reconocerá en la 25ª conferencia de introducción al psicoanálisis (1917) que en la sensación de angustia el “punto nodal en el que confluyen las cuestiones más importantes y diversas; se trata, en verdad, de un enigma cuya solución arrojaría mucha luz sobre el conjunto de nuestra vida anímica.” (Freud, 1992, XVI, p. 358) Incluso luego de casi tres décadas del movimiento psicoanalítico, se lamentará en “Inhibición, síntoma y angustia” (1925) de su torpeza para explicar dicha sensación: “Es casi humillante que luego de un trabajo tan prolongado sigamos tropezando con dificultades para concebir hasta las constelaciones más fundamentales, pero nos hemos propuesto no simplificar ni callar nada. Si no podemos ver claro, al menos veamos mejor las oscuridades.” (Freud, 1992, XX, p. 118) Verdadera enseñanza de método.

Algo así podría decirse respecto a las sensaciones de placer y dolor. En varias oportunidades, la misma queja: no sabemos lo que es el dolor, no sabemos lo que es el placer. Lejos de zanjar la cuestión, avanzará a tientas, corrigiendo aquí y allá sus tesis, tratando de señalar lo que diferencia una sensación de otra en la serie de intensidades que

va del placer al displacer, y cómo las sensaciones llegan a funcionar como signos. La sensación se vuelve, pues, signo.

Comentario de Derrida (2001, p. 211) sobre *Más allá del principio de placer*:

Freud ha reconocido que la sensación de placer-displacer sigue siendo misteriosa, extrañamente inaccesible. Nadie en definitiva ha dicho nada de ella, ni el sabio psicólogo, ni el filósofo, ni siquiera el psicoanalista. Y, sin embargo, no podemos “evitar” abordarla.

En efecto, hacia 1920, incluso yendo más lejos que la psicofísica y la estética experimental de Gustav Fechner quien, antes que Freud, había formulado el tan mentado “principio de placer” de la acción (*das Lustprinzip des Handelns*), es decir, el principio según el cual la búsqueda de placer y la evitación del dolor son las fuerzas que dirigen el comportamiento humano (cf. Ellenberger, 1956)¹¹⁰, Freud no logra avanzar mucho en lo que consiste realmente el placer o el displacer: interpreta la búsqueda o la evitación de tal o cual sensación, sin tener una idea muy acabada de lo que allí está en juego.

En *El cuerpo freudiano* Leo Bersani (2011, pp. 76-82) también tomará nota de esto:

el primer capítulo sugiere que solo podemos ir a ciegas “más allá del principio de placer”, en tanto el psicoanálisis en verdad no sabe lo que es el placer. “Sobre este punto”, escribe Freud, (i. e. “la significación de las sensaciones de placer y displacer, para nosotros tan imperativas”) “desgraciadamente no existe ninguna teoría de este género que sea totalmente admisible. Trátase del sector más oscuro e impenetrable de la vida anímica. Por lo tanto, continúa, adoptemos “la hipótesis menos rígida” acerca del placer. Según esta hipótesis (resultado de una perspectiva “económica” sobre los procesos anímicos) el placer y el displacer están relacionados “con la cantidad de excitación existente en la vida anímica”, de tal modo que “el displacer se corresponde con un incremento en la cantidad de excitación y el placer con una disminución de tal cantidad”. [...] Pero en el capítulo III, Freud describe la vida sexual infantil de una manera que nos haría ver la naturaleza problemática de cualquier tipo de distinción entre el placer y el displacer –al menos entre el placer y el displacer sexual.

¹¹⁰ Freud dice: “no puede resultarnos indiferente hallar que un investigador tan penetrante como G. T. Fechner ha sustentado, sobre el placer y el displacer, una concepción coincidente en lo esencial con la que nos impuso el trabajo psicoanalítico.” Más aun, sostiene que el afán del aparato anímico de mantener lo más baja posible, o al menos constante, la cantidad de excitación (principio de constancia) “se subordina como caso especial bajo el principio de Fechner de la tendencia a la estabilidad, a la que él refirió las sensaciones de placer y displacer.” (Freud, 1992, XVIII, pp. 8-9). Es recién en *Más allá del principio de placer* que encontrará el límite del principio fechneriano: la compulsión a la repetición.

Sabemos muy poco acerca de la naturaleza de la sensación. Freud lo reconoce, la sensación sigue siendo una x , aunque una x con la cual, como en matemáticas, el psicoanálisis, efectúa una serie de operaciones sobre la potencia estética del sentir.

1.4.12. Estéticas freudianas

Cabe recordar aquí que la “estética” fue inventada recién a comienzos del siglo XVIII por el alemán Alexander Gottlieb Baumgarten (1975, pp. 89-90; 1999) en sus *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*¹¹¹. La ciencia moderna de la estética surgió, así, como un conocimiento sensible que llega a expresarse en la aprehensión de lo bello y la obra de arte y que se distingue de la lógica como ciencia del conocimiento racional. Se trata, en realidad, de un término equívoco (Cassin, 2004, entrada: “*Esthétique*”), pues conlleva tanto una teoría de lo sensible en general, como de la obra de arte en particular. En su obra inacabada *Aesthetica* (tomo I, 1750; tomo II, 1758)¹¹² –como ya vimos, el término proviene del griego *aisthesis*–, Baumgarten reconstituía, según la tradición escolástica, una especie de *trivium*¹¹³: cuando la estética, ciencia del modo de conocimiento y la expresión sensible, tiene por objetivo la menor perfección del pensamiento y del discurso sensible (el que contiene representaciones sensibles, oscuras y confusas, aportadas por los sentidos, a diferencia de las representaciones intelectuales, claras y distintas), se trata de la retórica; cuando tiene por objetivo su más grande perfección, se trata de la poética universal. Más adelante abandonará esta división para llegar a una definición que atestiguará la total autonomía de la estética, vuelta ahora ciencia del modo de conocimiento y de la exposición sensible (lógica de la facultad del conocimiento inferior, filosofía de las musas y las gracias, gnoseología inferior, arte del análogo de la razón, de la belleza del pensamiento). De este modo, la estética surge como un campo polisémico y mal circunscrito al que cada pensador concebirá de manera diferente.

Desde su aparición en la modernidad, entonces, la estética se ha separado en dos

¹¹¹ En la versión española, se traduce *aistheta* como “cosas percibidas”, pero en el original en latín, Baumgarten no traduce los términos en griego.

¹¹² Solo los prolegómenos de esa obra han sido traducidos al español: Baumgarten, 1999.

¹¹³ Etimológicamente, la palabra latina significa “el lugar donde se cruzan los tres caminos” (tri + via). En las universidades medievales, se trataba de la división inferior de las siete artes liberales (*trivium* + *quadrivium*). El *trivium* estaba compuesto por la gramática, la lógica y la retórica.

vertientes, tanto en el campo científico¹¹⁴ como en el filosófico: por un lado, la teoría de lo sensible y, por otro, la de la obra de arte (cuando no del arte bello). Este doble sentido de la estética recorre también los textos freudianos: en *El Moisés de Miguel Ángel* (Freud, 1992, XIII), por ejemplo, o en *El malestar en la cultura* (Freud, 1992, XXI, pp. 97-98 y 103), el adjetivo “estético” será claramente vinculado al arte y al sentimiento de lo bello. En general, es en esta dirección que psicoanalistas (como Ernst Kris, 1941) y filósofos (como Ludwig Marcuse¹¹⁵, 1958) han explorado los textos freudianos. En cambio, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (Freud, 1992, VIII) no se dedica ni al análisis de la obra de arte ni al de la belleza, sino que es básicamente desde la perspectiva de la ciencia de la sensibilidad o de las condiciones de producción de la sensación (de placer, *Lustempfindung*) que Freud empleará allí el término “estética” (*Ästhetik*, en alemán) para analizar cómo, ante un juego de palabras, llegamos a sentir ese placer que nos arranca una risa o una carcajada. Sin embargo, es en su escrito *Das Unheimliche*¹¹⁶ donde explicitará aún más que la estética no se circunscribe “a la ciencia de lo bello”, sino que puede entenderse como la “doctrina de las cualidades de nuestro sentir [Lehre von den Qualitäten unseres Fühlens].” (Freud, 1992, XVII, p. 219) Agregará que no es extraño que el psicoanalista se interese “por un ámbito determinado de la estética”, no cualquiera, sino aquel que resulta alejado, “marginal, descuidado por la bibliografía especializada” de su época, preocupada más por las variedades del sentimiento ante lo grandioso, lo bello, lo atractivo, que por lo que se siente ante lo contrastante, lo penoso, lo repulsivo, como en el caso de lo “ominoso”, sensación del orden de lo pavoroso, de lo que provoca escalofrío.

En los márgenes de la estética, la analítica freudiana se distingue, en primer lugar, de lo que a finales del siglo XIX Fechner había llamado estética “de abajo”: la ciencia que ha utilizado ciertos datos empíricos y experimentales para desarrollar inductivamente conceptos sobre la sensibilidad. El propio Fechner realizó mediciones de la mínima diferencia perceptible de acuerdo a las variaciones de la intensidad de la sensación (Real, 2016a): la ley de Fechner establece la relación entre las variaciones en la intensidad de un estímulo y las variaciones en la sensación resultante; en términos matemáticos, enuncia que la sensación varía según el logaritmo de la fuerza del estímulo.

¹¹⁴ Dejo a un lado las tecnologías del supuesto embellecimiento del cuerpo tales como la cirugía estética, la cosmética, la estética capilar, y cosas por el estilo.

¹¹⁵ Sin relación con el filósofo Herbert Marcuse, a quien me referiré en otro capítulo.

¹¹⁶ “Lo ominoso” o “lo siniestro”; en realidad, intraducible de forma satisfactoria al español, como lo muestra una nueva edición bilingüe (Freud, 2014, pp. 25-29).

En segundo lugar, se distingue de la estética “de arriba”: la filosofía idealista, axiomática, en el sentido de la estética trascendental que en *La crítica de la razón pura* Kant (2007) definió como la ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad, es decir, de las condiciones que hacen posible toda experiencia sensible. “Trascendental”, en sentido kantiano –que no se confunde con lo “trascendente”–, califica todo estudio de las condiciones de posibilidad. De este modo, el “conocimiento trascendental” refiere a las condiciones de conocimiento *a priori* de los objetos, es decir, no al conocimiento de tal o cual objeto en sí, sino a la manera en que lo conocemos, en tanto que es posible conocerlo independientemente de toda experiencia. En la estética trascendental, las formas de la sensibilidad, las categorías del entendimiento que pone el sujeto (trascendental) son las condiciones de posibilidad de todo saber científico, el fundamento de su existencia. Kant llamaba “sensibilidad” a la capacidad de recibir representaciones (receptividad), de ser afectado por los objetos, y “sensación” al efecto que produce un objeto que afecta dicha capacidad de representación (o sensibilidad)¹¹⁷. En dicha estética, la sensibilidad suministra intuiciones que, a la vez, son el modo a través del cual el conocimiento se refiere sin mediación alguna a los objetos (a diferencia del entendimiento, en el que median los conceptos). La intuición que se refiere al objeto a través de una sensación es calificada de “empírica”. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de “fenómeno”. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, es la “materia” del mismo. Su “forma” es, en cambio, aquello que hace que lo diverso o lo múltiple (*Mannigfaltige*) fenoménico pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las formas “puras” de la sensibilidad son el espacio y el tiempo. La sensación es, entonces, materia fenoménica, y la diversidad de esa materialidad fenoménica es ordenada por las formas puras de la sensibilidad.

El problema kantiano de la sensación estará inevitablemente unido al de la conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*).

La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del Yo, y si solo por ella, fuera dado *espontáneamente*¹¹⁸, todo lo múltiple en el sujeto, entonces la intuición interna sería intelectual. En el ser humano esta conciencia requiere percepción interna de lo múltiple que es

¹¹⁷ Como lo señala Martin Heidegger (2009, pp. 255-260) en su texto dedicado a “la cosa”, la palabra “sensación” (*Empfindung*) tiene, en realidad, un doble significado en Kant: es lo sentido (la sensación de un tono, el rojo percibido, la sensación de rojo) y, a su vez, el sentir como un estado nuestro. Lo nombrado con “sensación” es entonces multívoco, ya que tiene un puesto mediador entre el hombre y la cosa, entre el sujeto y el “ob-yecto” (objeto arrojado, “eyectado” en el mundo).

¹¹⁸ La espontaneidad supone la actividad del sujeto, mientras que la receptividad, su pasividad.

previamente dado en el sujeto, y la manera como esto múltiple es dado en la mente sin espontaneidad debe llamarse, en virtud de esta diferencia, sensibilidad. (Kant, 2007, p. 117)

Pero, que la sensación se relacione con el yo y la conciencia, no quiere decir que allí se agote. Aunque en este punto Freud, por su parte, no avanzaba sin titubeos. En *Lo inconsciente* (1915) decía que, mientras que las representaciones son investiduras (en el fondo, huellas mnémicas), “*los afectos y sentimientos corresponden a procesos de descarga cuyas exteriorizaciones últimas se perciben como sensaciones*” (Freud, 1992, XIV, p. 174)¹¹⁹. De un lado, pues, el sentimiento y el afecto; del otro, la sensación (por entonces, superficie de registro). En el pasaje sobre los “sentimientos inconscientes” (*Unbewußte Gefühle*) de ese mismo texto, agregaba que el registro puede ser erróneo ya que el sentimiento puede no ser comprendido o ser mal interpretado: “*puede ocurrir que una moción de afecto o de sentimiento [Affekt- oder Gefühlsregung] sea percibida, pero erradamente*” (Freud, 1992, XIV, p. 174), debido a un desplazamiento de la representación, a un enlace con otra representación. En efecto,

Por la represión de su representante genuino fue compelida a enlazarse con otra representación, y así la conciencia la tiene por exteriorización de esta última. Cuando restauramos la concatenación correcta, llamamos “inconsciente” a la moción afectiva originaria, aunque su afecto nunca lo fue, pues solo su representación debió pagar tributo a la represión. (Freud, 1992, XIV, p. 174)

Eso no ha impedido a los psicoanalistas expresarse en términos de odio, amor y culpa inconscientes. Pero, si allí terminaba negando que hubiese, propiamente hablando, sensaciones inconscientes –inconscientes serían las representaciones–, unos años después, en *El yo y el ello* (1923), admitirá, aunque con reparos, el sintagma “sensaciones

¹¹⁹ Precizando las relaciones entre la sensación y el afecto, escribirá en *La represión* [1915] que el monto de afecto “*corresponde a la pulsión en la medida en que esta se ha desasido de la representación y ha encontrado una expresión proporcionada a su cantidad en procesos que devienen registrables para la sensación como afectos*” (Freud, 1992, XIV, p. 147). La cuestión del “monto de afecto” resalta la dimensión económica: no solo se trata de cualidad, sino de *quantum* de energía. Más tarde, en la 25ª de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* dirá que “*Un afecto incluye, en primer lugar, determinadas inervaciones motrices o descargas; en segundo lugar, ciertas sensaciones, que son, además, de dos clases: las percepciones de las acciones motrices ocurridas, y las sensaciones directas de placer y displacer que prestan al afecto, como se dice, su tono dominante*” (Freud, 1992, XVI, p. 360). Un afecto, entonces, se distingue de otro por la combinatoria singular de ciertas descargas motrices y por determinadas sensaciones (signos de cualidad).

inconscientes” –razón por la que Adrian Johnston (2013) encuentra “inconsistente” el planteo freudiano sobre las relaciones entre inconsciente y sensación.

Si a lo que deviene consciente como placer y displacer lo llamamos un otro (*Anderes*) cuantitativo-cualitativo en el decurso anímico, nos surge esta pregunta: ¿Un otro de esta índole puede devenir consciente en su sitio y lugar, o tiene que ser conducido hacia adelante, hasta el sistema P [Percepción]?¹²⁰ La experiencia clínica zanja la cuestión en favor de lo segundo. Muestra que eso otro se comporta como una moción reprimida. Puede desplegar fuerzas pulsionantes sin que el yo note la compulsión¹²¹. Solo una resistencia a la compulsión, un retardo de la reacción de descarga, hace consciente enseguida a eso otro. Así como las tensiones provocadas por la urgencia de la necesidad, también puede permanecer inconsciente el dolor, esa cosa intermedia entre una percepción externa y una interna, que se comporta como una percepción interior aun cuando provenga del mundo exterior. Por lo tanto, seguimos teniendo justificación para afirmar que también sensaciones y sentimientos solo devienen conscientes si alcanzan al sistema P; si les es bloqueada su conducción hacia adelante, no afloran como sensaciones, a pesar de que permanece idéntico eso otro que les corresponde en el decurso de la excitación. Así pues, de manera abreviada, no del todo correcta, hablamos de *sensaciones inconscientes*: mantenemos de ese modo la analogía, no del todo justificada, con “representaciones inconscientes”. La diferencia es, en efecto, que para traer a la Cc [Conciencia] la representación *icc* es preciso procurarle eslabones de conexión, lo cual no tiene lugar para las sensaciones, que se transmiten directamente hacia adelante. Con otras palabras: La diferencia entre Cc y *Prcc* [Pre-consciente] carece de sentido para las sensaciones; aquí falta lo *Prcc*, las sensaciones son o bien conscientes o bien inconscientes. Y aun cuando se ligen a representaciones-palabra, no deben a estas su devenir-conscientes, sino que devienen tales de manera directa. (Freud, 1992, XIX, p. 25)¹²²

¹²⁰ No establece una clara distinción entre sensación y percepción. Sin embargo, en *El yo y el ello* hará una precisión geométrica que viene al caso: “*De entrada, son cc todas las percepciones que provienen de afuera (percepciones sensoriales) [Sinneswahrnehmungen]; y, de adentro, lo que llamamos sensaciones y sentimientos [Empfindungen und Gefühle].*” (Freud, 2011, p. 381).

¹²¹ Lo inconsciente planteaba que “*Una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; solo puede serlo la representación que es su representante. Ahora bien, tampoco en el interior de lo inconsciente puede estar representada si no es por la representación. Si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella.*” (Freud, 1992, XIV, p. 173) Los productos de elaboración de la pulsión, las ideas o las representaciones y su quantum energético –el afecto– pueden estar disociados y seguir vías independientes.

¹²² En *El malestar en la cultura* hablará no tanto de angustia inconsciente sino de “posibilidades de angustia”: “*la angustia muestra las mismas extraordinarias variaciones en su nexa con la conciencia. De algún modo ella se encuentra tras todos los síntomas, pero ora reclama ruidosamente a la conciencia, ora se esconde de manera tan perfecta que nos vemos precisados a hablar de una angustia inconsciente o — por un prurito psicológico, puesto que la angustia, en principio, es solo una sensación— de posibilidades de angustia.*” (Freud, 1992, XXI, p. 131)

Sea como sea, lo cierto es que la hipótesis de lo inconsciente, ausente tanto en la psicofísica de Fechner como en el idealismo de Kant –al igual que en el las neurociencias y el neokantismo que los prolongan hasta nuestros días–, ha llevado a Freud a plantear, con las herramientas conceptuales de su época, otros problemas en relación con la sensación y la sensibilidad¹²³. De este modo, un abismo lo separa de las estéticas de la autoconciencia¹²⁴. Bien decía Heidegger (2009, p. 256) que “*según el concepto de sujeto –y según cómo se interprete lo objetivo, el objeto–, transmuta también la concepción y la interpretación de la esencia y del papel de la sensación.*”. Como veremos a continuación, Lacan será el primero en retomar, en el campo freudiano, esta problematización.

¹²³ Es, en gran parte, en relación con los avatares del análisis de Elfriede Hirschfeld (Leff, 2016), a quien Freud llamaba su “principal tormento”, que en *Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica* (1910) él escribe: “*Nos hemos visto llevados a prestar atención a la ‘contratransferencia’ que se instala en el médico por el influjo que el paciente ejerce sobre su sentir inconsciente [unbewußte Fühlen] [...]*” (Freud, 1992, XI, p. 136). ¿Qué es este “sentir inconsciente” del analista? Y ¿cómo puede estar afectado por la relación transferencial? Freud no da allí la respuesta. Lo cierto es que esa mujer se encontraba en el centro de las polémicas sobre la transferencia y la telepatía –que literalmente, alude no solo a un pensamiento sino también a una sensación que se experimenta a distancia: telepáticamente, se comparte el saber, el sentir y el vivenciar (Freud, 2014, p. 97).

¹²⁴ En *Diferencia y repetición* Deleuze (2002a) decía, por un lado, que Freud había rendido homenaje a la fineza diferencial del sintomatologista que era Fechner; por otro, que la estética del más allá del principio de placer era más profunda que la estética de Kant.

2. UNA ESTÉTICA LACANIANA NO-TRASCENDENTAL

2.1. La economía de los significantes y la cosa

Según *Das Unheimliche*, el psicoanálisis ha incursionado en el campo de la estética por el sesgo de las cualidades de nuestro sentir. Por esta vía, la estética trascendental de Kant ha constituido una referencia fundamental para Lacan, con ella es que principalmente discutirá¹²⁵. Reconstituir la estética apropiada para la experiencia psicoanalítica, es lo que explícitamente buscaba, al menos desde comienzos de los 60, crear otra “estética trascendental” —conservaba todavía el término “trascendental”¹²⁶—, que sustituyera a la de Kant (Lacan, 1961-1962, 28 de febrero). Sin embargo, no dejará de reconocer al filósofo por haber abierto, con las herramientas del siglo XVIII¹²⁷, el campo estético que ha dado acceso a la “cosa” (*das Ding*) —cosa que, como ya vimos, también ha sido articulada por Freud, aunque de manera diferente. El mundo de la cosa en sí (*Ding an sich*) es otro que el de los objetos (fenómenos) que se aparecen al hombre. La cosa en sí no se equipara al *noúmeno*, aunque mantiene relación con su sentido negativo. En contraposición con el fenómeno, el *noúmeno* no es un objeto de una intuición sensible (sentido negativo), sino un objeto de una intuición no-sensible, intelectual (sentido positivo); el entendimiento humano es incapaz de capturarlo. Fundamento de todo fenómeno, es la cosa en su existencia pura independientemente de cualquier representación, fuera de las determinaciones de espacio y tiempo inherentes al sujeto y de las categorías del entendimiento (la de causa, por ejemplo). Aunque el sujeto no puede conocer la cosa en sí, esta lo afecta. La cosa en sí misma, fuera de su relación con el modo de intuir la o percibirla, no es objeto de los sentidos, está más allá de la experiencia (*Erfahrung*). Se trata de un concepto problemático, indispensable para asignar un valor al conocimiento, para determinar el objeto del conocimiento sensible, pero su esencia es desconocida. Es una limitación, el más allá de todo conocimiento sensible.

Ahora bien, mientras para la *Crítica de la razón pura*, la cosa interesaba al conocimiento, para el psicoanálisis la cosa se referirá, en primer lugar, al deseo¹²⁸. De allí

¹²⁵ La estética que destaco en Lacan no es la que se refiere a la obra de arte, como la analiza Massimo Recalcati (2006) puntuando tres tópicos lacanianos posibles de la creación artística en torno al vacío, la anamorfosis o la letra. Por cierto, es notable que en el libro de Colette Soler (2016) sobre los afectos lacanianos, la sensación brille por su ausencia.

¹²⁶ No será casual que la sensación de angustia lo lleve a “reconstituir para nosotros la estética trascendental que nos conviene y que conviene a nuestra experiencia” (Lacan, 1962-1963, 9 de enero).

¹²⁷ Si las leyes de Newton constituyeron el punto de partida de la crítica kantiana, la curvatura del espacio y la teoría de la relatividad einsteiniana lo serán para Lacan.

¹²⁸ La escritura, la letra, tendrá un lugar clave en la topología con la que Lacan analizará lo inconsciente, el

que la estética trascendental sea insostenible, como se dirá en *La identificación*, porque el deseo aparece allí sustraído:

es él ahora que se trata de alcanzar para que yo llegue a hacerles concebir, captar... y hay en la captura, en el *Begriff* [“concepto”, en alemán], algo sensible... algo de una estética trascendental [*esthétique transcendantale*] que no debe ser la hasta aquí aceptada, puesto que es justamente en la hasta aquí aceptada que el lugar del deseo hasta hoy se ha sustraído. Pero esto es lo que les explica mi tentativa, que espero que deba ser exitosa, de conducirlos por algunos caminos que son también de la estética [...] (Lacan, 1962-1963, 9 de mayo)

Es cierto que la cuestión del deseo será planteada, más adelante, en la *Crítica del juicio* en relación con la sensación:

que un juicio sobre un objeto, en el cual éste es por mí declarado agradable, expresa un interés hacia el mismo, se colige claramente del deseo que aquel juicio, mediante la sensación, excita hacia objetos semejantes; la satisfacción, por tanto, presupone. no el mero juicio sobre aquél, sino la relación de su existencia con mi estado, en cuanto éste es afectado por semejante objeto. (Kant, 1991, p. 211).

Pero, se trata allí del deseo de un sujeto transparente, autoconsciente, mientras que el sujeto de deseo en la experiencia del psicoanálisis es opaco: ninguna transparencia, que se funde pura y simplemente sobre la intuición de la conciencia, puede ser tenida por originaria ni puede constituir “*el punto de partida de ninguna estética trascendental, por la simple razón de que el sujeto no podría, de ninguna manera, ser situado de una manera exhaustiva en la conciencia, puesto que es ante todo y primitivamente inconsciente.*” (Lacan, 1962-1963, 9 de enero).

Repensar la estética trascendental, entonces, a partir de la hipótesis de lo inconsciente, he allí la apuesta¹²⁹, dado que, antes de su constitución como sujeto, es

deseo y la angustia, lugar que evidentemente no es el mismo que el del juicio en la estética trascendental, cuya pregunta, en el orden del conocimiento y la razón, era: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en las matemáticas? Los juicios *a priori* son aquellos que no tienen su fundamento en la experiencia sino en el ejercicio de la razón pura. Son universales y necesarios: “el todo es mayor que las partes que lo componen”; por ser sintéticos, son extensivos, aportan nueva información. Según Kant, estos juicios no son posibles en la metafísica, pero sí en matemáticas y en la parte racional de la física. Otros ejemplos: “ $4 + 3 = 7$ ”, “la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos”, “la cantidad de materia del universo se mantiene invariable”, “en todo movimiento acción y reacción son siempre iguales”.

¹²⁹ Apuesta que, de otro modo, se encontrará en *Diferencia y repetición* de Deleuze, como lo señala Evelyne Grossman (2017, p. 48). Por ello, al decir que la estética de Deleuze es una doctrina estética de la conciencia, Alain François (2004) desconoce todo el trabajo que el filósofo hace en relación con lo inconsciente.

necesario tener en cuenta la incidencia del significante, que el sujeto de lo inconsciente es efecto de ese significante. De este modo, si en Kant se trataba de una estética de la forma (el espacio y el tiempo son en su estética formas *a priori* con las que se aprehenden los datos de la experiencia, de los sentidos), para Lacan lo crucial no estará en la forma (imaginaria) sino en la estructura¹³⁰, definida por la articulación del significante.

Dicho esto, la teoría de las facultades de Kant no solo explicaba el conocimiento del objeto (las facultades de la sensibilidad y el entendimiento deben intervenir en toda determinación de objeto –la imaginación es una facultad intermedia–; en todo conocimiento de objeto son necesarias estas facultades), sino también el goce estético. Así, entenderá por *Ästhetik*, por un lado, el estudio de las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y, por otro, la crítica del gusto (el estudio del sentimiento de placer y displacer ligado a la facultad de juzgar del yo pensante que unifica, en el juicio, la diversidad proveniente de la sensibilidad¹³¹). “Estética”, en este último sentido, tiene relación con el sentimiento, el placer y el goce estéticos, con la satisfacción y la actitud estéticas, con eso que se articula en la dialéctica de lo sublime y lo bello. Kant (1991) llegará a la experiencia y el juicio estéticos a través del problema de los signos, tal como había sido formulado por algunos alemanes en el siglo XVIII. En ello reside, para Pierre Kaufmann –invitado por Lacan a exponer sobre este asunto el 15 de junio de 1960 – “*la cuestión fundamental de su estética, a saber: el problema de la constitución trascendental de los signos*”. Efectivamente, es a partir de la problematización estética de los signos realizada por Moses Mendelssohn y Gotthold Ephraim Lessing que la estética kantiana reflexionará sobre las condiciones de posibilidad de la constitución de los signos. Así lo ilustra la famosa obra de Lessing, *Laocoonte*, con su reflexión sobre los límites de la poesía y la pintura, y sobre los juicios estéticos que juzgan bella (o no) una obra:

¹³⁰ En *Radiofonía* hablará de la experiencia sensible, tal como se presenta en Kant, como “*no advertida aún de la estructura*” (Lacan, 2012, p. 446).

¹³¹ Hegel, por su parte, no tomará la estética por la ciencia de la sensación o de sentimientos como lo agradable o el miedo, sino por la filosofía del arte, en especial, del arte de lo bello.

Si es verdad que la pintura se sirve en sus imitaciones de medios o signos completamente diferentes de la poesía, es decir, aquella de figuras y colores en el espacio, pero ésta de sonidos articulados en el tiempo, si los símbolos han de tener, indiscutiblemente, una relación apropiada con lo simbolizado, entonces los signos yuxtapuestos pueden expresar solo objetos que existen yuxtapuestos [cuerpos] o con partes que existen yuxtapuestas, pero los signos sucesivos solo expresan objetos que son sucesivos [acciones] o cuyas partes se siguen sucesivamente. (Lessing, 2014, p. 125)

No es extraño que ubique la cuestión del signo en el campo de la estética, basta con remitirse al *Proyecto de psicología* para encontrar ya allí toda una semiótica de las sensaciones funcionando como signos de cualidad (*Qualitätszeichen*). De allí que Lacan indicara, “*en vías de una estética freudiana —en el sentido más amplio del término estética, es decir el análisis de toda la economía de los significantes hablando con propiedad— que la estética freudiana nos muestra esta cosa [chose] inaccesible*” (Lacan, 1959-1960, 2 de marzo). Esa cosa es distinta de la cadena signifiante, es “el fuera-de-significado” (“*le hors signifié*”). *Das Ding* no se confunde con la “representación-cosa” (*Sachvorstellung*), que Freud contrapusiera a la representación-palabra, sino con aquello que en el análisis de la *proton pseudos* aparecía como una cosa inaprehensible en un primer momento y que solo de forma retroactiva podía ser significada. Cosa que en el “complejo del prójimo”, no se encontraba lo suficientemente diferenciada ni del prójimo ni del sujeto. La madre ocupará el lugar de cosa (objeto sobre el que recaerá la prohibición del incesto): de allí que Lacan se detenga en sus relaciones con el deseo, la ley (que, según San Pablo, da a conocer la cosa: como en el mandamiento “no desearás la mujer de tu prójimo”) y, por ende, con la transgresión. El sentimiento de culpa que actúa, paradójicamente, sin que el sujeto lo sepa, es el problema de fondo de estos planteos.

Antes de continuar, una puntualización: Lacan no saca de la nada su definición de la estética como economía de los significantes: por un lado, Freud se refería a los signos de cualidad sensible; por otro, la estética kantiana partía de la interrogación acerca del sentido de los signos, pero de los signos, no de los significantes. Por consiguiente, ¿es en verdad el análisis de toda la economía de los significantes el sentido más amplio del término “estética”? Que no se confunde con la definición freudiana de la estética como doctrina de las cualidades de nuestro sentir es lo menos que se puede decir. Seguramente esa forma de concebir la estética haya sido coherente, en aquellos tiempos, con el énfasis dado a lo simbólico. En efecto, aún es el tiempo en el que, tomando nota de las leyes de

la metáfora y la metonimia en las relaciones de parentesco y la interdicción del incesto, se afirmaba, por un lado, que “*Claude Lévi-Strauss nos muestra por doquier dónde la estructura simbólica domina las relaciones sensibles*” (Lacan, 1956, p. 596) y, por otro, que “*el sensorium es indiferente en la producción de una cadena significativa*” (Lacan, 2003, II, pp. 515).

En fin, será necesaria la introducción, en los años 1970, del nudo borromeo para que Real, Simbólico e Imaginario dejen de mantener tales relaciones de jerarquía. Lo que exige revisar los acentos de los primeros años de la enseñanza de Lacan en relación con la dimensión simbólica: la viva y, por momentos, feroz discusión tanto con el psicoanálisis kleiniano y la Psicología del Yo dominantes en la IPA —que, junto con otros desencadenantes, tuvo como consecuencia, su expulsión de dicha institución—, como con la psiquiatría organodinámica y fenomenológica francesa de su época, ha ido en detrimento del registro imaginario (reducido a la captura yoica o el señuelo) y de la dimensión de lo sensible. En este sentido, conviene revisar la discusión con un discípulo de Henri Bergson, Eugène Minkowski, cuya noción de “contacto vital” con el mundo sensible —que se perdería en la esquizofrenia— Lacan (1936) encontraba inutilizable. De igual modo, en la reseña “Psicología y estética” del libro de Minkowski *El tiempo vivido*, criticando la posición de objetivación científica y fenomenológica, Lacan (1935) se pronuncia despectivamente sobre las nociones de sensación y afectividad elaboradas por esa teoría¹³². A pesar de ello, sus duros comentarios sobre el libro de este psiquiatra abiertamente hostil al psicoanálisis de la época, terminan por un reconocimiento sobre el carácter original de su intuición acerca de un espacio diferente al geométrico (espacio claro, marco de la objetividad): se trata de otro espacio, negro, el del tanteo, la música y la alucinación, que nos transporta a la “noche oscura” de los místicos, a la “noche de los sentidos”. Cuestión espacial que Minkowski (2021) retomará en un libro posterior no traducido al español, *Vers une cosmologie*, donde interrogará las nociones de adentro y afuera en relación con la mirada, particularmente con la introspección y la extrospección, aunque sin las herramientas topológicas de las que Lacan se servirá más adelante para interrogar la dimensión del espacio en la estética analítica.

¹³² Por cierto, Lacan no es el único que se desmarcará de la fenomenología: así lo hará Deleuze, lo hará también Foucault. No obstante, la noción lacaniana de estructura es deudora de la de “constitución psicológica” de Minkowski.

2.2. Los juegos del dolor

En *La ética del psicoanálisis*, Kaufmann explicaba el modo en el que, en la *Crítica de la razón pura*, el sentimiento de lo bello, del placer estético, se produce en relación con el acuerdo, la concordancia o el libre juego entre las facultades del entendimiento y la sensibilidad (cf. Lacan, 1959-1960, 15 de junio). Lacan resaltará la distinción entre la forma de lo bello y lo sublime informe establecida en la *Crítica del juicio*. Lo sublime como ilimitación de la magnitud o de la fuerza: la belleza es forma, lo finito y limitado; lo sublime, informe, es la infinitud. Es el punto donde la belleza pierde las formas, aquello no imaginable, aquello absolutamente grande (Kant, 1932). “*El sentimiento de lo sublime se suscita por la representación desmesurada de la naturaleza*” (Kant, 1991, p. 176). Frente al océano sin límites rugiendo de ira el sujeto experimenta su insignificante pequeñez.

Por su parte, Lacan (1959-1960, 2 de marzo) abordará algo que se sitúa “*entre una ética y una estética freudiana*”. Pues la estética “*debe ser colocada en el punto de partida del problema, para tratar de articular sus consecuencias*” –a nivel de la idealización o de la sublimación en el amor cortés y la moral. Lo sublime será puesto en tensión con la sublimación freudiana y sus complejas relaciones con el deseo, el placer, la angustia y la problemática del bien y el mal. Sin reducirla a la dimensión de la belleza, la “*estética*” será incluso puesta en relación con los “*juegos del dolor*” (Lacan, 1959-1960, 1º de junio). Comentando minuciosamente el *Proyecto de psicología*, se volverá, sobre los signos de cualidad (*Qualitätszeichen*) (Lacan, 1959-1960, 9 de diciembre): el aparato sensorial de Freud no es extintor de las excitaciones provenientes del mundo exterior, sino tamiz: mediante ciertas sensaciones-signos, selecciona, advierte, orienta y guía. Por este sesgo, la sensación aparece durante los años 50 del lado de lo imaginario: así cuando Lacan hace referencia al libro del psicólogo Henri Piéron (1945), *La sensación, guía de vida*, en relación con la función de la imagen en la etología animal, con la función imaginaria del yo, con lo imaginario como guía de vida en el animal, a diferencia del rol de la imagen en el campo profundamente estructurado por lo simbólico en el ser humano (Lacan, 1955-1956, 11 de noviembre).

En esa línea, subrayará que, para Freud, la sensación de dolor adviene cuando no hay escapatoria, cuando no se puede huir de la estimulación (Lacan, 1959-1960, 16 de diciembre): el dolor es la imposibilidad de corte, de fuga. En cuanto sensación, no se reduce a lo experimentado por los órganos sensoriales (sensorialidad). La inervación de los nervios sensitivos, como se habrá podido apreciar con respecto al análisis freudiano

de la histeria, no determina por completo ni la sensación dolorosa ni la gozosa (tampoco la sensación de orgasmo vaginal se explica meramente desde el punto de vista fisiológico: Lacan, 1961-1962, 19 de diciembre). El dolor no debe ser únicamente tomado en el registro de las reacciones sensoriales, dice Lacan. La cirugía del dolor lo muestra: no hay algo que pueda ser considerado simplemente como una cualidad de la reacción sensorial. El carácter complejo, intermediario entre el aferente y el eferente del dolor es algo sugerido por resultados sorprendentes: ante tal o cual sección, sin embargo, se conserva la noción de dolor en ciertas afecciones internas, especialmente en las cancerosas: al mismo tiempo, se suprime cierta cualidad subjetiva que constituye su carácter insoportable (Lacan, 1959-1960, 16 de diciembre). El aporte de Lacan en relación con la sensación dolorosa, constituye una cuestión clínica fundamental; sin embargo, se lo ha pasado prácticamente por alto, debido a la fascinación por sus desarrollos respecto a la dimensión significativa y su análisis del representante de la representación. La experiencia fisiológica demuestra que el dolor es de un ciclo más largo que el placer, puesto que una estimulación lo provoca en el punto donde el placer termina. De todas maneras, por muy prolongado que se los suponga, tienen ambos como término el desvanecimiento del sujeto: frente a un intenso dolor o placer, alguien puede desmayarse. Tal es el dato vital, dice Lacan, que va a aprovechar el fantasma para fijar en lo sensible de la experiencia de Sade el deseo que aparece en su agente.

Por eso, *Kant con Sade* (Lacan, 1962) retomará la cuestión del dolor junto con la del goce, dimensión que no se confunde con las sensaciones de los órganos de los sentidos y que se produce más allá del principio de placer. En *La ética del psicoanálisis* ya articulaba que la dialéctica misma del placer, que implica un nivel de estimulación a la vez buscado y evitado (un umbral), incluye la centralidad de una zona prohibida, dado que el placer sería allí “demasiado intenso” –zona de intensidad del placer que en *De un Otro al otro* llamará “campo del goce” (Lacan, 1968-1969, 12 de marzo). En efecto, al abrir los textos de Sade, uno se encuentra con que el placer no es la única sensación que buscan los libertinos: estos no se ahorran ninguna sensación, por lo que, más que de hedonismo, se trata de sensacionismo –“sensibilidad polimorfa”, al decir de Klossowski (1970). Si en la estética de la segunda mitad del siglo XVIII se oponía la belleza, como fuente de placer, a lo sublime, como principio de goce y de terror, esta división se corresponde en Sade, respectivamente, con la virtud y el vicio. Y esta segunda vía es su preferida, puesto que la sensación será mayor cuanto mayor sea el dolor que se causa al objeto. Dado que el dolor es una sensación más fuerte, más intensa, más violenta que el

placer, que una impresión dulce o suave no se le compara, el mayor dolor en el otro genera en el libertino el mayor placer. De allí la crueldad: “*cuanto más vivos son los dolores de este objeto, cuanto más completas son su degradación y su humillación, más completo es nuestro goce*” (Sade, 1998, p. 414) No son placeres lo que hay que hacer sentir a este objeto, son impresiones lo que hay que producir en él; y al ser la del dolor mucho más viva que la del placer, es incontestable que vale más que la conmoción producida sobre “sus nervios” llegue a través del dolor que a través del placer. He allí toda una “economía del goce”, más aún, una “economía del dolor” (Lacan, 1966-1967, 14 de junio). Para el personaje de Clément, el placer es engañoso: la mujer puede simularlo, mientras que el dolor, al menos cruzado cierto límite, no engaña (Sade, 1995, p. 679). Y Noirceuil, otro personaje, llamaba “metafísica del goce” (*métaphysique de la jouissance*) a su explicación de cómo es posible llegar al placer, ya sea viendo sufrir a los otros, como sufriendo uno mismo¹³³.

La sensación será más intensa también cuanto más sucia la cosa sea. En las descripciones de los cuerpos de las novelas sadianas la belleza es presentada mediante el uso recurrente de los superlativos (Justine era una joven bellísima; la más hermosa redondez...), pero Sade nunca se detiene allí. Si la belleza, la virtud, la inocencia, el candor, son apreciados es porque están al servicio de otro goce: las lágrimas de una bonita muchacha que, con las manos juntas, implora a su verdugo, lejos de enternecerlo o invitarlo a la dulzura, hacen que más se ensañe (Sade, 1998, p. 413). La acción de la cosa sucia sobre los nervios tiene, en cambio, mayor fuerza que las bellezas “regulares”. “Difícil explicar esta fantasía, pero mucha gente la tiene”, como los libertinos de *Las 120 jornadas de Sodoma* (Sade, 1990, p. 51): la boca hedionda de Julie enloquece a Curval. Lo bello es cosa simple; lo feo, cosa extraordinaria, y la imaginación ardiente prefiere la cosa extraordinaria. La belleza no afecta sino en sentido simple; la porquería, la degradación, la cochinado (lluvia negra o dorada), genera una conmoción más fuerte, una agitación más viva, más picante. Las arrugas son preferibles a la frescura del cuerpo. Aunque todo eso depende de la manera como cada uno es afectado –y nadie es dueño de cambiar sus propios gustos.

¹³³ En los “juegos del dolor” –la expresión es de Lacan (1959-1960, 1° de junio)–, el libertino sadiano se somete con gusto a los azotes y al resto de las “angustias” que inflige a la víctima –lo que lo distingue de ella es su posición subjetiva–, ya sea porque la obligue a flagelarlo o porque otro libertino lo fustigue (entre ellos también se someten y gozan unos de otros, aunque con cierto límite: en los estatutos de la Sociedad de amigos del crimen, las crueldades más atroces están reservadas para cometerse en los serrallos, no entre sus miembros).

Por último, habrá sensación mayor cuanto el crimen sea más atroz. La monstruosidad física favorece a la monstruosidad moral. Pero lo decisivo no son las características del objeto, sino “la idea del mal” que lo envuelve. Para el personaje del obispo, el mayor placer está en la cosa más infame; por eso, cuanto más se quiera obtener placer del crimen, más necesario será que el crimen sea espantoso: si el crimen que comete “*no reúne la mayor negrura, la mayor atrocidad, el mayor engaño y la mayor traición posible, ya no se obtiene la sensación.*” (Sade, 1990, p. 158) Lo que se busca es un crimen que inflame todos los sentidos –aunque nunca sea suficiente: Curval sueña con atacar al sol. A mayor crimen, entonces, mayor sensación libidinosa (*sensation lubrique*). De allí que la sensación sea menor ante una libertina, ya que no se escandaliza por los gustos de otro libertino, que ante una víctima (víctima es aquí la opinión común, la regularidad).

Dice Lacan: “*para alcanzar absolutamente das Ding, para abrir todas las compuertas del deseo, ¿qué muestra Sade en el horizonte? Esencialmente el dolor. El dolor del prójimo y también el propio dolor del sujeto, pues en este caso no son más que una única y misma cosa.*” (Lacan, 1959-1960, 23 de diciembre) ¿Quién siente, pues? Entramos en una zona de indiscernibilidad, su geometría no es la de las categorías comunes. En esa sensación de dolor que nos arrastra hasta “los confines” del cuerpo¹³⁴, lo que aparece como goce es del orden del gasto, del forzamiento, incluso de la hazaña: hay goce donde comienza a aparecer el dolor, y es a ese nivel que puede experimentarse una dimensión del organismo que de otra forma permanecería inaccesible. Esto que Lacan (1985, pp. 87-99) plantea a mediados de los años 60, reviste un interés particular puesto que articula la cuestión del goce en el campo de las sustancias:

Esto complica singularmente el problema de lo que hasta ahora se ha calificado, de una manera puramente policial, de toxicomanía. Por poco que un día estemos en posesión de un producto que nos permita recoger informaciones sobre el mundo exterior, veo mal cómo podría ejercerse una contención policial. Pero cuál será la posición del médico para definir esos efectos a propósito de los cuales hasta aquí ha mostrado una audacia alimentada sobre todo de pretextos, pues desde el punto de vista del goce, qué es lo que un uso ordenado de lo que se llama, más o menos apropiadamente, tóxicos, puede tener de reprensible –a menos que el

¹³⁴ En este sentido, es ilustrativo el análisis que hace Mayette Viltard (2014) del texto de Gayle Rubin sobre las catacumbas de San Francisco, zona de sensación extrema donde, a mediados de los años 70, se podían experimentar las deliciosas agonías del BDSM. En el *fist-fucking* (introducción parcial o total de la mano en la vagina o el recto) el placer es llevado al límite. Rubin describía las técnicas de seguridad de la comunidad BDSM para “maximizar las sensaciones y minimizar los riesgos” (“*maximize sensations and minimize dangers*”) (Rubin, 2011, p. 118).

médico no entre francamente en lo que es la segunda dimensión característica de su presencia en el mundo, a saber, la dimensión ética. (Lacan, 1985, pp. 14-15)¹³⁵

Contrapuesta a la dimensión policial, la dimensión ético-estética se extiende en la dirección del exceso, de una sensación demasiado intensa, incluso en los casos de “uso ordenado” –lo que sea que esta expresión signifique. *De un discurso que no sería (del) semblante*, volverá sobre la cuestión del goce en relación con la repetición y con la intensidad de la excitación: si llamamos principio de placer a lo que por el comportamiento del viviente ha vuelto a un nivel de excitación mínima, si resulta que la repetición se ejerce de tal manera que un goce peligroso, que sobrepasa esta excitación mínima, sea reintroducido, que la vida comporte esta posibilidad de repetición, en lugar de una serie de curvas de excitación ascendentes y descendentes, todas confinando en un límite superior, comporta la posibilidad de una intensidad de excitación que puede también ir al infinito (Lacan, 1970-1971, 13 de enero)¹³⁶.

Las intensidades, pues, no le son ajenas a las prácticas analíticas: en efecto, un placer extremo, una gran angustia, un dolor insoportable o una anestesia inquietante, suelen forzar al sujeto a emprender un análisis. Lo que siente un analizante –o un analista– irrumpe en la práctica misma, con una intensidad tal que puede llegar hasta el límite de lo imaginable.

2.3. Lo que escapa a la estética trascendental

Se puede decir que *Kant con Sade* es, sin duda, el texto más importante que Lacan haya dedicado a Kant. Pero allí no solo cuestiona el imperativo categórico de la moral kantiana (“obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal”) –junto con la deriva sadiana que ha vuelto leyes

¹³⁵ Alrededor de los años 50, y junto con la asunción mística de un sentido más allá de la realidad, Lacan (2012) rechazaba el uso de psicodélicos como medio para el análisis. Así como objetaba la narcosis, le repugnaba que el analista se ayudara de cualquier “soma *alucinógeno*”. Excluía los mundos que se abren a una efusión comunicativa, a un ascetismo del conocimiento, a una “mutación de la conciencia”. En la práctica psicoanalítica no se trata del control de una “experiencia interior”, ni de una dirección espiritual. No hay purificación alguna que preludie la comunicación. El análisis se juega, en cambio, en la no preparación. Cierta regularidad es todo lo que es exigido. La laicización tan completa como sea posible del pacto previo instala una práctica sin idea de elevación. Agregó que eso no excluye que un analizante pase por esas otras prácticas durante su análisis. Así Marie de la Trinité, religiosa y mística analizante de Lacan que luego mantuvo una práctica clínica (como lo muestra la investigación en curso de Raquel Capurro), o también, en nuestros días, cualquier analizante –o analista– que tenga experiencias psicodélicas o espirituales del tipo que sea.

¹³⁶ En el cap. 7, veremos que la intensidad llevada al infinito es el problema de Michaux en su experiencia con la mescalina.

universales del goce a la inversión, uno por uno, de los diez mandamientos de la tradición judeocristiana—, sino que también problematiza su estética. Si con la lectura de Sade sacará conclusiones clínicas respecto a la sensación dolorosa, con la de Kant lo hará respecto a los fenómenos de la voz. Y es en términos de objeto que hará referencia a la voz de la conciencia.

Se ve lo que motiva a Kant a considerar ese objeto como hurtado a toda determinación de la estética trascendental, aun cuando no deja de aparecer en algún chichón del velo fenomenal, ya que no carece de lugar, ni de tiempo en la intuición, ni de modo que se sitúa en lo irreal, ni de efecto en la realidad: no es solo que la fenomenología de Kant falle aquí, es que la voz incluso loca impone la idea del sujeto, y que no es preciso que el objeto de la ley no sugiera una malignidad del Dios real. (Lacan, 2003, II, p. 751)

¿De qué manera y en qué sentido escapa el objeto-voz, tal como se presenta en la experiencia analítica, a la determinación espacio-tiempo¹³⁷ de la estética trascendental? Primero, la “voz interior” no tiene registro sonoro. *Más allá del “principio de realidad”* (Lacan, 2003, I, pp. 70-71) ya criticaba en 1936 la asimilación del fenómeno de la alucinación al orden sensorial¹³⁸. En la vivencia de la locura, particularmente en la alucinación, el registro del sentido es mucho más decisivo que el de la sensorialidad, dirá una década más tarde. En efecto, el loco interroga y descifra sus alucinaciones (Lacan, 2003, I, pp. 155-156). Allí también se refería a la “mítica sensación pura (*sensation pure*)” que, años más tarde, volverá a cuestionar: no se puede aislar lo vivido puro, no hay vivencia que no esté ya penetrada por el sentido (Lacan, 1949)¹³⁹.

Ahora bien, para no barrer de un plumazo la dimensión de la sensación del análisis lacaniano¹⁴⁰, situemos el contexto de estas discusiones: por un lado, la crítica a la psicología asociacionista y a la fórmula del asociacionismo cuya teoría del conocimiento

¹³⁷ En las páginas siguientes, abordaré fundamentalmente la dimensión espacial ya que Lacan la articula directamente con su crítica a la estética kantiana. Sin embargo, la dimensión temporal también la planteaba en otros términos que los de Kant, sea en relación con los tiempos diacrónico y sincrónico de la lengua, con el tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada (instante de la mirada, tiempo para comprender, momento de concluir) o con el *après-coup* freudiano. Su seminario de 1978-1979 estará incluso abocado a la topología y el tiempo.

¹³⁸ Sobre esto último volverá entre otras oportunidades: entre ellas, en 1946, al recordar la crítica de Henri Ey a la concepción de la alucinación como sensación anormal, fundada en la hipótesis neurológica y ubicada en los pliegues del cerebro. En la segunda parte, retomaré la teoría de las alucinaciones de Ey.

¹³⁹ La expresión “sensación pura”, como la emplea en su tesis sobre la psicosis paranoica (Lacan, 1979), también se ha usado en el sentido de las sensaciones cenestésicas que en la hipocondría, por ejemplo, llegan a la conciencia, o mejor, a la percepción.

¹⁴⁰ En aras de resaltar la dimensión del significante en la subjetividad, *El deseo y su interpretación* (Lacan, 1958-1959, 12 de noviembre) reducía la sensibilidad a la pareja estímulo-respuesta.

establece que nada estará en el intelecto si antes no ha estado en los sentidos (en latín: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). Por otro, el fuerte cuestionamiento a doctrinas como las del *Tratado de las sensaciones* de Condillac (1963) –escrito a mediados del siglo XVIII y discutido extensamente en *Aún* (Lacan, 1972-1973, 14 de junio), junto a François Recanati. El sensualismo concebía a la sensación como fuente primera, base del conocimiento, y al sujeto de conocimiento como sujeto constituyente y unificador, como se deduce del famoso adagio latino recién citado¹⁴¹. Las páginas que abren “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (Lacan, 2003, II, pp. 513 y ss.) también interrogarán la textura sensorial de la voz, el fenómeno y la función de la voz en las psicosis, al cuestionar la clásica definición de la alucinación como “*perceptum* (percepción) sin objeto”: la alucinación verbal no puede reducirse ni a un *sensorium* particular (el aparato de percepción de un organismo considerado en su conjunto, el “asiento de la sensación” donde experimenta e interpreta los entornos en los que vive), ni a un *percipiens* (o sujeto que percibe) que le daría unidad. La experiencia analítica muestra que el sujeto está dividido: quien habla también se escucha a sí mismo, aunque no siempre reconozca su voz. Cuestión que volverá en la discusión con la *Fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty: “[...] *hemos reivindicado en otra parte concretamente respecto del tema de la alucinación verbal, el privilegio que vuelve al perceptum del significante en la conversión a operar de la relación del percipiens al sujeto.*” (Lacan, 1961) Por una parte, entonces, la voz no se reduce a los datos de los sentidos, a los sonidos del órgano del oído –estos pueden faltar por completo–; remite a los significantes que, por ejemplo, le ordenan hacer algo a quien alucina –incluso en casos de sordera¹⁴². Por otra parte, quien percibe está dividido, desdoblado, habitado por múltiples voces. El yo que se percibe como una pretendida unidad en el

¹⁴¹ En ese mismo texto ya se encuentra una crítica a la concepción de la imagen como sombra de la sensación y a la “alucinación verdadera” de Hippolyte Taine, noción retomada con un original sesgo por Alliez y Martin (2007) quienes vuelven también sobre una expresión de Henri Michaux (1998, p. 938), “el cerebro-ojo”, para postular que toda sensación, y no solo la que se produce en el contexto de la “enfermedad mental”, es, en última instancia, una alucinación, no de imágenes sino de fuerzas: su visión no proviene del órgano del ojo sino de una visión abstracta.

¹⁴² Se apoya en investigaciones como las de Jules Séglas en las que se observa a los alucinados gesticulando con los labios, aunque sin emitir sonido, como si estuvieran ellos mismos pronunciando aquellas palabras que están escuchando. No obstante, en *El objeto del psicoanálisis* criticará la “posición inverosímil” que cuestiona la objetividad de las voces del alucinado so pretexto de que no son percibidas por el órgano del oído. “*Ustedes objetivan el alucinado. ¿En qué sus voces serían menos objetivas? ¿En qué la voz, bajo el pretexto de que no es sensorial sería algo irreal? ¿Algo irreal en nombre de qué?*” (Lacan, 1965-1966, 20 de abril). Posición cuya concepción de “realidad” es, por cierto, bastante simple, moral y puritana –como cuando se dice de alguien, drogado o no drogado, que “se escapa de la realidad”.

interior del campo de la conciencia¹⁴³, es, en realidad, un objeto, algo con respecto a lo que “*lo inmediato de la sensación*” es puesto en cierta relación de tensión (Lacan, 1954-1955, 8 de diciembre). Es en esa tensión que se darán experiencias sensibles que el yo vivirá ya sea como propias –aunque se produzcan en otro cuerpo– ya sea como ajenas –aunque las experimente o sienta en su propio cuerpo–; de allí que el yo no siempre concuerde con lo sentido en carne propia¹⁴⁴.

Recordemos a Schreber: las Voces de los pájaros parlantes son Voces que se introducen en su cabeza como largas hebras, produciéndole, mediante los “virus de cadáveres”, una sensación dolorosa de tensión (*schmerzhaftes spannende Empfindung*) (Schreber, 1979, p. 211). Los virus de cadáveres son enunciados parasitarios que lo corrompen y zahieren a tal punto que llega a sentir hedor a podrido saliendo de su boca a causa de la putrefacción de su abdomen. Cada vez que los pájaros descargan

el virus de cadáveres, es decir, una vez que han recitado las frases que en cierta medida les han sido inculcadas, expresan luego el auténtico sentimiento de placer en la voluptuosidad del alma de mi cuerpo del que ahora participan con las palabras “canalla maldito” o “¡Ay, maldición!, en cierta medida”, es decir, con sonidos del lenguaje humano, las únicas palabras que aún son capaces para expresar un sentimiento auténtico [*ächten Empfindung*]. (Schreber, 1979, p. 202)

En un cuerpo de este tipo las sensaciones auditivas parten no del órgano del oído sino de los miembros inferiores: “*Por eso intentaron bombearme hacia afuera la médula espinal, lo cual aconteció por medio de los llamados 'hombres pequeños' que me fueron colocados en los pies. [...] por regla general eran dos, un 'pequeño Flechsig' y un 'pequeño Von W.', cuyas voces yo oía, también, en mis pies*” (citado por Freud, 1992, XII, p. 53). Los órganos ya no cumplen una función fija, de un momento al otro, un pie puede

¹⁴³ En *El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis*, planteaba toda una línea de análisis de lo imaginario marcada por la formulación del estadio del espejo, en la que el yo no coincide con la conciencia: existen fenómenos no-yoicos de conciencia (como lo muestran las cámaras fotográficas automáticas que perciben y registran imágenes sin que esté ningún ojo humano, ningún yo, mirando por el lente). Cf. los *sensibilia* de Russell en el cap. 3.1.

¹⁴⁴ Como en los fenómenos descritos por el Dr. Paul Sollier (1903), citados en *Lógica de la sensación* (Deleuze, 2002), en los que alguien ve a su doble (autoscopia externa) o a los órganos internos o partes de su propio cuerpo (autoscopia interna). Sollier explicaba esto por las sensaciones cenestésicas que tiene de su propio cuerpo el alucinado a partir de las cuales visualiza fuera lo que siente en su cuerpo. Ahora bien, quisiera agregar que esto bien puede no reducirse a una cuestión de visión o representación de sí o de los propios órganos: alguien puede sentir sus órganos internos fuera de sí mismo, allí donde los ve; puede sentirse allí afuera en el sitio donde ve a su doble; puede sentir desde el lugar en el que ve reflejada su imagen en el espejo. Lo mismo sucede cuando, en lo que en psiquiatría se ha llamado “despersonalización”, alguien puede verse “desde arriba” sintiéndose en el punto desde donde se mira (arriba), más que allí donde se ve (abajo). Fenómenos habituales en la experiencia psicodélica.

dejar de servir para andar y ponerse a hablar o a escuchar. Se tiene una idea muy limitada y demasiado ordenada del cuerpo, se desconocen las variaciones a las que puede someterse. Schreber, en cambio, presenta como una cosa digna de ser recordada la posibilidad de estas funciones desplazadas de los órganos, de este desarreglo de los sentidos:

Estamos acostumbrados a pensar que todas las impresiones que recibimos del mundo externo se nos transmiten por los así llamados “cinco sentidos”, y en particular que todas las sensaciones lumínicas y sonoras lo son por el ojo y el oído. Esto puede ser verdad en circunstancias ordinarias. Pero en un hombre que, como yo, ha entrado en trato con los Rayos y cuya cabeza, a consecuencia de ello, ha sido, por así decirlo, iluminada por los Rayos, esta concepción no es suficiente. Tengo sensaciones lumínicas y sonoras que han sido proyectadas directamente por los Rayos sobre mi sistema nervioso interior y para cuya recepción, por consiguiente, no son necesarios los órganos de la vista y del oído. Yo veo los respectivos acontecimientos hasta con los ojos cerrados y los oíría también, de tratarse, como en el caso de las “Voces”, de impresiones auditivas, si de alguna manera fuera posible cerrar herméticamente mis oídos a tales sensaciones sonoras. (Schreber, 1979, p. 144)

De allí que pueda “ver con ojos espirituales”, y que dichas visiones no funcionen de cualquier manera, sino con cierto “método” (Schreber, 1979, p. 116), con cierta lógica, si se quiere, con una coherencia que le permite reconocer el plan que lo concierne. Diferencia con la neurofisiología de los “sentidos especiales” (vista, oído, gusto, olfato), ya que se trata de unas sensaciones que pueden prescindir de los órganos cuya función es producirlas. Podría decirse que las sensaciones que Schreber experimenta (luces y voces) violan la “ley de las energías sensoriales específicas”, formulada por el fisiólogo Johannes Müller en “Sobre la psicología comparativa del sentido de la vista del hombre y de los animales” (1826)¹⁴⁵, que establece que el tipo de sensación que sigue a una estimulación no depende del modo de la estimulación sino de la naturaleza de los órganos. Para dicha ley, el mismo estímulo en distintos órganos de los sentidos provocaría distintas percepciones sensoriales y, al revés, distintos estímulos en el mismo órgano sensorial provocarían percepciones sensoriales parecidas. No el estímulo, sino solo la peculiaridad del órgano sensorial estimulado determinaría la calidad de la sensación. Pero el sentir de Schreber no sigue esta regla. Sin embargo, no se trata propiamente de un trastorno de la

¹⁴⁵ Dicha ley es descrita en el *Análisis de las sensaciones* de Ernst Mach (1987, pp. 110-112 y 180-181) y en el curso sobre *Estética* de Theodor W. Adorno (2013, pp. 461-462).

actividad sensorial: los órganos no están simplemente alterados, están liberados de su función, los datos sensoriales específicos que éstos suelen aportar (sonido, imagen, por ejemplo) vienen ahora de otro lado. El órgano ya no es condición necesaria para la sensación. Curiosa sensibilidad la de unos sentidos sin órganos. Audición no-acústica, visión no-ocular; tal es la suerte de las sensaciones schreberianas.

Sucede que el cuerpo en el análisis no es tomado, como en el discurso cartesiano, en calidad de *res extensa* (cosa extensa) opuesta a la *res cogitans* (cosa pensante). Por lo cual el “objeto *a*”, inventado por Lacan para analizar la producción del deseo, el goce o la angustia, y cuya lista mínima de especies ligadas a la pulsión se encuentran las heces y los senos, la voz y la mirada, escapa a las leyes kantianas de la sensibilidad: es decir, no puede ser tomado en las puras y simples categorías de la estética trascendental (Lacan, 1962-1963, 28 de noviembre).

Para decirlo de una vez, ese cuerpo no es constituible a la manera como Descartes lo instituye en el campo de la extensión. Se trata de advertir que el cuerpo en cuestión no nos es dado de manera pura y simple en nuestro espejo, que incluso en tal experiencia del espejo puede llegar un momento en que esa imagen, esa imagen especular que creemos tener se modifica: lo que tenemos frente a nosotros, nuestra estatura, nuestra cara, nuestro par de ojos, deja surgir la dimensión de nuestra propia mirada, y el valor de la imagen comienza entonces a cambiar, sobre todo si hay un momento en que esa mirada que aparece en el espejo comienza a no mirarnos ya a nosotros mismos; *initium*, aura, aurora de un sentimiento de extrañeza que es puerta abierta a la angustia. (Lacan, 1962-1963, 9 de enero)

De este modo, el cuerpo ya no cuenta por su extensión sino por su dimensión gozante¹⁴⁶. En este sentido, Freud no había pasado por alto el pasaje de las *Memorias* en el que Schreber relata que cierta vez, en un estado en que no sabía si estaba medio dormido o ya despierto, le afloró “*la sensación [Empfindung] de que era hermosísimo sin duda ser una mujer sometida al acoplamiento.*”¹⁴⁷

¹⁴⁶ Lo adelantaba en la Introducción: para la estética de Deleuze (2002a), permanecer en la dimensión de la extensión es lo que impide captar la intensidad.

¹⁴⁷ Cita del sexto capítulo de las *Memorias*: “Además, una vez, de mañana temprano, cuando estaba aún tendido en la cama (no recuerdo si semidormido o despierto ya), tuve una sensación que, al reflexionar después sobre ella en estado completo de vigilia, me impresionó de manera muy particular.” (Schreber, 1979, pp. 83-84) Destaco el término “sensación”; no es sino después que Schreber prosigue su escritura expresándose en términos de representación: “Fue la representación de que tenía que ser muy grato ser una mujer que es sometida al coito. Esta representación era hasta tal punto ajena a toda mi manera de pensar...” (Schreber, 1979, p. 84).

Ningún otro fragmento de su delirio es tratado por el enfermo con tanto detalle, con tanta insistencia, se podría decir, como la mudanza en mujer por él aseverada. Los nervios por él absorbidos han cobrado en su cuerpo el carácter de unos nervios de voluptuosidad femenina [*weiblicher Wollustnerven*], y con un sello femenino mayor o menor, en particular sobre su piel, a la que prestan la peculiar blandura de ese sexo. Si ejerce leve presión con la mano sobre un lugar cualquiera del cuerpo, siente estos nervios bajo la superficie de la piel como unas formaciones a modo de hilos o cordones; ellos están presentes sobre todo en el torso, donde la mujer tiene los pechos. “Mediante una presión que se ejerza sobre estas formaciones yo puedo, sobre todo si pienso en algo femenino, procurarme una sensación de voluptuosidad correspondiente a la femenina”. (Freud, 1992, XII, p. 31)

Luego, Schreber llegó a la convicción de que Dios mismo, para su propia satisfacción, le demandaba la feminidad.

Pero tan pronto como –si me es lícito expresarme así– quedo a solas con Dios, es para mí una necesidad perentoria conseguir, con todos los medios concebibles y la convocatoria total de las capacidades de mi entendimiento, sobre todo la imaginación, que los rayos divinos reciban de mí con la máxima continuidad –o, puesto que el ser humano simplemente no puede lograrlo, al menos en ciertos períodos del día– la impresión de una mujer que se regala en medio de voluptuosas sensaciones. (citado por Freud, 1992, XII, p. 32)

Daniel Paul Schreber, mujer de Dios. Ahora bien, no hace de mujer, no la imita ni la representa, no hace “como si”, no trata de “ser mujer” en sentido metafórico o figurado. No se reduce a un tema de género o de transexualidad, ni a la vivencia de una mujer atrapada en un cuerpo de varón. Si se vuelve mujer, más que en relación con el hombre, es en relación con Dios mismo, es decir, con un ser que trasciende la diferencia de los sexos (masculino-femenino). La experiencia de Schreber no se ubica, entonces, a nivel de la identidad, sino de la sensación. Dicho de otro modo, no se juega a nivel de la “figuración”, sino de la “Figura”¹⁴⁸. La Figura-mujer es la forma sensible tomada en la sensación; que actúa inmediatamente sobre su particular sistema nervioso. Aunque la Figura-mujer tampoco cubre por completo la experiencia schreberiana: luego de seis años

¹⁴⁸ En el sentido en que estos términos son empleados por Deleuze (2002) en *Lógica de la sensación*, a partir del concepto de Figura (o puro figural) de Lyotard (2002). Un cuadro de Bacon se distingue tanto de la figuración (lo ilustrativo y lo narrativo, es decir, la representación) como de la forma pura o abstracción. La pintura de la Figura se sitúa a medio camino entre la pintura figurativa y la pintura abstracta (más cerebrales o menos sensibles y directas). La Figura no es una buena figura, sino una deformada, irreconocible o apenas reconocible.

de percibir en su cuerpo estos nervios, cree que el número de nervios es mayor y está más diseminado en su cuerpo que en el de una mujer. Figura imposible, impura, distorsionada y, por eso, más real. Por momentos, la sensación cobra la Figura de una mujer encinta. Pero tampoco se trata simplemente de la idea de haber sido fecundado, sino de la sensación real del feto dando pateadas en su vientre:

Algo como la recepción de Jesucristo por una virgen inmaculada —es decir, una que jamás mantuvo trato con un varón—, algo parecido ha sucedido en mi propio vientre. Yo he tenido en dos diversas ocasiones (cuando aún estaba en el instituto de Flechsig) una participación sexual femenina, si bien un poco deficientemente desarrollada, y he sentido [*empfunden*] en mi vientre unos movimientos de brincos como los que corresponden a las primeras mociones vitales del embrión humano: Por un milagro divino, los nervios de Dios correspondientes al semen masculino habían sido arrojados dentro de mi vientre; así había sobrevenido una fecundación. (citado por Freud, 1992, XII, pp. 30-31)

Schreber siente en sí mismo los órganos femeninos. Experimenta el embarazo: algo así como la presencia del Hijo de Dios en su cuerpo. No es extraño, pues, que se lea en un texto de 1967, “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad” que “*el cuerpo hace el lecho del Otro por la operación del significante*” (Lacan, 2012, p. 378). Nótese que, si bien al escribir sobre sus “nervios” Schreber se expresa con los significantes de la ciencia de su siglo, sus nervios tienen otro estatuto que el de la neurología. No se trata del funcionamiento de los axones, las sinapsis o los neurotransmisores. Su sistema nervioso tiene otra estructura que la descrita por su médico el Dr. Paul Flechsig (1927) en su teoría mielogenética del cerebro. Ya no se trata del cerebro humano sino de los nervios de Dios, como tampoco del compuesto nervio-mielina sino del nervio-rayo; de allí que Schreber no sea calificado como neurólogo sino como neurópata. Primer punto de desacuerdo con la ciencia: el sistema nervioso puede sufrir la acción directa de fuerzas sobrenaturales que producen numerosos milagros que van desde la eliminación de vello facial. las modificaciones de la estatura y el peso corporal, hasta la sustitución del corazón y el estómago, la reducción de los pulmones, el estrechamiento del tórax, la contracción de las vértebras y la médula, el ablandamiento y hasta la disolución de la faringe, los órganos genitales y los intestinos. Acusando recibo de esas fuerzas que de otro modo serían insensibles, Schreber tiene acceso a la potencia de la sensación. No solo los nervios, perceptibles al tacto, desplazables hacia adentro, extraíbles para ser implantados en otros pacientes del asilo, sino los órganos en general, son expuestos a una manipulación tal que

acarrearía la muerte de un humano común. Que sus huesos costales y craneales sean pulverizados por nervios divinos y luego nuevamente soldados, que las tetas que le crecen, se achaten o se comben en cuestión de minutos, da cuenta de unas propiedades del cuerpo que escapan a las definiciones de la medicina. “Milagro”: así nombra Schreber a esas transformaciones sensibles que sufre en su propia carne y que lo vuelven un cuerpo sin órganos (sin vejiga, sin intestinos, sin estómago, con un esófago desgarrado, con parte de su laringe tragada por él mismo, casi sin pulmones). No se trata de meras ideas de vaciamiento o estropicio, sino de procesos de sensación, de acaecimientos que son experimentados sin vacilación en el propio cuerpo durante el tiempo sagrado¹⁴⁹: “*casi ningún otro recuerdo de mi vida es para mí más seguro que los milagros referidos en este capítulo [cap. XI]. ¿Qué puede haber más cierto para el hombre que lo que experimenta y siente en su propio cuerpo?*” (Schreber, 1979, p. 162). Segunda diferencia: Schreber dice que, según lo que el Dr. Weber le ha explicado, la ciencia no admite la existencia de “nervios de concupiscencia” o de “nervios sensitivos” (*sensitiven Nerven*) cuya función específica sea portar la sensación de voluptuosidad (*Wollustgefühl*). Al psiquiatra le resulta inadmisibles la estética de los nervios de su enfermo. Lo que sí admite Weber, junto con la ciencia médica de su época, es que la sensación de voluptuosidad abarca en la mujer todo el cuerpo en un grado más alto que en el varón (en especial, en las mamas). Pero de ahí a concederle que esto se explique por los nervios de voluptuosidad que Schreber siente es otra cosa. La discrepancia aparece respecto a ese desproporcionado poblamiento o penetración de nervios de voluptuosidad en un cuerpo que, por su condición masculina, anatómicamente solo debería tenerlos, según dice Schreber, en sus partes genitales. Aunque estos nervios son de otro orden, está dispuesto a someterse –para salvar su pellejo, pero también por “interés científico”– a un examen médico que verifique o falsifique la presencia de tales formaciones. En caso de verificación, sería posible que otras personas tengan ese extraño tipo de experiencias. Nueva divergencia: aunque la medicina se oponga a la existencia de nervios que puedan sentirse mediante palpación externa, Schreber toca esos nervios de voluptuosidad y los siente como formaciones a

¹⁴⁹ El sexto capítulo de las *Memorias* describe una temporalidad de la sensación que bascula entre “tiempos sagrados”, durante los cuales gravitan las conexiones de nervios, y “tiempos no sagrados”, definidos por la interrupción de las comunicaciones con los rayos. Temporalidad sagrada que perturba la sensibilidad y el tiempo ordinario: “*Un momento crítico en la historia de la Tierra y de la humanidad me pareció marcado entonces por los sucesos de cierto día, señaladamente memorable para mí, en el cual se habló de que los ‘relojes del mundo’ se habían parado y al mismo tiempo se produjo de manera continua un aflujo desacomodadamente cuantioso de Rayos hacia mi cuerpo, en medio de fenómenos luminicos grandiosos*” (Schreber, 1979, p. 119). Tiempo muy diferente, por cierto, al de la estética kantiana.

modo de cordones o hilos. Los nervios de voluptuosidad son “estructuras”, “formaciones”, pero que no se reducen a un carácter orgánico. No son meras estructuras simbólicas: constituyen estructuras sensibles que también cabalgan entre lo imaginario y lo real. Tiene la certeza de que estos hilos son ex-nervios de Dios que difícilmente hayan podido perder su propiedad de nervios por pasar a su cuerpo. Siente los nervios de Dios a modo de filamentos nodosos bajo su pecho, bajo la superficie de su piel¹⁵⁰. La inervación está en otro registro que el del organismo objeto de estudio de la neurociencia; su espacio es otro, sus nervios provienen del afuera (divino). Topología de la sensación que no se limita a los contornos de la piel. Nervios de Dios conectados al sistema nervioso de Schreber. Ser de sensación cuya frontera se sitúa más allá del propio organismo:

a cada palabra que (a causa de la excitación de los nervios humanos correspondientes, basada en un milagro) se pronuncia cerca de mí, la percibo inmediatamente acompañada de una sensación de dolor que, debido al simultáneo intento de desprenderse que hacen los Rayos (atados a las Tierras), se exterioriza como un tirón en la cabeza, muchas veces muy desagradable. (Schreber, 1979, p. 157)

Pero los rayos no resisten la carne de Schreber y tratan de escaparse. La retirada de Dios puede provocar una sustracción de la sustancia ósea del cráneo. Verdadero “estado de angustia” (Schreber, 1979, p. 200) el de los rayos que, exasperados, quieren liberarse de su encarnación en el cuerpo de Schreber. Al punto que escucha sus gritos de “¡Socorro!” con una sensación sonora tan clara que se extraña de que otros aparentemente no puedan percibirlos (Schreber, 1979, p. 201).

2.4. Topología de la sensación

Teniendo en cuenta este tipo de experiencias, la sensación de angustia ha llevado a Lacan (1962-1963, del 9 de enero) a reconstituir la estética más conveniente a la experiencia analítica. Se separará así de las prácticas de normalización de la sensación (de angustia o dolor) de las terapéuticas médico-psicológicas o de las hermenéuticas psicoanalíticas. Considerará la angustia como “*lo que del interior del cuerpo existe [existe] cuando hay algo que lo despierta*” (Lacan, 1974-1975, 17 de diciembre). Por lo tanto, de ningún modo un trastorno de ansiedad, sino la “*sensación del deseo del Otro*”: allí “*donde de todos modos puedo sentir un modo de sensaciones que conforman toda la*

¹⁵⁰ Schreber (1979, p. 162) toca estos nervios no por lascivia, sino para aliviar el dolor o conciliar el sueño.

sustancia de lo que se llama la angustia, de esa opresión indecible por donde llegamos a la dimensión misma del lugar del Otro en tanto que allí puede aparecer el deseo.” (Lacan, 1961-1962, 4 de abril). Fórmula que se desmarca de toda concepción hermética o individualista de la sensación: como acabamos de ver, Schreber sentía debajo de su piel el estado de angustia de los nervios de Dios. Intimidad del Afuera.

Esta espacialidad –si se quiere, schreberiana– es clave en lo que concierne al cuerpo de la sensación: a diferencia de la intuición espacial kantiana cuya división adentro-afuera se ha apoyado, como la medicina, en la geometría euclidiana de la esfera, Lacan lo hará en una topología de superficies no orientables (sin arriba o abajo, izquierda ni derecha) como la banda de Moebius (superficie con una sola cara y un solo borde), la botella de Klein (superficie abierta sin exterior ni interior, que no tiene borde) y el *cross-cap* (o gorra cruzada: superficie bidimensional en el espacio tridimensional que es unilateral, y que se corresponde con la imagen continua de una banda de Moebius que se cruza en un intervalo).

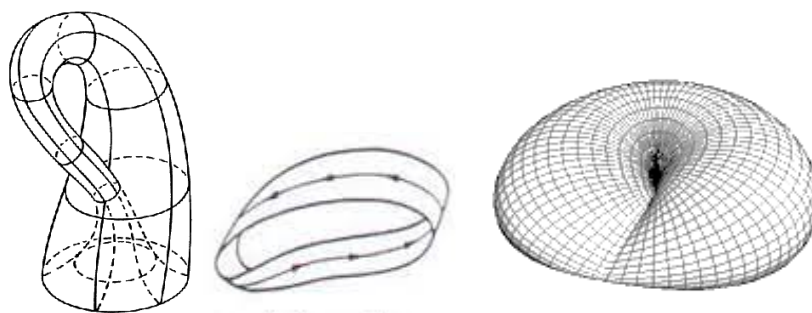


Fig. 14. Figuras topológicas (de izquierda a derecha: botella de Klein, banda de Moebius, *cross-cap*)

El espacio de la sensación es, entonces, topológico (no euclidiano). Esto no solamente rompe con la estética kantiana, también con la de Freud: basta recordar el diagrama freudiano de la sensación (ver capítulo anterior), o la geometría del yo “reservorio de la libido”¹⁵¹, de las mociones pulsionales. Con esta topología, en cambio, el yo no será ya pensado como un reservorio sino como un agujero. El espacio de esta nueva estética no es, entonces, intuitivo, sino inimaginable –para el sentido común– con

¹⁵¹ Cf. la nota de Strachey en “El yo y el ello”, apéndice B, “El gran reservorio de la libido” (Freud, 1992, XIX, pp. 63-66).

las categorías de la filosofía clásica (los cuerpos sólidos del *Timeo* platónico, los poliedros¹⁵²). El espacio topológico permite pensar

que la estética, dicho de otro modo, que lo que ustedes sienten [*ce que vous sentez*], no es en sí, como se dice, trascendental, que está ligado a lo que muy bien podemos concebir como contingencia, a saber: que esta topología es la que vale para un cuerpo. Todavía no es un cuerpo solo. Si no hubiera Simbólico y ex-sistencia [sic] de lo Real, ese cuerpo simplemente no tendría estética de ningún modo, porque no habría toro-tripa (Lacan, 1974-1975, 18 de marzo)¹⁵³.

En esa contingencia de la sensibilidad corporal, el toro (que en geometría designa la superficie tridimensional que resulta de hacer girar una circunferencia alrededor de un eje que no la corta y que tiene forma de rosquilla o cámara de neumático) es relacionado con la tripa, en su connotación visceral.

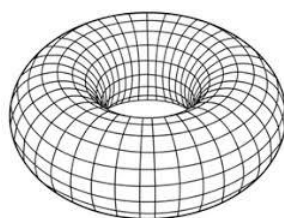


Fig. 15. Toro

La sensibilidad del cuerpo se produce, entonces, en el anudamiento Real-Simbólico-Imaginario, como lo muestra el borromeo (cuyos tres anillos o, más bien, toros, están entrelazados de tal forma que, al separar uno cualquiera de los tres, los otros dos se liberan),

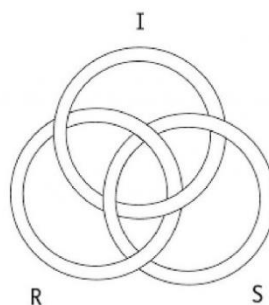


Fig. 16. Nudo borromeo Real-Simbólico-Imaginario

¹⁵² Cuerpos geométricos cuyas caras son planas y encierran un volumen finito. Verbigracia: el tetraedro o pirámide triangular tiene cuatro caras, seis aristas y cuatro vértices.

¹⁵³ Jean-Paul Abribat (1987) ha comentado la “estética no trascendental” de Lacan, aunque sin abordar directamente el problema de la sensación.

No solo el cuerpo sensible está ligado a lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real, sino también el espacio sensible mismo, espacio muy diferente al del *a priori* kantiano.

Es en tanto que lo Imaginario se enraíza [*s'enracine*] en las tres dimensiones del espacio, adelante esto que no va en ninguna parte a conjurarse con una estética trascendental. Es al contrario porque el nudo borromeo pertenece a lo Imaginario, es decir soporta la tríada de lo Imaginario, de lo Simbólico y de lo Real, es en tanto que esta tríada existe que allí se conjuga la adición de lo Imaginario, que el espacio en tanto que sensible se encuentra reducido a ese mínimo de tres dimensiones, o sea por su ligazón a lo Simbólico y a lo Real (Lacan, 1974-1975, 10 de diciembre).

Lo Simbólico hace agujero, pero también lo hacen lo Imaginario y lo Real. La sensación es producto de estos múltiples agujereados.

En todo caso es seguro que en lo que se refiere a lo simbólico, hay algo sensible que hace agujero [*il y a quelque chose de sensible qui fait trou*]. Esto no solo es probable sino manifiesto: que todo lo que se refiere a lo imaginario, es decir a lo corporal, es lo que ha surgido primero, allí eso no solamente hace agujero, sino que el análisis piensa en todo lo que se relaciona con el cuerpo en estos términos, y toda la cuestión está en saber en qué la incidencia del lenguaje, la incidencia de lo simbólico, es necesaria para pensar en lo que alrededor del cuerpo ha sido pensado en el análisis, como ligado, digamos, a diversos agujeros. Aquí no hay necesidad de subrayar cómo lo oral, lo anal, sin contar los otros que he creído deber adjuntar para informar qué es la pulsión, aquí no hay necesidad de subrayar que la función de los orificios en el cuerpo está allí para designarnos que el término “agujero” no es un simple equívoco al transportarlo de lo simbólico a lo imaginario. (Lacan, 1975b)

Lo sensible agujereado, a su vez, agujerea. El lenguaje ya no es, entonces, puro significante, es también materia sensible: la enunciación tiene cierto tono, cierto timbre, cierta melodía, el decir excita o zahiere (como cuando Anna von Lieben recibió los dichos de su marido como si éste le clavara una espina en el corazón: no se trataba de una simple manera de decir, sino de que a ella efectivamente le había sobrevenido una sensación precordial). La topología es, entonces, usada para dar cuenta de la relación entre la pulsión y los orificios del cuerpo sensible. A propósito de la pulsión, dirá en *Le sinthome*: “*eso es el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir, pero que este decir, para que resuene, para que consuene, [...] es preciso que el cuerpo sea allí sensible, y que lo es, es un hecho.*” (Lacan, 1975-1976, 18 de noviembre). Si esto es un hecho es porque el cuerpo

tiene algunos agujeros, entre los que se destaca el oído, que reacciona a la voz. El decir resuena en el cuerpo sensible: lo hace sentir¹⁵⁴.

La voz está ligada a la función del objeto *a*, así como la mirada, que no se confunde con el ojo ni con la visión.

El objeto *a* en el campo visual, resurge a la vista de la estructura objetiva, en la función de ese tercer término del cual es sorprendente que, literalmente, los antiguos no sepan qué hacer con él, le yerran el golpe, aunque sea al menos la cosa más gruesa que fuera. Ellos también se encuentran entre dos: la sensación, es decir, el sujeto, y después el mundo que es sentido. (Lacan, 1968-1969, 30 de abril)

Comentando el *Tratado de la sensación* aristotélico, en la sesión del 30 de abril de 1969 de *De un Otro al otro*, Lacan ilustrará con el siguiente diagrama la cita anterior, incorporando el objeto *a* entre el sujeto sintiente (S) y el mundo sentido (A):

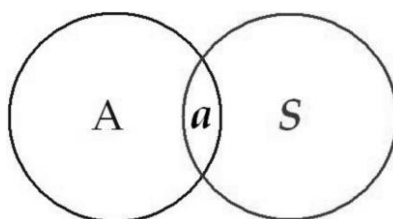


Fig. 17. Diagrama del objeto *a* insensible (Lacan, 1968-1969, 30 de abril)

“Si intentamos traducirlo al plano de la estesia, el objeto *a* en el campo escoptofilico es precisamente ese blanco –o ese negro, como quieran–, eso que falta tras la imagen” (Lacan, 1968-1969, 30 de abril) El objeto *a* no es, entonces, sensible en cuanto

¹⁵⁴ De allí que encuentro reduccionista el planteo de Barbara Cassin que pone equipara la doctrina de Lacan con la fórmula de Gorgias, el sofista, acerca de los efectos del discurso sobre el alma y que reza así: “Existe la misma relación [logos] entre poder del discurso [logos] y disposición del alma, dispositivo de las drogas [farmácon] y naturaleza de los cuerpos: así como cierta droga hace salir del cuerpo cierto humor y unas hacen cesar la enfermedad y otras la vida, así sucede entre los discursos. Algunos entristecen, otros encantan, dan miedo, exaltan al auditorio, y algunos, mediante una mala persuasión, drogan el alma y la embrujan.” (Cassin, 2013, p. 75). Cassin traduce así esta cita:

poder del logos / disposición del alma = dispositivo de las drogas / naturaleza de los cuerpos

En *Fisuras* (Real, 2014), en cambio, me he referido a lo que se produce en alguien que, por el mero hecho de hablar o escuchar hablar de ciertas drogas, en especial, en la jerga de los drogados, se pueden desencadenar no solo las mismas reacciones psicológicas causadas por la ingesta de sustancias (ideas de persecución, por ejemplo), sino también las sensaciones gustativas u olfativas asociadas a la droga en cuestión, así como otra serie de efectos físicos y sensibles (hormigueos, dolor de cabeza, espasmos estomacales, incontinencia intestinal). El decir, el *logos-pharmakon*, puede causar los mismos efectos que los tóxicos en los humores del cuerpo, no solo en el humor del alma. Me permito, así, cambiar algunos términos de la operación de Cassin de la siguiente manera:

poder del logos / deposición del cuerpo = dispositivo de las drogas / dispositivos del cuerpo

tal. Poco antes, en *Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad*, lo había nombrado “insensible pedazo” (*insensible morceau*) que deriva del Otro “*como voz y mirada, carne devorable o bien su excremento, he aquí aquello de él que viene a causar el deseo que es nuestro ser sin esencia.*” (Lacan, 2012, p. 378) En lo concerniente al campo visual, la imagen sensible es del orden del agujero, de la falta, de la ausencia, de la mancha¹⁵⁵. El objeto *a* no puede reflejarse en el espejo, por ello escapa a las coordenadas espaciotemporales de la estética kantiana. En el voyerismo esto es patente: la mirada que puede llegar a sorprender a quien mira por el ojo de la cerradura, haciéndole sentir vergüenza o angustia, basta que exista como mera posibilidad (de ser capturado], aunque no aparezca en escena el ojo que sorprenda efectivamente al mirón¹⁵⁶. El objeto *a* no es, entonces, un ser sensible. El seno, las heces, la mirada o la voz no son más que semblantes de la función del *a*. Ahora bien, eso no significa que la *aisthesis* sea eliminada de plano en el análisis. Por el contrario, se trata de incorporar lo insensible al plano de la sensibilidad, allí donde el “insensible pedazo” toma cuerpo, se vuelve sensible, provoca una sensación.

De allí que la angustia no sea provocada sin ese objeto. Si el 10 de diciembre de 1974, en el seminario R.S.I. Lacan recurre al nudo borromeo para dar cuenta de esa sensación, es porque lo sensible no solo involucra el registro imaginario, sino también los registros simbólico y real. Así como las dimensiones del sentido y de lo inconsciente.

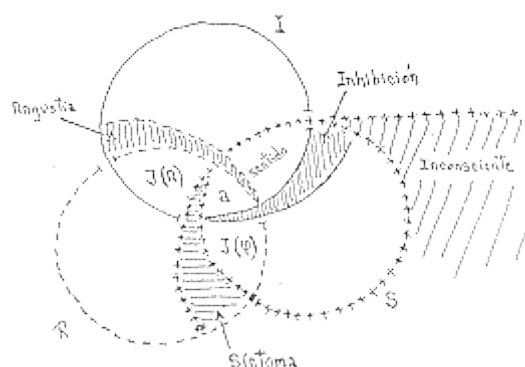


Fig. 18. Nudo borromeo, inhibición, síntoma y angustia (Lacan, 1974-1975, 10 de diciembre)

¹⁵⁵ Recordaba en *El reverso del psicoanálisis* que no percibimos las vibraciones luminosas, el infrarrojo y el ultravioleta con los órganos de los sentidos sino con ciertas máquinas; lo mismo sucede con ondas sonoras como el ultrasonido (Lacan, 1969-1970, 14 de enero). Así, en nuestro siglo, el artista contemporáneo Neil Harbisson, nacido con una condición por la que solo ve una gama de grises, puede ahora escuchar la vibración de cada color –incluso los que el ojo humano no podría ver, como el infrarrojo– gracias a un dispositivo tecnológico elaborado por ingenieros informáticos y que está conectado a su cerebro.

¹⁵⁶ Así también funciona el panóptico descrito por Foucault (no es necesario que haya efectivamente un vigía, basta con la virtualidad de una mirada), a propósito de lo cual decía Deleuze (1987, p. 87): “*lo visible no se reduce a una cosa o cualidad sensible*”.

Que la relación entre R.S.I. no sea jerárquica, que el nudo se deshaga si uno de los anillos-toros se suelta, implica que ya no hay primacía de lo Simbólico, del significante. Sin duda, tal giro no hubiese sido posible, entre otras cosas, sin las discusiones que tuvieron lugar por los años 70 en torno a la semiótica. El presupuesto semiológico de que todo signo funciona con la lógica del signo lingüístico se veía ahora cuestionado. No es casual que en *Les non dupes errent* se redefina al significante como “*lo que hace signo a un signo*” (Lacan, 1973-1974, 20 de noviembre) –gran diferencia respecto a la fórmula canónica “el significante es lo que representa al sujeto para otro significante”, que había servido en otro momento para distinguirlo del signo¹⁵⁷– ni que en el VI Congreso de la *École Freudienne de Paris* (EFP), el 2 de noviembre de 1973, exprese que: “*Lo que querría es que los psicoanalistas supieran que todo debe llevarles al sólido apoyo que tienen en el signo, y que es preciso que no olviden que el síntoma es un nudo de signos. Pues el signo hace nudos*” (Lacan, 1973, p. 17). La estética, en esta nueva formulación del síntoma, ya no puede ser pensada, entonces, en términos de mera economía de los significantes. Así, en “Radiofonía” (1970) exclamará: “*con el pretexto de que definí al significante como nadie había osado hacerlo, ¡no se imagine que el signo no sea mi asunto! Muy por el contrario, es el primero y también será el último. Pero es preciso dar este rodeo.*” (Lacan, 2012, p. 435)

Retomar la cuestión del signo es retomar también la cuestión de lo sensible, del lenguaje sensible y del signo sensible (como en la clásica proposición “no hay humo sin fuego”)¹⁵⁸. Poco antes en Ginebra reconocía que con el significante no había agotado en absoluto la cuestión, ya que el significante es algo que está encarnado en el lenguaje:

¹⁵⁷ Apoyándose en Charles Sanders Peirce, a comienzos de los años 60, Lacan había definido al signo como “algo que representa algo para alguien”. Ciñéndose a esa distinción, el analista se preocuparía entonces por el significante, más que por el signo, pues el signo no llevaría más que a la comunicación y a la interpretación (rechazadas por el psicoanálisis por ser del orden de la transparencia del diálogo y la comprensión, más que del malentendido y de la opacidad). Frente a esta mala prensa del signo entre los lacanianos, es notorio el viraje de los años 70. Ya no basta, de ahora en más, con apoyarse en la lingüística. La semiótica no puede desecharse, más bien es necesario rehacerla. El “alguien” del signo ya no será el sujeto clásico de conocimiento, sino el sujeto supuesto saber. Cf. Viltard, 1996b. En esta línea, la investigación del psicoanalista Jean-Claude Molinier (2023) sobre la semiosis viviente del cuerpo y el signo en Peirce abunda en la dimensión estética y la cualidad material de la sensación.

¹⁵⁸ En el ejemplo retórico clásico “no hay humo sin fuego”, el humo es el signo del fuego (al suponerse una intencionalidad, podría serlo, erróneamente, de un fumador o alguien que provoque tal fuego, aunque luego se corrobore que el bosque arde sin que haya habido un responsable). Ahora bien, la lógica estoica del signo servirá a Lacan para liberar al signo de la captura hermenéutica, en la medida que propone una suspensión (*sunartesis*) entre el antecedente y el consecuente de la proposición hipotética: en otro ejemplo clásico, “si está claro, significa que es de día”, siguiendo a los estoicos, ya no será sobreentendido que la claridad sea signo de que es de día. Cf. Viltard, 1996b. Es en esta clave que conviene tomar el sueño con humo y fuego de Ida Bauer (Dora) comentado por Freud. Cf. el punto 1.4.8. *Desplazamientos de la sensación*.

recordaba el abismo entre su relación con el ladrido de los perros, tal como la estudiara el psicoanalista René Spitz, y el hecho de que finalmente, “*el ser humillado, el ser humus [...] el ser humano llegue a poder decir algo. No solamente a poder decirlo, sino todavía que ese chancro que yo defino que es el lenguaje [...] implica desde el comienzo una especie de sensibilidad*” (Lacan, 1975a)¹⁵⁹. El hecho de que un niño diga, por ejemplo, “quizá”, “no todavía”, antes de que sea verdaderamente capaz de construir una frase, prueba que en él hay un colador en el que el agua del lenguaje deja algo al pasar, algunos detritos con los cuales el niño va a jugar, con los cuales tendrá que arreglárselas más adelante. Que el lenguaje implique desde el comienzo esa especie de sensibilidad, irreductible a la dimensión significativa, que lo corporal haya surgido con sus agujeros primero respecto a lo simbólico, como decía más arriba llamando la atención sobre la función del objeto *a*, no es sin consecuencias a la hora de dar cuenta de la estética involucrada en la experiencia analítica –aunque no parece haber sido suficiente, dado que en el lacanismo la sensación y la sensibilidad han estado hasta ahora fuera de su cuerpo doctrinal.

Los efectos que tuvieron en Lacan las críticas de Deleuze y Guattari al despotismo del significante cobran, en este contexto, enorme relevancia. De hecho, no es accidental que Lacan los mencione a propósito de estos asuntos –por más que lacanianos y esquizoanalistas hayan transitado luego, salvo excepciones, por mundos paralelos. En la alocución sobre la enseñanza, pronunciada el 19 de abril de 1970 en la clausura de un Congreso de la EFP, dirá a propósito de una intervención de Guattari:

Guattari es sagaz al plantear desde dónde el efecto del lenguaje se impone al cuerpo, por lo que corresponde al ideal, por un lado, y al objeto *a*, por el otro. Es un *pathos* para el ideal, pero también una *corp(se)ificación*. Es en el objeto *a* donde el goce retorna, pero la ruina del alma solo se consume con un incorporal. (Lacan, 2012, p. 325)

El objeto *a* es el incorporal de los estoicos, decía Lacan (1969) a poco de ser publicada la *Lógica del sentido* de Deleuze en la que desarrollaba la teoría estoica de los

¹⁵⁹ Es en esta clave sensible que Lacan inventará en su seminario ... *O peor* el neologismo “*lalangue*” (Lacan, 1971-1972, 4 de noviembre), que no es equivalente a lengua oficial ni idioma alguno, sino que está más cerca de una lengua extraña en la propia lengua, es decir, a un modo singular de habitar y ser habitado por esa lengua, una lengua sensible que resuena en el cuerpo desde los primeros laleos y balbuceos, “sensaciones de lengua” (Thomas, 2007) que nos hacen palpar de una forma peculiar, impregnando nuestro decir con cierto tono, cierto ritmo, cierta musicalidad. Cf. también la cuestión del grito como precursor lingüístico analizado en 1.4.9. *La cosa y la semiótica de las sensaciones*.

incorporales¹⁶⁰. El neologismo *corps(e)ification* (*corpse*, en inglés, significa “cadáver”)¹⁶¹, refiere en la anterior cita al efecto de cadaverización que produce en el cuerpo la función del incorporal en el lenguaje (se recordarán “los virus de cadáveres” de Schreber)¹⁶². Digámoslo ahora en estos términos: es en tanto incorporado que el incorporal, insensible pedazo, produce también una sensación.

En las actas del Congreso en el que Lacan alude al planteo de Guattari, fue publicada la ponencia que este último brindara: “Reflexiones sobre la enseñanza como reverso del análisis”¹⁶³. Allí cuestionaba de manera implacable lo que llamaba el “estalinismo” de la EFP (particularmente al “fantasma de grupo” de sus cárteles o grupos de trabajo), la posición de maestro de Lacan, así como la postura de los analistas que se desentienden de sus responsabilidades políticas. Destacando la dimensión política del objeto *a*, se preguntaba: “¿Funcionará algún día la *École* como estructura-enlace entre el discurso del analizante y el de las ciencias, el de la acción revolucionaria y los diversos ámbitos en que está implicado el objeto *a* [...]?” (Guattari, 1976, p. 294) A tan solo un par de años de los acontecimientos de mayo del 68, estimulaba a que los cárteles se mezclaran con el análisis político y el análisis institucional, insistiendo con que el descubrimiento de la función del deseo –hecho por Freud– y de la función del objeto *a* –hecho por Lacan–, no concierne solo al campo de la neurosis y la locura: la incidencia del objeto *a* no se localiza exclusivamente donde se manifiesta el síntoma, sino en todas partes, en el campo histórico y en las luchas de clase (Guattari, 1971, p. 36-37). Los acalorados debates de la época en torno al pase –dispositivo inventado por Lacan en el que quien se compromete en la práctica analítica da testimonio del pasaje de analizante a analista con el fin de que la Escuela renueve su doctrina– y los cárteles en la *École Freudienne de Paris* han surgido en medio de fuertes tensiones y apuestas. No es de extrañar, pues, que sea justamente alrededor del *pathos* que Guattari producirá una nueva forma, micropolítica, de ocuparse de la sensibilidad.

¹⁶⁰ Para los estoicos todo es cuerpo, salvo el tiempo, el vacío, el lugar y el *lektón* (el sentido, lo expresable, que no se reduce a la significación). Sobre la manera con la que Lacan toma la lógica estoica como almacén de su discurso, cf. Viltard, 1995 y 1996b.

¹⁶¹ En “Radiofonía” también aparecen los términos incorporal y el verbo corp(se)ificar (Lacan, 2012, p. 432). Teniendo en cuenta los ritos funerarios, Lacan remarcaba allí la distinción entre la carroña del animal muerto y el cadáver del ser hablante (cuerpo habitado por el habla).

¹⁶² Si bien aquí se resalta el efecto tóxico del lenguaje (su dimensión de parásito, chancro, virus, cáncer), el psicoanálisis también ha destacado su función de antídoto : lenguaje-*pharmakon*, veneno y remedio, a la vez.

¹⁶³ Las otras intervenciones de Guattari, en reacción a otras ponencias, no abordan el asunto que menciona Lacan. A menos que haya intervenido en otra discusión no registrada, debemos suponer que Lacan se refería a la mencionada comunicación.

3. EL PLANO GUATTARIANO DE COMPOSICIÓN DE LAS SENSACIONES

3.1. Tres *sensibilia*

Fue Deleuze quien escribió *Lógica de la sensación*, y es a su nombre más que al de Guattari que la sensación se ha visto asociada. El aporte de Guattari en cuanto a este asunto ha permanecido, así, bastante invisibilizado. Prejuicio que se ve reforzado por la idea de que el otro texto fundamental en relación con las propuestas que conciernen al “bloque de sensaciones” (la cosa o la obra de arte, ser de sensación –sonoro y/o visual– que se sostiene por sí mismo), *¿Qué es la filosofía?* (Deleuze y Guattari, 1993), también habría sido prácticamente escrito por Deleuze, quien no habría hecho figurar como co-autor a Guattari más que por pura amistad; el lugar de este último se habría reducido, en un período difícil de su vida, a contribuir con correcciones y agregados poco antes de su publicación. En este sentido, la biografía escrita por François Dosse (2010) produce la imagen de un Guattari con “estructura psicológica frágil”, que mantenía una “relación patológica con la muerte”, incompatible con un trabajo de semejante magnitud. Dosse es así incapaz de reconocer en *¿Qué es la filosofía?* los temas que desde mucho tiempo antes preocupaban a Guattari. La trampa de la anamnesis se cierra sobre Guattari al acumular una selección de eventos particulares: la pérdida de su consultorio y hasta de su casa, el matrimonio que en 1986 contrajo con una toxicómana, la reticencia de Félix a la hora de consultar al médico por sus problemas cardíacos, todo ello en medio de “los años de invierno” –así llamaba Guattari a los años 80 en los que, a diferencia de finales de los 60, se había entrado en una época de glaciación política. Según Dosse, se habría vuelto “catatónico” y deprimido prácticamente hasta su muerte; en consecuencia, Deleuze será erigido como el verdadero autor y filósofo¹⁶⁴.

Contrariamente a esta versión de la depresión como déficit, en una entrevista concedida a la televisión griega, Guattari mismo se refería a este período marcado por el “desvanecimiento del sentido del mundo” en términos de una experiencia existencial “muy rica”, muy importante, durante la cual experimentó la iluminación (Guattari, 1992a) que le permitió escribir *Caosmosis*. Así, varios borradores suyos que he consultado en el IMEC, algunos redactados un poco antes y otros inmediatamente después de la publicación de *¿Qué es la filosofía?*, deshacen aquella versión psicologizante. Entre sus archivos, múltiples presentaciones orales y escritas, publicadas e inéditas, sobre el asunto

¹⁶⁴ Para desmontar la idea de un Guattari no-filósofo: cf. Guattari, 2002.

de la sensación, vinculadas a la elaboración de ese libro, y a su prolongación, es decir, a la continuación de la problematización del plano de la sensación.

Basta con examinar a fondo *¿Qué es la filosofía?* para apreciar el valor de los aportes de Guattari. Allí se distinguen tres formas del pensamiento o la creación: en la medida en que uno se conecta con su propio presente y, a su vez, se separa de él para recorrer los devenires, recorta en el caos ya sea una forma de concepto (plano de inmanencia de la filosofía), ya sea una función científica (plano de referencia de la ciencia), o una fuerza de la sensación (plano de composición del arte). En este sentido, en las notas-borradores de ese libro, Guattari (1989, 2 de diciembre)¹⁶⁵ distingue tres tipos de *sensibilia*. El término proviene de Bertrand Russell (1987): designa los objetos que tienen el mismo estatuto físico y metafísico que los datos sensoriales pero que, a diferencia de las sensaciones, no son necesariamente sentidos por sujeto alguno. Russell los asimilaba a los aparatos e instrumentos que captan algo sin necesidad de que alguien esté allí para verlo¹⁶⁶ (una cámara, un espejo). En este sentido, la potencia del cuerpo de ser afectado por una fuerza, la “potencia estética de sentir” (Guattari, 1996a, p. 125), está ligada a una sensación compuesta de afectos y perceptos –no de afección o percepción: términos que para la fenomenología (Merleau-Ponty, 1993) suponen un sujeto ya dado.

Los perceptos ya no son percepciones, son independientes de un estado de quienes los experimentan; los afectos ya no son sentimientos o afecciones, desbordan la fuerza de aquellos que pasan por ellos. Las sensaciones, perceptos y afectos son seres que valen por sí mismos y exceden cualquier vivencia. Están en la ausencia del hombre, cabe decir, porque el hombre, tal como ha sido cogido por la piedra, sobre el lienzo o a lo largo de palabras, es él mismo un compuesto de perceptos y de afectos. (Deleuze y Guattari, 1993, pp. 164-165)

Tres *sensibilia*, entonces, según Guattari: los *sensibilia* filosóficos (con los personajes conceptuales: Zaratustra de Nietzsche, genio maligno de Descartes), los *sensibilia* científicos (con los observadores que Deleuze y Guattari llaman “parciales” –

¹⁶⁵ Para citar los archivos-Guattari del IMEC emplearé la nomenclatura de año, día y mes.

¹⁶⁶ Salvando las distancias, como Guattari sin duda lo sabía, Lacan –en un primer tiempo de su enseñanza, antes de su definición del significante como lo que representa a un sujeto para otro significante, y frente a un público de filósofos más que de analistas– también se refirió a las cámaras fotográficas automáticas que perciben y registran imágenes sin la presencia de ojo humano alguno, sin un yo que mire a través del objetivo, para mostrar, como vimos en el capítulo anterior, que el yo no coincide con la conciencia, que hay fenómenos no-yoicos de conciencia, que el yo, percibido como una pretendida unidad al interior del campo de la conciencia, es en realidad un objeto, algo respecto de lo que “lo inmediato de la sensación” es puesto en cierta relación de tensión.

cabe subrayar que en la versión definitiva de *¿Qué es la filosofía?* los *sensibilia* serán restringidos a estos observadores parciales) y los *sensibilia* estéticos (con las sensaciones, perceptos y afectos). Estos últimos son los más arriesgados pues carecen de cualquier encuadre de coordinación extrínseca. Se trata de la consumación de la autonomía subjetiva, de la alteridad. En efecto, la “singularización estética” (Guattari, 1990, 16 de marzo), la alteridad ético-estética, consiste en producir una enunciación liberada de toda referencia y de toda coordenada externa. Es autoproductiva (autopoiética¹⁶⁷) y autorreferencial¹⁶⁸. Guattari toma como ejemplo el *ready made*¹⁶⁹, ya que produce su propia constelación de universos de referencia (como en “Fuente”, inodoro dado vuelta por Marcel Duchamp)¹⁷⁰. Este tipo de producciones artísticas puede llegar a atacar directamente la sensibilidad infantilizada por los medios de comunicación, produciendo “máquinas de sensibilidad”, “máquinas de sensación, o de composición” cuya tarea es la deconstrucción de las sensaciones redundantes. En el plano de composición estética, la sensación desafía el lugar común, el sistema de la opinión que reúne las afecciones dominantes en determinado medio natural, histórico y social. Sin caer en un lirismo naïf sobre la locura, ciertas producciones de lo inconsciente, al igual que obras de arte como las de Duchamp, pueden asimismo producir sensaciones que rompan algún clisé, que perturben las significaciones adheridas a las opiniones que impregnan los sentimientos más comunes (percepciones triviales, estandarizadas). Por eso, es quizá a este nivel que se encuentren aperturas de producción de la subjetividad en otros dominios como los de

¹⁶⁷ Concepto que designa la cualidad de un sistema molecular capaz de reproducirse y mantenerse por sí mismo: “Una máquina autopoiética es una máquina organizada (definida como una unidad) como una red de procesos de producción (transformación y destrucción) de componentes que: (i) a través de sus interacciones y transformaciones continuamente regeneran y realizan la red de procesos (las relaciones) que los han producido, y (ii) la constituyen (la máquina) como una unidad concreta en el espacio en el que ellos (los componentes) existen especificando el dominio topológico de su realización como tal de una red. [...] el espacio definido por un sistema autopoiético es autocontenido y no se puede describir mediante el uso de dimensiones que definen otro espacio.” (Maturana y Varela, 1973, pp. 78 y 89) Cf. también “Del arte, habremos de inspirarnos” en Attal, 2012, pp. 101 y ss.

¹⁶⁸ Cf. las diferentes voces (*voix*) / vías (*voies*) –términos homónimos en francés– del poder, el saber y la autorreferencia (en otros términos, del proceso de subjetivación) en *Cartografías esquizoanalíticas* (Guattari, 2000, pp. 15-29). Al respecto, ver también la intervención de Guattari del 13 de mayo de 1986 en el curso de Deleuze (2015) sobre la subjetivación en Foucault. En ese curso, Deleuze hablaba también sobre los riesgos de la velocidad infinita de la línea o el eje del afuera –diferente de los ejes del poder y de saber–, basándose especialmente en las experiencias mescalínicas de Michaux.

¹⁶⁹ Objeto que normalmente no se considera artístico, a menudo porque no cumple una función artística en lo cotidiano y que, sin ocultar su origen, suele ser modificado.

¹⁷⁰ Para una lectura crítica del uso que Guattari (2000) hace del *ready-made* de Duchamp en “Ritornelos y afectos existenciales”, cf. Alliez, 2023.

la ley, la política y los equipamientos colectivos (instituciones educativas, sanitarias, religiosas, y por el estilo)¹⁷¹ (Guattari, s/f.c).

Ahora bien, en el borrador de una conferencia que poco antes de su muerte brindara en Blois (Guattari, 1992, 13 de marzo), y de la que no se conocen registros, agregaba a la triada de *¿Qué es la filosofía?* (filosofía-ciencia-arte: división que, a decir verdad, por entonces ya era bastante clásica) una variante del plano de composición de las sensaciones: el plano de lo inconsciente (el proceso primario) o plano de las territorialidades existenciales¹⁷². Así, es por el sesgo de la composición que confluyen inconsciente y sensación. Desde este punto de vista, el plano de la sensación es el plano de la producción de subjetividad, de la producción de sensibilidad, que, sin reducirse al campo del arte, incluye prácticas como el psicoanálisis o la psicoterapia institucional y, en un sentido amplio, las diferentes modalidades (presentes o por venir) de análisis de lo inconsciente. El análisis de lo inconsciente pertenece, pues, al plan de las prácticas de las sensaciones compuestas. Es también el plano de la producción institucional, como lo plantea en un apunte preparatorio a la publicación de *¿Qué es la filosofía?* (Guattari, s/f.a). En este plano se encuentra el objeto de deseo, el objeto de la pulsión parcial, el objeto transicional, el objeto institucional (el grupo-sujeto¹⁷³), el objeto “ecosófico”¹⁷⁴, la

¹⁷¹ Los equipamientos colectivos son infraestructuras útiles a la colectividad. Tienen por objetivo principal ofrecer a un gran público un servicio de interés general y responden a diferentes necesidades: cultura, medios, deporte, salud, educación, pequeña infancia, servicios públicos, economía social. Tras la modernización del Estado impulsada por Charles de Gaulle, en el Gobierno de Georges Pompidou, Edgard Pisani fue nombrado ministro del *Équipement*. El *Ministère des Transports et de l'Équipement* (1967-2007) es el resultado de la fusión entre el Ministerio de Transporte y Obras Públicas (heredado del antiguo régimen y fuertemente descentralizado) y el de la Construcción (creado en 1945 y muy centralizado).

¹⁷² “La noción de territorio se entiende aquí en un sentido muy lato, que desborda el uso que recibe en la etología y en la etnología. El territorio puede ser relativo a un espacio vivido, así como a un sistema percibido en cuyo seno un sujeto se siente ‘en su casa’. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación encerrada en sí misma.” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 372) Implica Universos sensibles, cognitivos, afectivos, estéticos, que son a la vez el cuerpo propio, el yo, el cuerpo materno, el espacio vivido, los ritornos de la lengua materna, los rostros familiares, el relato étnico y familiar. Ninguna entrada existencial tiene prioridad sobre las demás. Es a la vez pertenencia al yo, tierra natal, efusión cósmica, apego al clan (Guattari, 1996a, pp. 117 y 125).

¹⁷³ “Los grupos sujetos se contraponen a los grupos sometidos. Esta oposición implica una referencia micropolítica: la vocación del grupo sujeto consiste en gestionar, en la medida de lo posible, su relación con las determinaciones exteriores y con su propia ley interna. Por el contrario, el grupo sometido tiende a estar manipulado por todas las determinaciones exteriores y a estar dominado por su propia ley interna (super-yo).” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 368)

¹⁷⁴ Cf. *Las tres ecologías* (Guattari, 1996b): mental, social y ambiental. Este objeto iría más lejos que el objeto ecosistemático. El objeto ecosófico está articulado según cuatro dimensiones: los flujos heterogéneos (materiales y semióticos) articulados en los ecosistemas unos en relación con otros; la máquina autopoietica, de autoafirmación ontológica, noción que Guattari amplía respecto a la de Maturana y Varela, pues no la restringe al sistema viviente sino que postula la existencia de proto-autopoiesis en sistemas etnológicos y sociales, entre otros; el valor, ya que el objeto ecosófico es portador de valores, de registros y de perspectivas de valorización (económicas, sociales, de sensibilidades individuales, artísticas o religiosas, que han sido segregadas por los valores de intercambio capitalístico); la finitud existencial, la del territorio existencial, ya que este objeto no es una entidad eterna, tiene un nacimiento y un final, se

transferencia –más que como reproducción, entendida como producción y acontecimiento (Guattari, s/f.a), como creación de novedad, aún en la repetición, pues de ella puede extraerse una diferencia, y no una simple actualización o proyección del pasado–, así como los “agenciamientos colectivos de enunciación”¹⁷⁵ que se producen en todos esos campos. Los “bloques de sensaciones” no solo conciernen a las prácticas artísticas sino también a las analíticas (incluidas las grupales y las institucionales). Prácticas analíticas que son, a su vez, micropolíticas, que se sitúan en el nivel de la producción de sensibilidad y se refieren a modos de expresión que pasan por niveles semióticos heterogéneos.

Este borrador inédito, en primer lugar, complejiza el planteo de *¿Qué es la filosofía?*, vuelve a encontrar los mil pliegues o mesetas del segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* que, según Toni Negri (1991), en la esquematización y tripartición “pedagógica” de *¿Qué es la filosofía?*, habían pasado a ser tan solo tres (filosofía, ciencia, arte). Por otra parte, ubica al psicoanálisis en el plano de composición estética: *¿Qué es la filosofía?* no brindaba ninguna pista respecto al lugar que las prácticas de análisis de lo inconsciente ocupaban en los planos de inmanencia, referencia o composición. Por último, echa nueva luz sobre lo que Guattari había denominado “nuevo paradigma estético”, y que aquí retomo en términos de construcción de una micropolítica de la sensación. En efecto, a partir de fines de los 80 en “Ritornelos”¹⁷⁶ y afectos existenciales” (Guattari, 2000, pp. 227 y ss.), había comenzado a promover el paradigma¹⁷⁷ del arte como plano de la sensibilidad compuesta, contrapuesto al “paradigma cientificista” –que

encadena a un antecedente y a un porvenir en otro sistema o máquina, es pues histórico, no universal (Guattari, 2015, pp. 66-31).

¹⁷⁵ La traducción al español de *agencement* es insatisfactoria. El sujeto no es un individuo aislado, sino que es parte de un agenciamiento en el que hay interacción con un medio y un grupo que producen un agenciamiento colectivo de enunciación en permanente cambio. Así como hay primacía del agenciamiento maquínico de los cuerpos sobre los bienes y las herramientas, hay primacía de los agenciamientos colectivos de enunciación sobre las palabras y la lengua. El contenido no es un significado ni la expresión un significante: son variables del agenciamiento. La mínima unidad real no es la palabra o el significante, la idea o el concepto, sino el agenciamiento. El proceso de subjetivación y el movimiento de significancia reenvían a los regímenes de signos o agenciamientos colectivos. El enunciado no tiene por causa a un sujeto que actuaría como sujeto de enunciación, tampoco corresponde a un sujeto del enunciado: es el producto de un agenciamiento siempre colectivo que pone en juego, dentro y fuera nuestro, a poblaciones, devenires, multiplicidades, acontecimientos y afectos. Cf. Deleuze y Guattari, 2004.

¹⁷⁶ El “ritornelo” alude a secuencias discursivas reiterativas, cerradas sobre ellas mismas, que cumplen la función de catálisis extrínseca de afectos existenciales. Los ritornelos pueden tomar como sustancia formas rítmicas, plásticas, segmentos prosódicos, rasgos de rostridad, emblemas de reconocimiento, leitmotiv, firmas, nombres propios o sus equivalentes invocatorios; pueden incluso instaurarse transversalmente entre diferentes sustancias –como en “los ritornelos del tiempo perdido” de Proust, que constantemente entran en correspondencia: pueden ser tanto de orden sensible (la magdalena empapada en la taza de té), problemático (el ambiente en el salón de los Verdurin) como rostreitaria (el rostro de Odette).

¹⁷⁷ El término “paradigma”, del que Guattari hace un uso particular, proviene de *Las estructuras de las revoluciones científicas*, libro publicado a comienzos de los años 60 por Thomas Kuhn.

al menos desde *L' inconscient machinique* ya venía criticando (Guattari, 1979a)–, es decir, el paradigma de las ciencias humanas y sociales, cuyo método de la neutralidad objetivante se replica en la llamada “neutralidad benevolente” del psicoanalista (Real, 2022). En lugar de ser neutro como un espejo, Guattari a menudo encontraba la necesidad imperiosa de hacer valer la singularidad, diciendo al analizante: “No, no entiendo eso así”, propiciando, de tal forma, una modificación de los universos de referencia y de los universos de sentido del analizante. Es a nivel “pático” –es decir, del *pathos*– que tal analista se ve conminado en la transferencia a intervenir de esa manera, cuando algo se le impone más o menos así: “No puedo dejar pasar esto, tengo que tirarme al agua, hay que hacerlo” (Guattari, Polack, Sivadon, 2022, pp. 55-56). Dimensión “ético-pática”: de no intervenir así, se pierde la chance de que el analizante logre una mutación subjetiva. En este sentido, entre los archivos-IMEC de Guattari, hay un obituario escrito tras la muerte de Françoise Dolto en el que puede leerse:

Los niños comprenden todo, proclamaba [Dolto], a condición de que se les hable claro. [...] Hablar claro, comprometerse por entero, yo diría incluso sin reservas, en la relación analítica con un niño y sus padres, así como con los alumnos, en una relación didáctica, o incluso con la inmensa Psique que acecha en los *mass-media*¹⁷⁸. Pero hablar claro significa también asumir el riesgo del error, “jugársela”, no atrincherarse detrás de la supuesta neutralidad benevolente de los psicoanalistas clásicos o detrás de un dogmatismo con pretensión científica. (Guattari, 1988)

He encontrado que fue Edmund Bergler (1937) quien introdujo la noción de “*benevolent neutrality*” en el Simposio de la IPA realizado en Marienbad sobre la teoría de los resultados terapéuticos del psicoanálisis. Allí proponía convencer al “paciente” de que el analista no representa ninguna instancia que imponga castigos arcaicos con el fin de aliviar las sensaciones de culpa, vergüenza, angustia o temor. La neutralidad benevolente tiene su lugar, entonces, en cierta teoría de la transferencia. El planteo de Bergler será luego retomado por psicoanalistas franceses como Daniel Lagache (1956), Sacha Nacht (1949) y, más recientemente, por Luisa de Urtubey (1999), uruguaya exiliada en Francia: la neutralidad benevolente como condición necesaria para que se mantenga el encuadre. En tanto “principio sacrosanto”, dirá Guattari (2017, p. 477) en otro lugar, posee un estatuto mítico: se trata siempre de la “supuesta neutralidad analítica”

¹⁷⁸ Dolto mantuvo un programa radial en el cual padres y niños llamaban para consultar al aire.

que, en realidad, no es tal –no es casual que Bergler (1956) fuera uno de los promotores la cura de la homosexualidad. La neutralidad transferencial, pretendidamente fundada en un “cuerpo científico”, no remite sino a una “pseudoneutralidad científica” que, junto con el apoliticismo, conforman ciertos “arcaísmos de la profesión médica”:

los psicoanalistas dicen que ellos no tienen que meterse en la micropolítica, que ellos no tienen que ensuciarse las manos en las realidades a las que están confrontados, que ellos se bastan a sí mismos. Son depositarios de la ciencia de los matemas del inconsciente, lo que les conlleva trabajo suficiente en su sillón y hace que dejen el resto de la administración de los problemas a personas tales como los asistentes sociales, los carceleros y los enfermeros psiquiátricos. (Guattari y Rolnik, 2006, p. 239)

Asimismo, Guattari subrayaba que la sensación, desde fines del siglo XIX, había quedado sometida a los procedimientos experimentales del paradigma científico: siendo distinguida como un objeto perfectamente definido a partir del cual se ha procurado establecer correlaciones y leyes.

El parangón de este enfoque había sido promovido en el seno de la psicofísica de Fechner, quien estimaba haber descubierto una ley decisiva –que todavía anda rodando por los manuales, con el nombre de “ley de Weber-Fechner”– que establece una correlación entre la sensación y la excitación, de manera que la primera varía como el logaritmo de la segunda. (Guattari, 2000, p. 49)

El nuevo paradigma estético refiere, en cambio, al proceso de construcción de una nueva sensibilidad en cuyo centro se encuentra una sensación que ya no es concebida como un objeto claro y distinto, que ya no reenvía a conjuntos discretos y discernibles, sino a una lógica de la “aglomeración” (*agglomération*) (existencial) –el “aglomerado” (*agglomérat*) es otra manera de referirse al agenciamiento. Esta lógica funciona cuando existe un foco parcial de subjetivación (“foco auto-poiético de subjetivación” parcial) que trabaja por su cuenta y que se aglomera a los otros focos de subjetivación: en el campo artístico, por ejemplo, a través del sonido o el color.

No es posible comprender, con las coordenadas ordinarias, las maneras de sentir que resisten a lo claro, destruyendo la convención habitual. En este sentido, las sensaciones fuera de la norma pueden ser consideradas como índices de un trabajo potencial de subjetivación, de generación de subjetividad disidente, mutante.

“Sensibilidad desterritorializada”, decía, convocando al mismo tiempo “formas por venir de la sensibilidad” (Guattari, 2000), sensibilidades políticamente aberrantes, que inventen otro tipo de sensaciones, sensibilidades poco habituales fundadas sobre la atracción que alguien siente por ciertos sonidos, colores o ideas. En este sentido, hay objetos poéticos –pero también sintomáticos, deseantes, oníricos– que son elaborados

como rupturas de percepción, como composición de procesos de sensibilidades y de representaciones heterogéneas, que en un momento dado se van a organizar según un determinado perfil que no puede ser remitido a las referencias ordinarias de las significaciones dominantes. (Guattari y Rolnik, 2006, p. 101)

Plano de composición: plano de la micropolítica de la sensación. En efecto, la sensibilidad es zona micropolítica. Por eso: “*Ya no podemos permitir que se hagan de nuestras mucosas, nuestra piel y todas nuestras superficies sensibles, unas zonas ocupadas, controladas, reglamentadas y prohibidas.*”, escribía Guattari (2018) en un número de la revista *Recherches* que llevaba por título: “Tres mil millones de perversos. Gran enciclopedia de las homosexualidades”¹⁷⁹.

Lo más importante de esta idea de “plano de composición”, es la perspectiva pragmática que abre. Esto quiere decir que hay algo por hacer, que no estamos prisioneros de un estado de cosas, en una sociedad dada, en un estado tecnológico dado. Con eso, se puede engendrar. Y este paradigma de la creatividad crítica desborda en importancia el campo del arte... Es algo que concierne a la pedagogía, a la psiquiatría, a todo el ámbito de la vida social. Implanta esta idea de que es así, pero podría ser de otro modo [...] (Guattari, 2015, p. 121).

Política de la experiencia y de la experimentación en variedad de prácticas y campos de saber.

¹⁷⁹ Número en el que, entre otros, escribían Foucault, Deleuze, Sartre, Jean Genet, Guy Hocquenghem y Jean-Jacques Lebel, será luego censurado, proceso judicial mediante, por atentando a las buenas costumbres y al pudor.

3.2. Análisis de lo inconsciente y ejercicio de la sensibilidad

No es extraño que al final de una de las estadías de Guattari en Brasil (1982), Suely Rolnik¹⁸⁰, quien había organizado aquel viaje, definiera lo analítico –sin reservarlo a una cuestión de expertos de lo inconsciente– como “*cierto modo de ejercicio de la sensibilidad que permite la expansión de los procesos de singularización*” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 341). Audaz reformulación del análisis que, sin duda, retomaba las proposiciones que Guattari había lanzado durante aquella estadía, a saber, su oposición a la máquina capitalística de producción de subjetividad en favor de modos de subjetivación singulares o “procesos de singularización”: una manera de rechazar todos esos modos de codificación preestablecidos, todos esos modos de manipulación y de control a distancia,

rechazarlos para construir modos de sensibilidad, modos de relación con el otro, modos de producción, modos de creatividad que produzcan una subjetividad singular. Una singularización existencial que coincida con un deseo, con un determinado gusto por vivir, con una voluntad de construir el mundo en el cual nos encontramos, con la instauración de dispositivos para cambiar los tipos de sociedad, los tipos de valores que no son nuestros. (Guattari y Rolnik, 2006, p. 29)

Allí también identificaba dos tendencias en el *Proyecto de psicología*. En primer lugar, una pretensión de cientificidad neurofisiológica extremadamente ambiciosa, con un esquema teórico sin ningún punto de apoyo en la investigación experimental, basado en la formulación de algunas hipótesis originales y promisorias que más tarde serían confirmadas por la neurología. En segundo lugar, la construcción de un dispositivo psíquico y una representación del psiquismo altamente elaborada. Recordaba que Freud había entregado a Fliess ese ensayo, que luego sería abandonado en uno de los cajones de su escritorio, durante varios decenios nadie había oído hablar de él.

Sin embargo, en ese cajón se encontraban probablemente los aspectos más importantes de la obra de Freud, aquellos que veremos proyectados en sus teorizaciones ulteriores. Y es también probable que el problema del reduccionismo y del *familiarismo* se sitúe exactamente en la distancia que existe entre el manuscrito del cajón y el ejercicio de una sensibilidad, de una apertura a las singularidades de los campos que Freud abordaba. (Guattari y Rolnik, 2006, pp. 242-243)

¹⁸⁰ Quien hacía pocos años estaba de regreso en São Paulo, tras haber vivido exiliada en Francia durante los años 70, luego de ser detenida por la dictadura militar. Rolnik estuvo en análisis con Guattari, con quien también trabajó en la clínica La Borde, creada por el Dr. Jean Oury después de la Segunda Guerra Mundial, en un contexto de reforma de la psiquiatría y crítica de la segregación y las condiciones asilares.

En fin, puede resultar bastante sorprendente que Guattari haya dado tal importancia a la sensación y la sensibilidad. Sobre todo, si se considera el lugar al que éstas han sido relegadas en el campo analítico, haciendo tabla rasa respecto a la larga tradición filosófica que ha problematizado lo sensible antes que la psicología experimental. Sin embargo, este ejercicio analítico de la sensibilidad en el que lo inconsciente “*es considerado como una producción singular de enunciados, de afectos, de sensibilidad, siempre resultante del entrecruzamiento de diferentes agenciamientos.*” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 260), sería impensable sin los análisis de la dimensión estética hechos por Freud y Lacan; aunque Guattari no reproduzca meramente sus planteos, extrayendo de allí otras implicaciones micropolíticas. Sabido es que habiendo estado en análisis con Lacan, asistido a sus seminarios y sido miembro de su escuela hasta el día de su disolución en 1980, lo criticará fuertemente respecto a cuestiones tales como el lugar preponderante de lo simbólico o del significante frente a lo imaginario y lo real en la práctica analítica: si bien consideraba que el objeto *a* era una de las invenciones más operativas de Lacan, cuya “función de singularidad” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 85) se sitúa en el “orden molecular de las máquinas deseantes” (Guattari, 2017, p. 481), rechazaba el uso que se hacía del *a* en la teoría del fantasma (en efecto, para dar cuenta de las relaciones lógicas de conjunción y disyunción entre el sujeto inconsciente y el objeto *a*, en una fantasía sádica o masoquista, por ejemplo, Lacan echaba mano del matema: $\$ \diamond a$). En el mismo sentido, señalaba que “*la manera con la que el imaginario se ha encontrado tomado bajo la tutela del simbólico*” había borrado la dimensión pática de la transferencia (Guattari, Polack, Sivadon, 2022, p. 78), la empatía (*Einfühlung*) que a partir de cierto momento Lacan criticara por considerarla únicamente desde el punto de vista de la intuición y la comprensión por identificación fusional que, de jugarse en el analista, dejaría a un lado el sinsentido y la opacidad. Así también, en la ponencia “El lugar del significante en la institución” que Guattari brindara en un congreso de la EFP celebrado en la Grande Motte a fines de 1973 –al año siguiente de la publicación de *El anti-Edipo*–, denunciaba los intentos de sujeción y captura jerárquica de las semiologías significantes (que interpretan prácticas semióticas como las de los niños o locos institucionalizados en términos de déficit, carencia, fijación pregenital, o que hacen un uso represivo, policial y despótico de la psicofarmacología y la semiología psicopatológica). A la vez, promovía las semióticas a-significantes (desde un complejo artístico, musical, a una “máquina revolucionaria analítica”) que, si bien se apoyan en las semiologías significantes, las usan como herramienta, para buscar nuevas conexiones de

las sustancias de expresión (intensidades sonoras, visuales y demás): como en Michaux, cuyo uso de la mescalina participaba de un sistema de intensidad semióticamente formado según un modo a-significante (Guattari, 2017, p. 480)¹⁸¹.

¿Acaso este ejercicio analítico de la sensibilidad no es cercano al “ejercicio trascendente de la sensibilidad” –trascendente, y no trascendental– que, a partir de una original relectura de la filosofía griega, Deleuze delineaba en *Diferencia y repetición* –en un lenguaje aún demasiado kantiano, aunque con un planteo muy distinto al de la estética trascendental, dada su apoyatura en los desarrollos analíticos sobre lo inconsciente y la repetición? Ese ejercicio era allí definido no por un ser sensible (en griego, *aistheton*: cualidad, objeto que se relaciona directamente con los sentidos, y que también puede ser recordado, concebido, imaginado) sino por “el ser de lo sensible” (en griego, *aistheteon*; en latín, *sentendum*), es decir, lo que no puede ser sino sentido (mas no recordado, concebido ni imaginado): la diferencia de intensidad. Es la intensidad lo que da a sentir, la condición que hace que sentir sea posible. Paradójicamente, en el “ejercicio empírico de la sensibilidad” (común, habitual, “normal”), la diferencia de intensidad es insensible, pues siempre está distribuida en una extensión y recubierta por una cualidad. El ejercicio trascendente de la sensibilidad coincidía, para Deleuze, con la distorsión o el desarreglo de los sentidos (cf. Rambeau, 2016, p. 36): no se definía, entonces, por un ser sensible, objeto de reconocimiento, sino por el encuentro con una intensidad captada bajo diversas tonalidades afectivas.

Sin duda, lo que va a contar en el ejercicio analítico de la sensibilidad no es el elemento de la sensación en calidad de corte del flujo de la conciencia absoluta (kantiana), sino el pasaje de una sensación a otra (sea que entre ellas haya una pequeña o una gran diferencia), las “*sensaciones de transición*” (Deleuze, 2005, p. 304) (*sensations de passage*), es decir, el devenir-sensible: “*el acto a través del cual algo o alguien incesantemente se vuelve otro (sin dejar de ser lo que es)*” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 179) –subrayo en esa fórmula que se trata de un acto que bien podría ser analítico.

¹⁸¹ En lugar de condenar en bloque las drogas, Guattari promovía reorientar su uso, incluido los psicofármacos, en el sentido de una experimentación colectiva en la institución, en la que las decisiones de ingesta de drogas o fármacos fueran tomadas entre los pacientes y el personal, atendiendo no tanto a los criterios de los laboratorios sino a cada singularidad.

3.3. La subjetividad, la sensibilidad

La redefinición de lo analítico como ejercicio de la sensibilidad va de la mano con la concepción guattariana de la subjetividad. En una entrevista con *Canal déchaîné* a propósito de la guerra del Golfo, en enero de 1991, afirmaba que: “*La subjetividad, es la sensibilidad, las relaciones sociales, un abordaje pático de la relación con el otro*” (Guattari, 2015, p. 351). La noción de lo “pático”, desarrollada por el neurólogo Viktor von Weizsaecker (2005), figura clave en el campo de la psicosomática, creador de la patosofía, de referencia en la clínica La Borde, remite al ser pático: aquel ser capaz de experimentar placer o dolor, que porta una potencia de ser afectado (no se trata de simple padecimiento psíquico pasivo). Para von Weizsaecker, la enfermedad, más que un déficit, es un acontecimiento (aquello que adviene, cambiando el estado de un sujeto). De este modo, un ataque de ira puede comportar toda una micropolítica de la sensación, tanto en la reacción de un individuo que hasta ahora estaba anestesiado pero que, de golpe, esa sensación lo despierta ante una situación en su familia o su trabajo que ya no soporta, como en la reacción de todo un grupo o comunidad que expresa su cólera en una manifestación popular por la calle.

La sensación, puerta de entrada, vía de experimentación para acceder a los problemas de la subjetividad colectiva, a las “líneas colectivas de la sensibilidad”. En efecto, dado que Guattari apunta a las mutaciones de la sensibilidad colectiva, su concepción de la sensación se sitúa más allá del individuo o de la persona, vale decir, es transindividual. Ahora bien, la relación entre lo colectivo y lo individual no está calcada sobre la lógica de oposición entre el individuo (ya constituido y separado) y la sociedad (conjunto de individuos ya formados; modelo del contrato o pacto social). Lo transindividual emerge a partir de lo que en nosotros no es nosotros, aquello que no es exterior ni interior al individuo, una zona que para el sujeto es como lo exterior dentro de sí mismo, un afuera interior que lo sobrepasa. Tampoco supone que lo que vendría primero y permitiría la constitución del colectivo es la relación consigo mismo, sino la relación a eso que en cada uno sobrepasa al individuo, comunicándolo sin mediación con la parte no individual del otro. Se lee en *¿Qué es la ecosofía?* :

Parto de la idea de que la subjetividad es siempre el resultado de agenciamientos colectivos, que implican no solamente una multiplicidad de individuos, sino también una multiplicidad de factores tecnológicos, maquínicos, económicos, una multiplicidad de factores de sensaciones digamos *prepersonales*. El individuo, para mí, es solo un caso particular

de agenciamiento ligado a cierto tipo de cultura, de prácticas sociales. Recuso de antemano el tipo de reduccionismo que consiste en pensar la comunicación y la cultura como resultante de una interacción entre los individuos. No hay interacción entre los individuos. Hay constitución de la subjetividad a una escala, desde el principio, transindividual. Eso lo ven con el lenguaje. (Guattari, 2015, p. 116)¹⁸²

Sucede igual con todos los “procesos de subjetivación” que, desde el principio, se extienden a la alteridad y al campo social, al campo tecnológico y demás. Esto sobrepasa completamente la esfera antropológica, se extiende al devenir animal, al devenir vegetal.

Los procesos de subjetivación no están centrados en agentes individuales, egoicos, microsociales, ni en el funcionamiento de instancias intrapsíquicas (yo, ello, superyó). Pero tampoco en agentes colectivos. Estos procesos están descentrados en la medida que implican el funcionamiento de máquinas de expresión que pueden ser tanto de naturaleza extra-personal, extra-individual (sistemas maquínicos, económicos, sociales, tecnológicos, icónicos, ecológicos, etológicos, mediáticos; es decir, sistemas que ya no son inmediatamente antropológicos), como de naturaleza infrahumana, infrapsíquica, infrapersonal (sistemas de percepción, de afecto, de sensibilidad, de deseo, de representación, de imagen y de valor, modos de memorización y de producción de ideas, sistemas de automatismos e inhibición, sistemas corporales, orgánicos, biológicos, fisiológicos). Por un lado, entonces, la sensación se sitúa más acá del individuo o la persona: la producción de la sensibilidad no se ajusta en absoluto a la representación moderna del individuo. Los modos de sensibilidad están entonces situados a nivel infrapersonal: se trata de una sensación sin yo o previa al yo, una sensación en la cual decir “yo” carece de sentido, o mejor, “yo” tiene otro sentido (como en el “yo siento” esquizofrénico¹⁸³ o, como veremos más adelante, psicodélico). Es un “yo siento” no de la

¹⁸² A propósito de lo transindividual en Gilbert Simondon, referencia esencial en el pensamiento de Deleuze y Guattari, cf. Combes, 1999.

¹⁸³ En una entrevista con Guattari, luego de la publicación de *El anti-Edipo*, Deleuze oponía la esquizofrenia como “experiencia de intensificación” (lógica de las cualidades intensivas) a la “lógica de las cualidades sensibles” de la teoría de la esquizofrenia de Silvano Arieti: “la ‘lógica’ no es en absoluto un concepto que nos interese. Es un término demasiado vago: todo es lógico y nada lo es [¡afirmación bastante curiosa en alguien que ya había escrito *Lógica del sentido*, y que años más tarde escribirá *Lógica de la sensación*!]. [...] nos olvidamos de que la lógica de las cualidades sensibles es ya una fórmula demasiado teórica.” Se desprecia con esta última fórmula lo “puramente vivido”. En cambio, con la lógica de las cualidades intensivas “se trata quizá de lo que vive el niño, de lo vivido por el primitivo, por el esquizofrénico. Pero ‘lo vivido’ no significa ‘las cualidades sensibles’, sino lo intensivo. [...] ‘Siento...’ quiere decir que algo está pasando en mí, que lo vivo como intensidad, y la intensidad no es lo mismo que las cualidades sensibles, incluso es enteramente distinta. [...] Cuando un esquizofrénico dice ‘siento que me estoy convirtiendo en mujer’ [como veíamos con Schreber en el capítulo anterior] o ‘siento que me estoy convirtiendo en Dios’, es como si su cuerpo traspasara cierto umbral de intensidad. [...] Por este motivo,

identidad del yo, sino de la diferencia y del devenir-sensible, del devenir otro en el que se continúa siendo/que no se deja de ser eso que se es.

Dimensión pre-individual e infra-social de los afectos, las sensaciones, las relaciones aún no individualizadas, no asignables a un sujeto, que Deleuze y Guattari han llamado el plano “molecular”, y que se encuentra en “*el espacio de las mutaciones del deseo, de las transformaciones científicas, tecnológicas, artísticas*” (Guattari, 2017, p. 107). A este nivel, mutaciones de la visión, de la percepción, se producen de hecho “*en alguien como Artaud o como Beckett quien verá, sentirá la literatura, la escritura, el teatro, el cine, de otra forma*” –dirá Guattari en su intervención en el curso de Deleuze del 13 de mayo de 1986 (Deleuze, 2015, p. 156). Lo mismo aplica para Franz Kafka o Marcel Proust. Denunciando en la cultura occidental la separación radical del campo literario y el campo científico, subrayaba que los literatos no se dan cuenta de que una obra como *En busca del tiempo perdido* de Proust constituye una exploración científica al mismo nivel que las obras de Newton o de Freud, ya que se trata de una investigación sobre los “encabalgamientos perceptivos” –como la realizada por von Weizsaecker, a propósito de fenómenos como las hiperestesias sensoriales, las sinestesias¹⁸⁴, las sinopsias¹⁸⁵ o las metamorfosis¹⁸⁶ (cf. Guattari, 2013, p. 296)–, las mutaciones de los componentes perceptivos y de las coordenadas sensoriales, la dimensión de la sensación (los devenires sensibles); lo mismo aplica para los trabajos “psicodélicos” de Henri Michaux, William Burroughs y la *beat generation*: todos inventaron sus propios lenguajes de las sensaciones (Guattari, 1979a, pp. 239-240). A propósito de Proust, es extraordinario el fino análisis de las sensaciones que Guattari emprende hacia fines de los años 70, poco antes de la publicación de *Lógica de la sensación* (1981)¹⁸⁷: logra producir un comentario del libro de Proust *Un amor de Swann* poniendo el acento sobre la sensación en relación con un fragmento de la ficticia obra musical para piano y violín, la sonata de Vinteuil, que

las investigaciones farmacológicas experimentales relativas a la esquizofrenia –tan mal utilizadas hasta hoy– pueden esconder una gran riqueza. Los estudios farmacológicos, las investigaciones sobre las drogas plantean el problema en términos de variaciones de intensidad en el metabolismo. El ‘siento...’ hay que contemplarlo mediante las sensaciones de transición y los grados de intensidad.” (Deleuze, 2005, p. 304). Cf. también Deleuze y Guattari, 1985, p. 30.

¹⁸⁴ Cruzamiento entre vías sensoriales diferentes; puede involucrar dos o más modalidades sensibles: una sensación se acompaña automáticamente de otra sensación complementaria simultánea en una región del cuerpo diferente de aquella en la que se produce la excitación o en un dominio sensorial diferente.

¹⁸⁵ Asociación de fenómenos visuales a las sensaciones percibidas por los otros sentidos: v. g., audición coloreada.

¹⁸⁶ Percepción alterada o distorsionada del tamaño y la forma de los objetos presentes en el campo visual: por ejemplo, se perciben las líneas rectas como onduladas.

¹⁸⁷ Deleuze mismo agregará en 1970 un capítulo (VIII) a su propio *Proust y los signos* a partir de la noción guattariana de transversalidad.

lleva al protagonista Charles Swann a experimentar una mutación subjetiva durante la que siente que se enloquece, se enamora (del rostro) de Odette de Crécy y experimenta tal conversión política que le permitirá salir de su conformismo aristocrático (Guattari, 1979a, pp. 239 y ss.). *El amor de Swann* muestra cómo la música, con sus sonidos y ritmos, sus vibraciones y su universo de sensaciones, puede ser una herramienta esencial para poner en marcha una máquina catalizadora de nuevos componentes semióticos, que liberen nuevas potencialidades de desterritorialización. Entre los componentes de lo inconsciente, señalaba los “operadores páticos”: por ejemplo, el sabor de la magdalena de *En busca del tiempo perdido* que despierta la memoria del protagonista de la novela – lo mismo puede decirse del olor a “pastelitos quemados” que sentía Lucy, la analizante de Freud. Estos operadores páticos, tomados en una economía de los flujos energéticos, constituyen verdaderos signos que producen un efecto energético, como los signos marcados sobre una tarjeta de crédito que se inserta en un cajero automático para retirar dinero. En este sentido, los procesos de subjetivación son procesos de semiotización, y los sistemas de sensibilidad “modos de semiotización prepersonales”.

Retomando el abordaje freudiano de los signos de cualidad en relación con la carga y descarga de la energía libidinal, y frente al progresivo desinterés del lacanismo por el componente energético de la libido, problematizará las “energéticas freudianas” de la emoción, el sentimiento, el afecto y la ansiedad sin abandonar el “quantum de afecto” (la hipótesis económica, desvanecida por el “monismo del significante”, que aborda la parte de la pulsión que se separa de la representación y que se vuelve sensible como afecto). Volverá una y otra vez no solo a la señal de angustia sino también al índice de vergüenza o culpabilidad, añadiendo siempre el contenido semiótico al contenido sensible (agenciamiento de goce, de amor, agenciamiento de pasión maquínica, de afectación) y desarrollando toda una “semiótica de las intensidades reales”. Las sensaciones de angustia, de vergüenza y de culpabilidad que aparecen en los historiales freudianos no serán, desde esta perspectiva, consideradas como “resultados psicopatológicos”, sino como la pragmática libidinal de sujetos que no han podido encontrar otra solución micropolítica frente a las transformaciones familiaristas y psicoanalíticas a las que se los ha sometido¹⁸⁸. El “síntoma” no será la expresión conflictiva de un contenido reprimido,

¹⁸⁸ Guattari (2017, pp. 478-479) aclaraba que “solo condenamos el psicoanálisis en la medida en que tratamos de proponer otra forma de práctica analítica, de un análisis micropolítico que nunca se separa —o en todo caso no deliberadamente— ni un paso de la realidad ni del campo de lo social; es decir, que lo hacemos en nombre de una verdadera práctica de análisis.”

sino la manifestación indicial positiva de un universo que, cual pájaro mágico, golpea su pico contra la ventana. El territorio sensible es entonces un operador semiótico no discursivo (como el gris monocromático en August P., historial descrito más arriba), que hace surgir un universo incorporal, pático, intensivo. Verdadera política de despsicopatologización centrada en los devenires sensibles: transformaciones que sobrevienen en un sujeto, un colectivo, un cuerpo individual o social.

Se trata de tomar la función de la sensación como componente activo, foco transformador de la sensibilidad, sede de un trabajo, de una praxis potencial, no como un estado pasivamente sufrido. La sensibilidad ya no será entendida, pues, como pura receptividad y pasividad en la cual, como en Kant, ya están dadas las condiciones *a priori* del espacio y la temporalidad. Guattari refutaba asimismo la división entre la sensibilidad y el entendimiento tal como se presenta en la estética trascendental; por cierto, no hay rastros en su planteo de la estética kantiana de lo sublime.

Sin embargo, no se trata de confiar ciegamente en nuestras sensaciones. Hace falta un ejercicio crítico de la sensibilidad, ya que ésta también se encuentra modelizada por las moralidades y los saberes psi dominantes, por los modelos de comportamiento, de percepción, de sensibilidad, difundidos por los medios masivos de comunicación y los equipamientos colectivos del Estado. En este sentido, insistía con que el capitalismo conlleva también sistemas de sensibilidad: hay un tipo de producción del capitalismo actual que supone una modelización cuyo objetivo son los comportamientos, la sensibilidad, la percepción, la memoria, los fantasmas imaginarios, las relaciones sociales, las relaciones sexuales. Como afirmaba junto con Éric Alliez en 1983, el doble mercado de valores (morales) y de la economía capitalista en la cual se produce el intercambio procede en términos

de delimitación de territorios cercados (régimenes de derecho de propiedad) y de instauración de una segmentaridad social basada en la programación de las asignaciones de bienes y derechos, así como, en la definición de modos de sensibilidad, gustos y elecciones “inconscientes” propias de los distintos grupos sociales. (Guattari y Alliez, 2009, p. 186)

Pero los “sistemas de sensibilidad” son también “*sistemas que pueden desarrollarse en una dirección que apunte hacia la rebeldía frente a la dominación de las estructuras de identidad*” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 84) de clase, género o raza, por

ejemplo. Entonces “¿Cómo reconstituir una sensibilidad colectiva?” (Guattari, 1991). ¿Qué sensibilidades van a relevar a las subjetividades capitalistas? ¿De qué manera huir, a fin de cuentas, de las sensaciones normalizadas? Evidentemente no basta con escaparse del mundo o rechazar el sistema (capitalista, colonialista, extractivista, cibernético, heteropatriarcal) ya que, por un lado, las formaciones tradicionales como los partidos o sindicatos, siempre están dispuestas a recuperar, cooptar y burocratizar las “*máquinas de sensibilidad*” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 63) de los movimientos que intentan con esfuerzo dar una expresión organizada a estos nuevos problemas, y a las nuevos modos de dar respuesta a esos problemas, a esta nueva sensibilidad. Por otro lado, ha de encontrarse la manera de fugarse: la fuga no consiste tan solo en vivir al margen, en alejarse de lo social, sino en ocasionar la fuga *de* aquello de lo que se fuga, o también en provocar la fuga *en* aquello de lo que se fuga (*faire fuir ce qu'on fuit*) (Deleuze y Guattari, 1985, pp. 352-353), en hacer que ese mundo se escape (Deleuze y Guattari, 2000, p. 208), perforando un caño inmundo, liberando un flujo (pongamos, de información, capital o deseo).

3.4. Revolución molecular

En esta perspectiva, no solo se trata de revolucionar los modos de producción económicos, sino también la sensibilidad. La resistencia, desde entonces, no es solamente una resistencia de los grupos sociales, “*es una resistencia de las personas que reconstruyen la sensibilidad, a través de la poesía, la música, de las personas que reconstruyen el mundo a través de una relación amorosa, a través de otros sistemas urbanos, de otros sistemas pedagógicos.*” (Guattari, 2015, pp. 76-77) Esta revolución no solo deberá concernir a las relaciones de fuerzas visibles a gran escala, a nivel “molar”¹⁸⁹ (por ejemplo, la clase económica y social), sino también a los campos moleculares del deseo, la inteligencia y la sensibilidad. Todo es política, pero toda política es a la vez macropolítica y micropolítica.

Supongamos unos conjuntos del tipo percepción o sentimiento [*sentiment*]: su organización molar, su segmentaridad dura, no impide todo un mundo de microperceptos inconscientes, de afectos inconscientes, segmentaciones finas que no captan o no experimentan las mismas cosas,

¹⁸⁹ “Los mismos elementos que existen en flujos, estratos, agenciamientos, pueden organizarse de un modo molar o de un modo molecular. El orden molar corresponde a las estratificaciones que delimitan objetos, sujetos, las representaciones y sus sistemas de referencia. El orden molecular, por el contrario, es el de los flujos, los devenires, las transiciones de fase, las intensidades.” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 370)

que se distribuyen de otra forma, que actúan de otra forma. Una micropolítica de la percepción, del afecto, de la conversación, etc. (Deleuze y Guattari, 2004, p. 218)

La “revolución” para Guattari no se reduce pues al estado final de un proceso histórico de lucha de clases. Es preciso que todas las sensibilidades marginales (v. g., de la locura, la negritud, la drogadicción o la perversión) también puedan consistir, que todas estas desviaciones o “fugas” –de la razón, la raza, la salud o la heterosexualidad– se inyecten en una “máquina de guerra”¹⁹⁰ que no reproduzca ni un Partido ni un aparato de Estado¹⁹¹. Por otro lado, sin desconocer el sentido “propio” de la palabra “revolución”, la ha redefinido en términos de proceso de una transformación que hace que no exista retorno al mismo punto. Algo, que paradójicamente, contradice el sentido del término “revolución” empleado para designar el movimiento de un astro alrededor de otro. “*La revolución es una repetición que cambia algo, una repetición que produce lo irreversible.*” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 211) Imprevisibles –aunque no espontáneas, pues exigen cierta organización–, las revoluciones producen algo nuevo, “*una singularidad en la propia existencia de las cosas, de los pensamientos y de las sensibilidades. Es un proceso que acarrea mutaciones en el campo social inconsciente, más allá del discurso.*” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 211)

Por otra parte, en los “Recuerdos de una molécula” de *Mil Mesetas*, donde los “devenires moleculares” estarán ligados al “agenciamiento Droga”, a su línea de causalidad perceptiva que permite que lo imperceptible sea percibido, que la percepción sea molecular, y que el deseo invista directamente la percepción y lo percibido, Deleuze y Guattari escriben que: “*Los americanos de la beat generation ya se habían aventurado en esa vía, y hablaban de una revolución molecular propia de la droga.*” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 284) He encontrado así que, antes de ser utilizado por Guattari, la expresión “revolución molecular” había sido efectivamente el título de una intervención que el psicólogo estadounidense Timothy Leary (1999) realizara en un congreso sobre el LSD organizado por la Universidad de California en junio de 1966. Frente al poeta Allen

¹⁹⁰ Un grupo cualquiera hace máquina de guerra, no mientras toma como objeto a la guerra, sino cuando se vuelve heterogéneo en relación con los aparatos de Estado y sus procedimientos de administración y control del campo social. Se trata de un modo de composición de los grupos necesaria para la acción revolucionaria, que no se calca sobre la forma oficial de un partido ni imita la organización de un aparato de Estado. Cf. Sibertin-Blanc, 2005.

¹⁹¹ Cuestión que será retomada por Alliez y Lazzarato (2021), en sentido crítico respecto a la vulgata deleuzo-guattariana.

Ginsberg, Leary habló de la revolución psicodélica o molecular, brindando la famosa consigna: *Turn On, Tune In, Drop Out* (algo así como “conecta, sintoniza, abandona” o “enciéndete, sintoniza, sal del sistema”), divisa que se transformó en sinónimo de liberación, contemplación, destitución y contestación. Por “enciende” o “conecta”, aludía a entrar en contacto, en primer lugar, con los órganos de los sentidos y con el universo interior. Por “sintoniza”, aprovechar las revelaciones interiores para circular por el mundo exterior (no se trataba de encontrar una isla desierta y mirarse al ombligo debajo de una palmera). Afirmaba que los consumidores de LSD, lejos de permanecer inactivos, perezosos o pasivos, estaban en cada ámbito de la vida, en cada grupo etario, luchando por expresar lo que estaban aprendiendo. El movimiento hippie, el estilo psicodélico, involucraba así una revolución creativa y artística (a nivel de la música, la poesía, el cine o las artes visuales)¹⁹². “Abandona” significa: desconectarse de las obligaciones sociales, “salir del sistema”, viajar¹⁹³, dejar estudios y trabajo, no votar. Destituir¹⁹⁴ el juego del control y el poder: no se trataba de rebelarse contra las autoridades universitarias para hacer una mejor universidad, de unirse al movimiento de los derechos civiles que busca elevar al negro al nivel de la clase media blanca estadounidense, ni de infiltrarse en el escenario del juego social y el gobierno de la publicidad. Era la parte menos aceptada. Reprochaba a la sociedad estadounidense por no tolerar que sus jóvenes se tomaran un año para errar por el país explorando nuevos estados de conciencia. Rechazaba la idea de que el conformismo fuera la única posibilidad, cuestionaba la idea de que salir del sistema es escapar de la realidad. No se trataba de una rebelión, sino de un abandonar invisible. He allí la línea destituyente de la *molecular revolution*: la revolución no era entendida como dialéctica entre lo instituido y lo instituyente, o entre lo constituido y lo constituyente (la toma de control del aparato de poder, que siempre destruye y recrea nuevas formas de derecho y de institución). Más que tomar el aparato de Estado, se trataba de crear una máquina de guerra: “*psychedelic guerrillas*”, decía Leary; “*guerrilla tactics*”, decían los Merry Pranksters (un grupo psicodélico semi-nómade que se constituyó a comienzos de los 60, principalmente en California del Norte, alrededor de Ken Kesey¹⁹⁵). El gesto de salida destituyente no buscaba oponerse a las instituciones

¹⁹² Entre otros, tanto Ey (1973) como Guattari (1979b), criticaban la expresión “arte psicodélico”: si es cierto que estas drogas pueden exacerbar la sensibilidad estética, no son suficientes para producir una obra de arte.

¹⁹³ Cf. también “Provocar la huida” en Guattari, 2017, pp. 248 y ss.

¹⁹⁴ En latín *destituere* significa: poner de pie aparte, erigir aisladamente; abandonar; apartar.

¹⁹⁵ Autor de *Un vuelo sobre el nido del cuco*, novela en la que se basó el film *Atrapado sin salida* (1975).

sino desactivar la necesidad que se tiene de ellas.

No obstante, la conceptualización de la revolución molecular de Guattari no será un calco de la de Leary. Evidentemente, ligada a las nuevas formas de vida, disidentes, incluso ilegales, la cuestión estética y perceptivo-sensorial estará presente en su *révolution moléculaire*; pero desplegándose y multiplicándose en dominios heterogéneos más allá del uso de sustancias. El plano molecular guattariano no se reduce ni a la “psicología molecular” (la psicofísica), ni a las estructuras moleculares de las células, ni a las moléculas químicas (psicodélicas o de cualquier otro tipo); lo que no significa que se desentienda de ellas: la pastilla anticonceptiva produjo por esos años una verdadera revolución molecular, transformando a nivel de la sensibilidad la relación de las mujeres con su cuerpo, su trabajo, su familia, sus parejas, y creando un nuevo espacio de libertad; diferencia molecular con impacto mundial, tanto a nivel del individuo como de la política de Estado; y lo mismo podría decirse acerca de la testosterona empleada en las tecnologías de cambio de sexo (cf. Preciado, 2008).

Además, Guattari no promovía la ampliación de los dominios de la conciencia, sino la apertura de lo inconsciente –aunque aquí conciencia e inconsciente no funcionen bajo una lógica de oposición– hacia “*nuevas vías, que a veces son líneas de fuga minúsculas, y otras veces perspectivas de cambio a mayor escala.*” (Guattari, 2017, p. 306). Finalmente, la fuga, el viaje del cual hablaban junto con Deleuze “*no es absolutamente ‘el viaje’, en el sentido del ‘trip’ americano, con el cuasi místico trasfondo que ha tomado esta noción, por ejemplo, en toda la nueva cultura.*” (Guattari y Rolnik, 2006, pp. 319-320) En lugar de viaje, Guattari hablará de “proceso.”

SEGUNDA PARTE

4. LA CONSTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA PSICODÉLICA

4.1. El *pharmakon*: efectos de sentido, efectos de sensación

Si bien se desprende del fármaco, el *pharmakon* no se confunde ni se identifica con él. Más que una sustancia definible por sus componentes esenciales, es por sus efectos que conviene considerarlo, es decir, por su relación con el sujeto. Dichos efectos desbordan el campo de la enfermedad mental, así como el de la salud mental.

En “La farmacia de Platón” Derrida (1975) analizaba las distintas significaciones asociadas al *pharmakon* en la antigua Grecia. *Pharmakon* deriva de *pharma*, que significa “golpe”, de suerte que *pharmakon* habría significado: lo que concierne a un golpe demoníaco o que es utilizado como medio de curación contra semejante golpe, un golpe de fuerza, un golpe subido, un golpe disparado, pero también un golpe en el agua, un golpe de suerte, un golpe para nada. No es casual entonces que, en cierta jerga rioplatense, hoy en día se llame “pegue” al efecto de una droga. También se encuentra el término *pharmakeus*, brujo, mago, envenenador, figura que en los *Diálogos* de Platón se asociaba a Sócrates: con su diálogo metódico interpelaba a su interlocutor, empujándolo a descubrir las verdades por sí mismo, como una víbora ponzoñosa que al morder provoca una narcosis que embota o paraliza. Sinónimo de este último es *pharmacos*, pero con la connotación de chivo expiatorio: aquel a quien se inmola o se destierra en expiación por las faltas de una ciudad. En ciertos ritos, al *pharmacos* se lo golpeaba en sus genitales, se lo azotaba como modo de purificación o de expulsión del mal o la enfermedad fuera del cuerpo y de la ciudad. Además, cabe mencionar la *pharmaceia*, o *pharmaqueia*: significa tanto administración de la droga como envenenamiento. El *pharmakon* despliega pues dos fuerzas, dos direcciones en las que empuja tanto hacia lo mejor como hacia lo peor, simultáneamente o por turnos. Antídoto y tóxico. Benéfico y maléfico. Entre remedio y veneno no hay, pues, oposición, sino diferencia. Por si fuera poco, *pharmakon* significa también pintura, color, no color natural sino tintura química, tinte artificial. Teniendo en cuenta esta polivocidad, puede decirse que el *pharmakon* es algo sin esencia ni identidad, una no-sustancia –si se entiende por “sustancia”, no solo aquello que se consume, sino aquello que permanece inmutable en algo que cambia. La no-sustancia farmacéutica se produce, entonces, en la medida que sus efectos pueden cambiar de sentido: la eficacia del *pharmakon* puede invertirse, agravando el mal en lugar de remediarlo (de allí las contraindicaciones, la iatrogenia, los efectos secundarios). Asimismo, el *pharmakon* se

encuentra en esa oscilación entre lo que, al provocar dolor, parece malo pero es benéfico, y lo que se hace pasar por bueno, aunque resulta perjudicial. Su sentido permanece así, por lo menos, doble.

No es extraño que una persona en tratamiento por “uso problemático de drogas” rechace la prescripción farmacológica, pongamos de benzodiacepinas, que lo haría sustituir una droga por otra. Tampoco que un individuo afirme que antes tomaba drogas, mientras que ahora toma medicamentos. Lo que está en juego en ambos casos es una dimensión de sentido: que algo sea considerado “droga” o “remedio” se dirime finalmente en un campo simbólico-discursivo. No hay sustancia que se consuma a secas, siempre hay una jerga (callejera o médica), una red de expresiones y enunciados que acompañan el consumo; aunque no se trata solamente de palabras, sino también de prácticas bien concretas: se puede “pegar” (en la jerga: “comprar”) ya sea en la boca de venta ilegal o en la farmacia del hospital. ¿Acaso es la letra ilegible del doctor lo que indica que el diazepam se use como droga o medicamento? Aunque alguien lo compre en farmacia con receta, puede usarlo de otro modo al prescrito por el profesional. ¿Si se combina con alcohol es droga, si no medicamento? ¿Cuál es el criterio que nos permite decidir entre un sentido u otro? ¿La adherencia a las indicaciones del médico? La línea divisoria entre lo recreativo y lo terapéutico es débil y perfectamente desplazable. Puede haber pasajes de un lado al otro: ¿el “escabio” (bebida alcohólica que se prepara en la cárcel o en la calle) se mezcla con tranquilizantes para entretenerse o para sobrellevar ciertas condiciones insoportables e indignas de vida? ¿O bien por ambas cosas a la vez? Cualquier división que se realice de antemano y pretenda ser universalmente válida carece de rigor. Por ende, el efecto-*pharmakon* peligra cuando se le dicta a alguien que una sustancia es solo droga o solo remedio –aunque hay investigaciones que revelan que, en este último caso, la ambigüedad del psicofármaco no desaparece fácilmente (cf. Bielli 2021, Martin, 2006). Cuando alguien traza, en cambio, su propia frontera (hasta acá droga, de aquí en más medicina), quizá aluda a dos formas de vida o existencia diferentes. Y esto más allá de la composición o la legalidad de la sustancia en cuestión, puesto que el *pharmakon* siempre aparece desplazado. Como escribe Joyce en el capítulo sobre “Los comedores de loto” (los lotófagos) de su famosa novela *Ulises*: “venenos las únicas curas. Remedio donde menos te lo esperas”.

En fin, no solo la molécula tiene efectos, el sentido también. Por eso, el *pharmakon* no viene ya dado con el fármaco: es una función a producir. Para que la dimensión del sentido del *pharmakon* aparezca es necesario que sus efectos se produzcan

—mediante la conversación psicoanalítica u otras vías— en las dos direcciones antes mencionadas. No en cualquier situación se produce, entonces, un efecto-*pharmakon*, solo cuando el sentido es, al menos, doble: mortífero y vital, a la vez. De allí su carácter paradójal.

Sin embargo, el sentido múltiple del *pharmakon* se pierde en la mayoría de las descripciones médicas: las drogas, venenos del cerebro, son siempre venenos de la conciencia y de la percepción, decía Ey (2010): que el LSD sea un alucinógeno no quiere decir otra cosa. El psiquiatra agregaba que las características de lo vivido en todas las intoxicaciones por medio de psicotrópicos corresponden a diversos niveles de desestructuración del campo de la conciencia: el nivel de la desestructuración ético-temporal que corresponde clínicamente al de la excitación maníaca con fuga de ideas o al de la depresión con angustia; el nivel de desdoblamiento alucinatorio y de despersonalización; el nivel oniroide y el nivel confuso-onírico. La acción propiamente específica del “veneno de la conciencia” que es la mescalina consiste en morder electivamente la vivencia sensorial que cada analizador perceptivo tiene por función distribuir en un sistema codificado y finito; consiste también en sustituir la infinidad de posibles de este campo sensorial bruto (cuya información no existe, pues es insignificante) por la probabilidad que indexa todo valor de información. Y es precisamente sobre esta capa de la sensorialidad que se ejerce la acción específica y primitiva de la mescalina sin, por supuesto, reducirse a esta acción basal que no espera serlo sino en el punto más vulnerable: a nivel de la instrumentalidad sensorial de la percepción. La mescalina aparece en el *Tratado de las alucinaciones* como mero veneno; jamás será para Ey un remedio.

Hay, pues, otro tipo de efectos que ya no se producen a nivel del sentido, sino de la sensación. Freud ya destacaba la cuestión de las sensaciones respecto al consumo de tranquilizantes y calmantes del dolor: la sustancia actúa sobre los dispositivos (*Einrichtungen*) de nuestro organismo que hacen posible el sentir (Freud, 1992, pp. 77 y 78), modifica las “condiciones de sensación” (*Empfindungsbedingungen*), aliviando el sufrimiento (el malestar en la cultura), aunque, hay que decirlo, también puede profundizarlo.

Cuando un sujeto siente algo al ingerir una sustancia, significa que allí está operando la dimensión sensible del *pharmakon*. Pero, por más que contenga ciertos compuestos químicos, una sustancia puede no provocar nada en un cuerpo, pues la operación sensible del *pharmakon* es incierta, puede faltar, y eso no solamente por causas

corporales sino también por acontecimientos del orden del sentido. En efeto, en el *pharmakon* puede haber intersecciones, entrecruzamientos y hasta cortocircuitos entre sentido y sensación. No es extraño que un orden se filtre o se infiltre en el otro: al punto que tanto la sensación puede llegar a producir sentido y sinsentido, como el sentido puede despertar o adormecer la sensibilidad.

4.2. Dos figuras de la droga

En la segunda mitad del siglo XX coexisten, *grosso modo*, dos grandes figuras en relación con los saberes en torno al consumo de drogas, que van a servir para decodificar y sobredeterminar las múltiples y singulares prácticas del *pharmakon*. En primer lugar, la adicción. El término toxicomanía –de preferencia en lengua francesa y con las connotaciones de la figura de la manía– que todavía suele emplearse en los textos psicoanalíticos (Le Poulichet, 1990; Botto, Naparstek y Salamone, 2003), comenzó a caer en desuso desde que en los años 1960 la Organización Mundial de la Salud prefirió el término “dependencia”. Sin duda, no se trata de una figura nueva, la psiquiatría ya la había individualizado desde el siglo XIX. Solo que, a partir de los 60, cobrará nuevo vigor, organizándose en torno a ella toda una serie de discursos y prácticas institucionales que terminarán por cuadrricular lo que hasta nuestros días nos llega bajo la rúbrica del “consumo problemático de drogas”. Con todas las nuevas disquisiciones sobre el abuso, la tolerancia, la abstinencia ligadas al consumo, con todas las clasificaciones nosográficas y las caducas distinciones entre drogas duras y blandas, con todos los sistemas y redes de readaptación y seguimiento de los consumidores mediante grupos de autoayuda, comunidades y grupos terapéuticos, programas de rehabilitación o reeducación. Todo un discurso intersectorial sobre las adicciones proveniente tanto del ámbito jurídico como toxicológico, educativo y psicológico, ha permeado a la familia y la sociedad, fundamentando desde las políticas de salud hasta la lucha contra la criminalidad. El consumo tiene riesgos, el drogadicto es peligroso para sí mismo y para los demás. En el otro extremo –y como en espejo–, se dice: “el adicto es la víctima de la sociedad”. Ambos axiomas terminan tomando al drogado por mero objeto; lo cual no significa que éste asuma de forma tan pasiva ese lugar¹⁹⁶.

¹⁹⁶ En contraposición a esos discursos, decía Guattari (1984): “No es suficiente una visión ‘defectológica’, un abordaje de la droga como algo que no presentaría sino carencias. Existe también una micro-política activa, de la aprehensión de sí, del cosmos y de la alteridad”.

Los psicoanalistas escribieron libros y artículos sobre esta figura, sobre si un drogado era analizable, sobre el goce transgresor y mortífero que lo habitaría. Empezaron a reproducir ciertos *clisés*: la droga, narcosis del deseo, el adicto tiene bajo control de los impulsos, baja tolerancia a la frustración, capacidad de simbolización tan escasa (falla de la ley y la metáfora paterna) que lo lleva a que, en lugar de expresar sus emociones con palabras, realice pasajes al acto bastante preocupantes (cf. Le Poulichet, 1990; Botto, Naparstek y Salamone, 2003). “Patología del acto”: el adicto actúa en lugar de hablar. Basándose en ciertos dichos de Freud, se han hecho incluso toscas analogías entre onanismo el infantil y la “adicción primordial” (el toxicómano como gran masturbador: cf. Naparstek, 2009). Se llega hasta emplear alguna ocurrencia muy puntual de Lacan, quien, por cierto, no ahondó demasiado en el tema: la droga es lo que permite romper el matrimonio del cuerpo con el “hace-pipí”¹⁹⁷, en otras palabras, con el falo. Incontables artículos de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, a la que pertenece la escuela de Jacques-Alain Miller, giran en torno a la falla en la operación de la castración (por nombrar tan solo algunos: Salamone, Naparstek, Levato y Galante, 2008; Sinatra, Sillitti y Tarrab, 1993).

Los discursos de médicos psiquiatras, psicólogos, psicoanalistas, no son nada inocuos con respecto al uso problemático de drogas. Es con su saber que se han creado las figuras del adicto y de la adicción. El psicoanalista ha quedado así muchas veces alineado con un batallón de técnicos (entre ellos, enfermeros, educadores y trabajadores sociales) que buscan el bien de los “usuarios”, que tratan de convencerlos con la insulsa consigna de la prevención y de la promoción de la salud. Toda una serie de prácticas de asistencialismo, de paternalismo (gubernamental y no-gubernamental), cuando no directamente de dominación, invasión, violencia y persecución, se ejercen sobre los llamados adictos. A la “persecuta” que con frecuencia ya los acosa (basta pensar en los estados a los que llega, por ejemplo, un consumidor bajo los efectos de pasta base de cocaína), se responde entonces con una verdadera persecución institucional que, por otra parte, rara vez es denunciada.

Ahora bien, en coexistencia con esta figura de la adicción, hay todo otro conjunto de prácticas y discursos ligados al consumo de drogas que se ha reagrupado ya no bajo la figura de la adicción, sino de lo que mal o bien se ha designado “psicodelia”. El término “*psychedelic*” fue inventado en 1957 por el Dr. Humphry Osmond, psiquiatra inglés que

¹⁹⁷ Ese era el nombre que le daba el pequeño Hans (pseudónimo de Herbert Graf) a su pene tal como surge del análisis hecho por Freud de la fobia de ese niño de cinco años.

en el tratamiento del alcoholismo utilizaba LSD (molécula sintetizada poco antes por Albert Hofmann). Osmond fue quien proveyó de mescalina a Aldous Huxley, que luego de suministrarse varias dosis, escribió su famoso libro *Las puertas de la Percepción*.

Una anécdota sobre el origen de la expresión “*psychedelic*” (cf. Lee y Shlain, 1985). Huxley envía a Osmond la siguiente rima:

*To make this mundane world sublime,
Take half a gram of phanerothyme*
(Para que este mundo mundano se torne sublime,
Tome medio gramo de fanerotimia).

“Fanerotimia”, en griego significaría “lo que manifiesta el alma”: palabra compuesta por *phanerós* (manifestar) y *thymos* (alma, en tanto principio de vida, refiere también al corazón y al humor –como en el vocablo “ciclotímico”–, al asiento de los sentimientos, en especial, de la cólera; significa también coraje y ardor; en Platón, es una de las tres partes del alma, el asiento de las pasiones nobles). Osmond responde:

*To fathom Hell or soar angelic
Just take a pinch of psychedelic*
(Para medir los infiernos y alzarse como ángeles
Solo tome una pizca de psicodélico).

“Psicodelia” deriva del griego *psychē* (alma, pero un alma que también puede adjudicarse a los muertos –de allí la diferencia con *thymos*) y *dēloun* (hacer visible, revelar). Osmond también la define como “lo que manifiesta el alma”, pero su léxico tiene otras connotaciones. Osmond lo prefería porque era claro, sonaba bien y no estaba contaminado por otras asociaciones –como si “psique” no lo estuviera. Su apuesta era, dentro de todo, bastante jugada ya que buscaba desplazar al término “psicotomimético”, introducido por el neurofisiólogo y conductista Ralph. W. Gerard, quien sugería que los estados experimentados bajo los efectos de estas sustancias imitan las psicosis, principalmente la esquizofrenia. Evidentemente, fue este el término que se popularizó, utilizándose luego para denominar cierta contracultura, ciertas formas de sentir y pensar, ciertas prácticas de consumo fundamentalmente ligadas al arte, aunque no exclusivas de ese campo, donde se hacía uso de las moléculas que afectan la manera de percibir generando modificaciones sensoriales intensas (de allí la locución “droga alucinógena”).

Addiction y *psychedelia*, entonces, no se solapan, no se superponen. Por supuesto, ambas figuras pueden presentarse en un mismo individuo, sea de forma sucesiva o

simultánea. Pensemos en algunos artistas en quienes se conjugan, sin confundirse, ambas experiencias: como William Burroughs quien, a partir de su adicción a la heroína escribió su libro *Yonqui*, y a partir de su experiencia con la ayahuasca¹⁹⁸ publicó *Las cartas del yagé* junto con Allen Ginsberg; los textos de Antonin Artaud sobre la heroína y el peyote cuentan muy distintas experiencias.

En fin, la psicodelia emergió en el cruce de discursos y saberes psi con rituales y ceremonias de distinto tipo y en pleno resurgimiento, y nuevos estilos artísticos vinculados a la música, las letras y las artes visuales. Incluso con ciertos experimentos de filósofos como Walter Benjamin¹⁹⁹ (1974) con el hachís y la mescalina, o Jean-Paul Sartre con la mescalina que le inyectara el psiquiatra y psicoanalista Daniel Lagache, experiencia de un mal viaje: como cuenta Simone de Beauvoir (1982, pp. 287 y ss.), persistentes visiones de crustáceos, ligadas al comienzo de una depresión que temía se convirtiera en el inicio de una psicosis alucinatoria crónica, llevaron a Sartre a consultar a Lacan. Por su parte, “¿qué van a pensar de nosotros?”, escribía Deleuze ante los comentarios de Foucault (2005), fumador de haschisch, sobre el LSD y el opio, que resuenan con las últimas palabras de la serie “Porcelana y volcán” de *Lógica del sentido* (Deleuze, 2001): “¡oh psicodelia!”. *Foucault in California* (Wade, 2021) echa nueva luz sobre la tardía experiencia lisérgica de Foucault que, por cierto, aunque parece haber tenido efectos en las problematizaciones de los últimos años de su vida, para él no significó una “experiencia filosófica”.

4.3. Del psicotomimetismo a la psicodelia

4.3.1. *Model psychosis*

La expresión *model psychoses* fue introducida por el psicofarmacólogo Roland Fischer (1954) para aludir a la psicosis experimental producida por drogas alucinógenas

¹⁹⁸ La ayahuasca (o el yagé) es una decocción elaborada a partir de una planta que contiene la molécula dimetiltriptamina (DMT), especialmente la *Psychotria viridis* (chacruna) o también *Diplopterys cabrerana* (chagropanga o chaliponga) y el arbusto *Banisteriopsis caapi*, que contiene harmina y tetrahidroharmina (THH), alcaloides de la clase beta-carbolina, inhibidores de la monoamino oxidasa (IMAO) que permiten entrar en actividad al componente psicoactivo primario (DMT).

¹⁹⁹ Benjamin daba vueltas alrededor del término “*Rausch*”, que puede traducirse como “intoxicación” pero cuyo significado literal es “trueno” o “estruido”. Como vimos anteriormente, es un término ya usado por Freud. Nietzsche también lo había usado para referirse al éxtasis dionisiaco. “Intoxicación” sugiere un estado transitorio de deterioro, pero “*Rausch*” describe el éxtasis del trance que ofrece la posibilidad de re-encantar el mundo sin necesidad de un salto romántico o religioso (Jay, 2019). No es un efecto de la droga *per se* sino una iluminación profana, una inspiración materialista y antropológica para la que el haschisch, el opio o cualquier otra sustancia puede ofrecer una lección introductoria. La “sensación de *Rausch*” nunca fue para Benjamin del todo cómoda pues implica una dialéctica en la que hay que evitar ser tragado por el cambio romántico de mentalidad.

u otros procedimientos como la privación sensorial (restricción total o parcial de estímulos de uno o más de los sentidos): el “modelo” (la psicosis producida bajo los efectos de las mencionadas sustancias) es, en realidad, una copia (de la esquizofrenia). Como el químico Kurt Beringer antes que él, Fischer estaba, a fines de los años 1940, en busca de un modelo explicativo de la psicosis “funcional” (nombre que se empleaba para designar a los trastornos mentales graves sin aparente causa neurológica u “orgánica”)²⁰⁰: se preguntaba si el LSD podría actuar como un modelo de la química de la esquizofrenia.

Resulta llamativo que, entre los diversos criterios para diferenciar las experiencias alucinatorias “espontáneas” de las “experimentales”, uno solo le parecerá significativo a Henri Ey (2010)²⁰¹: la importancia de los procesos propiamente “sensoriales” (a los que llamaba “*eidolias*”) que se encontrarían efectivamente más seguido, aunque no exclusivamente, en los “estados psicotomiméticos experimentales”. En efecto, en su *Tratado sobre las alucinaciones*, Ey distinguía las alucinaciones delirantes de las alucinaciones compatibles con la razón (*eidolias alucinósicas*). Estas últimas aludían a casos en los que la aparición alucinatoria ocupa al sujeto no como una percepción de objeto real sancionado por un juicio de existencia o de realidad, sino como la percepción de una imagen insólita, objeto de un juicio únicamente “asertivo”: al percibir imágenes “como si fueran verdaderas”, el “alucinado” mismo afirma que está alucinando. Este “como si” apunta al carácter extraordinariamente vívido, diferenciado, o “estésico” pero también a las insólitas cualidades sensoriales. De suerte que, al mismo tiempo que el sujeto las “percibe”, percibe que son “irreales” por el hecho mismo de su “vivencia” sensorial incongruente (objeto heteróclito, escoria o ilusión). De allí que la afirmación “veo, escucho, siento” comporte también una negación: “lo que veo, escucho o siento, no corresponde a ninguna cosa real”. Hay entonces conciencia del carácter irreal de estas *eidolias alucinósicas* y crítica del error de los sentidos, lo que da cuenta del nivel “periférico” de la experiencia sensorial vivida y, por eso, estos “fenómenos” alucinatorios eidólicos fueron distinguidos por Ey de las alucinaciones delirantes. Esta artificialidad hace de la *eidolia* no solo un “simulacro de percepción” sino también un “simulacro de alucinación”. Las *eidolias* fascinan a la conciencia objetivándose de manera incongruente

²⁰⁰ Sin embargo, a medida que la investigación bioquímica avanzaba, la teoría fue rechazada: las nuevas pruebas supuestamente demostraron que la sustancia que induce la psicosis orgánica y la psicosis observada en psiquiatría son notablemente diferentes. Ahora bien, ¿es seguro que la psicosis observada en psiquiatría sea producida por una sustancia?

²⁰¹ Creador de la teoría del organodinamismo –con la que discutirá Lacan– Ey tuvo una importante influencia en la psiquiatría uruguaya, hasta que se impuso el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM).

en un sector perceptivo (generalmente unisensorial). Ey establecía así relaciones entre la estructura del ser consciente y los órganos de los sentidos. Estas eidolias alucinósicas, presentándose al sujeto que las espera en la intoxicación experimental o toxicómana como alucinaciones, ya no son precisamente alucinaciones, o en todo caso ya no son alucinaciones delirantes –según la definición clásica de la psiquiatría: “perceptos que toman por verdadero una realidad falsa”–, ya que el sujeto mismo las tiene por falsas. No obstante, para Ey son alucinaciones en la medida en que estas imágenes se presentan con atributos sensorio-perceptivos bien diferenciados sin que correspondan a un objeto realmente percibido, es decir, percibido en “la realidad” –la realidad de los psiquiatras, como diría Leary.

Las eidolias se diferencian pues de las alucinaciones delirantes en razón de su carácter fragmentario (unisensorial) y por el hecho de ser criticados por el sujeto. Entre ellas, Ey distinguía las *protoeidolias* (imágenes alucinatorias elementales y “arquetípicas”) y las *fanteidolias* (imágenes escénicas que constituyen un fragmento o un comentario de sueño). A nivel de la visión, por ejemplo, se encuentran las protoeidolias visuales (fosfenos, destellos entópticos²⁰², fotopsias²⁰³, imágenes geométricas) y fanteidolias visuales en las que ya aparece el trabajo onírico (fragmentos de escenas, metamorfopsias cinematográficas), es decir, la tendencia a un encadenamiento temático. Ey afirmaba que la emergencia incluso fulgurante de las imágenes, fosfenos o fotopsias (protoeidolias), jamás es sin relación con la esfera de la “intencionalidad inconsciente arquetípica” –Jung era indirectamente convocado para trazar una línea desde lo inconsciente a la sensación. En la experiencia mescalínica, por ejemplo, las fanteidolias constituyen encadenamientos de escenas recordadas redivivas o de acontecimientos proteiformes que no ocupan la escena del campo perceptivo más que para transformarse o desaparecer en un movimiento que escapa al sujeto y que mantiene su atención en “suspense”. Esta producción fantasmagórica se da cuando los ojos están cerrados, pero sucede también que, aun con los ojos abiertos, con el espectáculo del mundo reducido pero no abolido, estas fanteidolias ocupan el lugar de los objetos reales o se superponen a objetos vagamente percibidos en una especie de “bordado pareidólico asombroso”. El sujeto del “*cogito* psicodélico” –así lo llama Ey– aporta tanto o más que la droga en esta

²⁰² Estimulaciones visuales cuya fuente son los ojos mismos: v. g., la visión de los vasos o glóbulos sanguíneos oculares, que circulan en el cuerpo vítreo del ojo.

²⁰³ Percepción de luz (rayo luminoso) puramente subjetiva y que acompaña a una patología, especialmente del cerebro o la retina.

experiencia en la que su deseo va al encuentro de la alucinación²⁰⁴. La acción del alucinógeno va al encuentro de la necesidad de imaginario –Henri Melenotte (2006) hablará de “sustancias del imaginario”²⁰⁵–, la necesidad del deseo de lo imaginario, y la alucinación experimentalmente producida o artificialmente buscada –hay quienes hablarán también en términos de “psicosis artificiales” (Duarte y Bayley, 1961)– apunta al objeto del deseo del sujeto y lo espera cuando se introduce en el organismo psíquico, para trastornarlo, un proceso en tercera persona (la droga). De tal suerte que queda siempre en suspenso lo que, en la percepción sin objeto, viene del objeto o de la imaginación del sujeto.

Ey describirá las eidolias alucinósicas que se observan en el curso de las intoxicaciones sagradas como síntomas de la patología de los sistemas perceptivos. En su forma más típica, es decir, en su presentación aislada, constituyen alucinaciones compatibles con una buena organización del campo de la conciencia a la que no escapan sino de manera parcial. De allí la “paradoja fenomenológica” implicada en la estructura alucinósica de “ser consciente de estar alucinando”, es decir, de no comportar necesariamente o incluso de excluir el delirio –aunque el psiquiatra lo siga calificando como patológico. Incluso describiendo esta modalidad alucinatoria sin delirio, la experiencia psicodélica será para Ey una experiencia alucinatoria y delirante por excelencia. Delirante en el sentido de que la vivencia de esta experiencia de lo imaginario es la de una realidad no solo falsa, sino incoercible en su percepción. El experimentador psicodélico manifestaría el delirio en y por su negación misma (“No tengo un problema.

²⁰⁴ Aunque en un tono muy diferente, en *Mil Mesetas* también se planteará que: “*los problemas de la droga sólo pueden ser captados al nivel en el que el deseo inviste directamente la percepción, y en el que la percepción deviene molecular, al mismo tiempo que lo imperceptible deviene percibido. La droga aparece entonces como el agente de ese devenir. Ahí es donde cabría un farmacoanálisis, que habría que comparar y a la vez oponer al psicoanálisis.*” Reconocían que, en relación con fenómenos esencialmente afectivos, el psicoanálisis había descubierto una causalidad específica, distinta de las generalidades psicológicas o sociales ordinarias. Pero ese esquema causal terminó remitiéndose al plan de organización de un Inconsciente que, sustrayéndose al sistema de la percepción, siempre tiene que inferirse de otra cosa: un plan de transcendencia, que justifica la necesidad de interpretar el deseo (en términos de Edipo y castración), oponiéndose al sistema percepción-conciencia. Lo imperceptible permanece así tanto más imperceptible cuanto que se opone a lo percibido en una máquina dual. Todo cambia en un plan de inmanencia: la experimentación sustituye a la interpretación; el inconsciente, que se ha vuelto molecular, ni simbólico ni figurativo, está dado como tal en las micropercpciones; el deseo inviste directamente el campo perceptivo en el que lo imperceptible aparece como el objeto percibido y lo no figurativo del deseo. Aun así, decían que, si bien la droga proporciona al inconsciente la inmanencia y el plano que el psicoanálisis no ha cesado de errar, el problema es saber si puede efectivamente trazar el plano que condiciona el ejercicio de la sensibilidad, pues la línea causal de la droga no cesa de ser endurecida bajo la dependencia, el tráfico y la sobredosis. (Deleuze y Guattari, 1994, pp. 284-285) Cf. también Deleuze. 2008.

²⁰⁵ En una sesión de terapia lisérgica, un paciente se refería a la administración del LSD como la inyección de “Fantasía” (Rey Tosar, 1958, p. 31).

No estoy delirando, todo lo contrario, me encuentro hiperlúcido, clarividente, maravillosamente inteligente”). Esta “ilusión de omnipotencia” a la que se abandona el sujeto de la experiencia psicodélica, desde los comienzos de la intoxicación, sería ya una manera de caer en el delirio. El sujeto tiene la impresión (la ilusión) de acceder por medio de una “superconciencia” a una forma infinitamente superior del pensamiento. Pero la experiencia psicopatológica de la manía hace tiempo ha enseñado al psiquiatra que la hiperlucidez o la inspiración dionisiaca, genial o divina, constituyen un trastorno de conciencia. La “verdad” así revelada es para el psiquiatra la “contraverdad” de la razón²⁰⁶. Se trata de una “locura divina” pero que, dadas las circunstancias, señala una verdadera locura provocada por el efecto psicotomimético.

4.3.2. *Psicodelismo*

La equiparación de la sensibilidad esquizofrénica con el desarreglo psicodélico de los sentidos resultó ser una analogía demasiado fácil y rápida: John MacDonald y James Galvin (1956) señalaban que, mientras que la experiencia psicodélica es sobre todo visual, la esquizofrénica es principalmente auditiva (si bien ocurre que en la esquizofrenia se tengan visiones, éstas no serían de la misma riqueza). Además, cuando se administraba mescalina a personas con diagnóstico de esquizofrenia, éstas diferenciaban sus sensaciones endógenas de las inducidas por la molécula, no así las personas que presentaban delirio sin diagnóstico de esquizofrenia: la experiencia visual de los drogados se asemeja más a la de los “delirantes” del tipo *delirium tremens* que a la de aquellos con esquizofrenia.

Las psicosis modelo encontraron así duras críticas, incluso al interior de la comunidad psiquiátrica misma. Al respecto, es ilustrativa la polémica que llevaron adelante los médicos canadienses Sarwer-Foner y Koryanyi (1956b), quienes rechazaban tomar a las psicosis experimentales producidas por la mescalina y el LSD como supuesto modelo de las psicosis. Para ellos también, aunque los principales efectos producidos por estas sustancias se produzcan en el dominio de la apercepción, las distorsiones tanto a nivel de las sensaciones (*sensations*) internas como externas, no son equiparables a la

²⁰⁶ Ya destacaba Derrida (1995, p. 36) que la verdad fuera la gran cuestión de la droga: “¿Qué se reprocha al toxicómano? Lo que nunca se reprocha o nunca en igual grado al alcohólico o al fumador de tabaco: de exiliarse, lejos de la realidad objetiva, de la ciudad real y de la comunidad efectiva, de evadir hacia el mundo del simulacro y de la ficción. Se le reprocha el gusto por algo como la alucinación.” Sin duda hay que distinguir entre las drogas llamadas “alucinógenas” y las otras, pero esta distinción se borra en la retórica que sustenta la prohibición: la droga haría perder el sentido de la verdadera realidad.

esquizofrenia, sino que se trata de psicosis tóxicas. Bloquear los efectos en ellas, no significaba necesariamente abrir una puerta en el tratamiento de la esquizofrenia (Sarwer-Foner y Koryanyi, 1956a, pp. 96-98). Curiosamente, respondiendo a estas críticas, antes de volcarse hacia la psicodelia, el Dr. Osmond, junto con su colega Abram Hoffer (1956b, p. 176), con quien trabajaba por esa época en el hospital de Saskatchewan (Canadá), argumentará que nadie espera que un modelo sea idéntico al original que se está estudiado; de lo contrario, se trataría de un facsímil o una copia. Los modelos son simplificaciones y a veces distorsiones del original cuya función es ensanchar, desarrollar y concentrar la concepción que tiene el artista o el científico de su tema. Argüían que ni los químicos, ni los físicos o los astrónomos confunden los modelos que construyen y observan con la “cosa real”. Habiendo ya citado a Fischer como precursor en las investigaciones bioquímicas de la esquizofrenia (Hoffer et Osmond, 1956; cf. también Bercel y otros, 1956), presentaban a la mescalina y el LSD como admirables “imitadores de las psicosis” (*mimickers of psychoses*) y a las psicosis experimentales como modelos de condiciones psicóticas que pueden ser producidas de varias maneras. Pero decía que, si bien se parecen a la esquizofrenia, no lo son.

Es notable el cambio de posición que Osmond experimentará, tan solo un año después de haberse embarcado en aquella acalorada discusión. Hacia mediados de los años 50, considerará que, por su connotación peyorativa, ya no era conveniente describir a la experiencia psicodélica en términos de psicosis ni en términos de alucinación. Frente a la jerga psiquiátrica que reflejaba una orientación psicopatológica, propuso el término “*psychedelic*” ante la *New York Academy of Sciences* argumentando que las drogas “alucinógenas” hacían mucho más que la mímica de la psicosis –aunque no lo negara del todo, esa no era para él su cualidad más importante. Por lo tanto, un nombre apropiado debía incluir conceptos que aludieran a la ampliación de la visión y el enriquecimiento de la psiquis (Osmond, 1957). Insistía con que “*No se trata de huida, sino de ampliación y expansión de la realidad*” (Osmond, 1957, p. 428), de expansión del rango de experiencia y acceso a áreas inexploradas de la subjetividad. Por ello, para responder las preguntas que planteaba esta “experiencia”²⁰⁷ eran necesarios nuevos lenguajes; no bastaba con los de Jung o Freud. Nuevas formas de pensamiento se requerían a la hora de abordar dicha experiencia: la ciencia autoritaria y el behaviorismo, el psicoanálisis adoctrinador y la

²⁰⁷ Resaltaba la dimensión de la experiencia, apoyándose tanto en la experiencia con el óxido de nitrógeno que William James (1902) relató en su estudio sobre las variedades de la experiencia religiosa, como en la de Havelock Ellis (1898) con los botones de mezcal. Bergson (1932) era también allí reconocido.

religión dogmática, no eran para él adecuados.

A fin de que no se restringa la experiencia a imitar la enfermedad mental, ni se interprete el éxtasis como manía, la calma serena como catatonía, o el estado visionario como “psicosis modelo”, entre las otras propuestas de cambio de vocabulario que Osmond planteó para desplazar el término psicotomimético, se encontraban: *psycherhexic*, *psychezymic*, *psychelytic*, *psycephoric*, *psychehormic*, *psycheplastic*. Su opción fue, como ya sabemos, *psychedelic* (Osmond, 1957, p. 429). Junto con ese nuevo lenguaje, promovía el uso extensivo de los compuestos o agentes que habían sido llamados “*schizogens*, *psychotica*, *psychotogens*, *phantastica*, *hallucinogens*, and *elixirs*”, en el ámbito de la psicoterapia, del entrenamiento de profesionales psi –para potenciar la empatía con los sentimientos (*feelings*) de los pacientes–, y en la exploración de “individuos normales” –así se expresaba– bajo circunstancias inusuales –aunque sostenía que, más importante que estos usos clínicos, eran las implicaciones filosóficas, religiosas, políticas y sociales de esta experiencia.

Albert Hofmann, quien probó el LSD por primera vez, consideraba que, así como el término *phantastica* había sido introducido por el farmacólogo Louis Lewin (1998) en los años 1920, la palabra “psicodélica” inventada por Osmond era mucho más apropiada para describir los efectos de estas drogas que las de “alucinógena” o “psicotomimética” (Horowitz, 1976). Planteaba que, si la alucinación se define como “ver lo que no existe”, bajo los efectos del LSD se trata más bien de la producción de otra visión, de una experiencia diferente de nuestra existencia (Littlefield, 2002).

En el ámbito de los protocolos de intoxicación de ciertos escritores, en *El infinito turbulento*, su segundo libro sobre las experiencias que había realizado con mescalina y otras sustancias, Michaux se retractaba de que, aunque dudara del término “esquizofrenia experimental”, lo había empleado en *Miserable milagro*, siguiendo a varios psiquiatras, para designar el estado en el que se encontraba luego de haber absorbido una dosis demasiado fuerte de mescalina. Ahora pensaba que se lo debería llamar “locura mescalínica” (Michaux, 2012a, p. 167). Maurice Blanchot escribe:

Michaux, hablando de su “avalancha en lo mental” dice con precisión: mezcla de manía aguda y de esquizofrenia. Y en efecto, algunos especialistas creyeron por algún tiempo que la mescalina les entregaría los secretos de la esquizofrenia (término, por lo demás, de los más vagos), pero esas aproximaciones, tan insuficientes como inútiles, no hacen más que llevarnos a poner etiquetas en nuestras ignorancias. (Blanchot, 2008)

Ajuriaguerra y Jaeggi (1959), en cambio, adscribiendo al modelo del psicotomimetismo, describían la experiencia de Michaux en términos de “fenómenos” elementales como la alucinación o la intuición delirante (automatismo mental de Clérambault). Efectivamente, hay allí un funcionamiento automático: “*la mescalina realiza instantáneamente sensaciones o ideas, sin ninguna participación de la voluntad y sin deseo consciente*” (Michaux, 1969, p. 25), pero de ahí a comprender la experiencia mescalínica como un estado patológico hay un salto.

Por su parte, Leary dirá, de forma más poética, en una famosa entrevista, que lo que el psiquiatra nombra como “alucinación”, sería mejor describirlo como “*un nivel de armonía sinfónica, en el que seleccionas el símbolo macroscópico que conviene al orgasmo sensorial, que armoniza con el dialecto celular en el momento en el que los alcanzas fluyendo juntos*” (Leary, 1998, p. 203). En las sesiones lisérgicas cada uno de los cinco sentidos se agudiza. La experiencia sensorial del LSD será allí contrapuesta a la de la percepción simbólica de las cosas aprendidas. Se trata de orgasmos no del órgano genital, sino de cada órgano sensorial, en una danza entre la explosión y el placer delicado, entre el erotismo y la electricidad, en el que se produce una intensificación y aceleración de todos los procesos mentales y de todos los sentidos: “Niágara de entrada sensorial” (“*Niagara of sensory input*”)

En lugar de haber tan solo uno o dos o tres cosas sucediendo en una secuencia ordenada, de repente estás siendo inundado por cientos de luces y colores y sensaciones e imágenes, que te pueden hacer perder bastante. Sientes una fuerza extraña y potente que comienza a desatarse e irradiar a través de tu cuerpo. En la percepción normal, somos conscientes de símbolos estáticos. Pero a medida que el efecto del LSD se hace sentir, todo comienza a moverse, y sobreviene este movimiento incesante, impersonal, que lentamente se intensifica (Leary, 1998, p. 125).

Por el lado de la antipsiquiatría inglesa, R. D. Laing también cuestionará el modelo de la mimesis psicótica, cuyos dispositivos médicos no solo fallan a la hora de dar cuenta de la práctica psicodélica, sin que crean las condiciones para que su experiencia sea enfermiza. En su lugar, propondrá como modelo el “viaje metanoico”.

El LSD fue considerado originalmente como una sustancia psicotomimética. Propongo que este viaje [*trip*] de 6 a 12 horas inducido bioquímicamente tiene como análogo natural lo que sugiero llamar viaje

metanoico [*metanoiac voyage*] (del griego “metanoia”, cambio de mentalidad). (Laing, 1972, p. 12)

Afirmaba que la naturaleza del viaje metanoico puede ser “buena” o “mala”, dependiendo de la predisposición (*set*) del médico y del individuo con respecto a la sesión lisérgica, así como del dispositivo que le sirve de marco y la disposición (*setting*) de las cosas en donde efectivamente tiene lugar. Los hospitales psiquiátricos definen este viaje *ipso facto* como locura *per se*, respondiendo de manera acorde.

El *setting* de una clínica de salud mental y un hospital psiquiátrico promueve en los pacientes y en el personal el *set* indicado para transformar el viaje metanoico, es decir, el viaje de descubrimiento de sí cuya naturaleza es potencialmente revolucionaria y cuyo alcance puede conducir a una liberación, en una catástrofe: un proceso patológico del que la persona debe ser curada. (Laing, 1972, p. 12)

Cabe mencionar que la psicosis experimental y el modelo psicotomimético, tal como se han desarrollado en EEUU, ha sido un paradigma introducido nada más y nada menos que por la CIA (Lee y Shlain, 1985). Su programa secreto e ilegal de control mental MK Ultra, fue creado a comienzos de la década de 1950 y dirigido por el químico Sidney Gottlieb (Lee y Shlain, 1985; Kinzer, 2019; Plant, 2001), no solo con el fin de hacer confesar (en efecto, se creía que el LSD podía funcionar como suero de la verdad), sino también de realizar, bajo los efectos de la hipnosis y los fármacos, actos de sabotaje, asesinato y guerra, que los individuos, agentes o espías, supuestamente luego olvidarían. Al final de la guerra de Corea, cuando algunos prisioneros fueron liberados y regresaron a EEUU defendiendo al comunismo, la CIA sospechaba que los soviéticos y los chinos podían haber desarrollado técnicas de control mental, y temía que sus agentes, así como los prisioneros de guerra, pudieran revelar información. La recién formada CIA invirtió millones de dólares en experimentos psiquiátricos. Combinando el uso de psicotrópicos con técnicas de electroshock y privación sensorial, abusos verbales y sexuales, aislamiento y otras formas de suplicio, se buscaba desestructurar la personalidad provocando un estado psicótico bajo los efectos psicoactivos para implantar en los individuos una nueva personalidad. Uso fascista de los psicodélicos, manipulación política de la sensación y la sensibilidad.

A mediados de los 70 el Congreso de los EEUU llevó adelante una investigación en la que se descubrió que el LSD había sido introducido por Gottlieb en ese país –donde

fue legal hasta 1966– como forma de pesquisa de las técnicas de control mental. Se realizaron experimentos con todo tipo de drogas, con y sin consentimiento de los individuos, en prisiones, hospitales psiquiátricos y universidades (no solo en Estados Unidos, sino también en Canadá, Francia, Alemania, Japón y Filipinas: cf. Lee y Shlain, 1985)²⁰⁸. Pero las cosas se invertirán: algunos de los voluntarios de estos experimentos fueron los escritores Ken Kesey y Allen Ginsberg, y el músico Robert Hunter, personajes claves en el posterior movimiento contracultural, hippie y psicodélico beatnik²⁰⁹. El uso de psicodélicos pasará a ser hecho por jóvenes y grupos minoritarios racializados (de inmigrantes, negros, indígenas, puertorriqueños). Será luego criminalizado por el hombre blanco consumidor de whisky y de clase media (Leary, 1998, pp. 89-90). El *establishment* (universidad, burocracia, policía, empresarios) acusará a los promotores del LSD, entre ellos varios artistas, psicólogos y maestros espirituales, de pervertir a la juventud: cultismo, locura, peligro, riesgo, daño. A comienzos de los años 70, el gobierno de Nixon declarará la “guerra contra las drogas” (las drogas, enemigo público número uno), acusando a Leary de ser el hombre más peligroso de los Estados Unidos (Minutaglio y Davis, 2018).

4.3.2.1. *Set y setting*

Al debilitarse el paradigma médico y militar de la psicosis experimental, comenzó a ponerse énfasis en el potencial terapéutico del LSD y otras sustancias afines. En este contexto, se produjo el debate sobre los peligros del uso de psicotrópicos, lo que dio lugar a la discusión sobre el modelo y la ética convenientes a la experiencia psicodélica. Los términos *set* y *setting* surgieron para nombrar aquellos parámetros no-farmacológicos que inciden en la experiencia durante la sesión terapéutica. Lo predispuesto, el *set*, remite a las expectativas, motivaciones e intenciones del individuo en lo que concierne a la sesión psicodélica, lo convenido con respecto al procedimiento, la preparación y programación de la sesión, la concepción que tiene de dicha experiencia el terapeuta y la técnica específica de guía que empleará. La disposición, el *setting*, refiere al ambiente presente y efectivo, físico e interpersonal, las circunstancias concretas bajo las cuales se administra

²⁰⁸ Los nazis ya habían usado mescalina en los campos de concentración, lo cual fue condenado por las leyes de Nuremberg de 1946: el código establecía el consentimiento informado en los experimentos científicos con sustancias (Lee y Shlain, 1985).

²⁰⁹ Término inventado en 1958 por el periodista estadounidense Herb Caen para referirse despectivamente a la generación *beat* y sus seguidores, unos meses después de que se publicara *On the Road*, la novela-manifiesto del movimiento escrita por Jack Kerouac.

la droga. Las nociones de *set* y *setting* dan cuenta de que no hay un efecto puramente clínico de la sustancia en sí, sino que los efectos resultan inseparables de cierta disposición del plano de la expresión (del sentido) y el plano de la sensibilidad (de los sentidos). Aun así, por mejores que sean el *set* y el *setting* no garantizan que la experiencia resulte placentera, fácil y sin complicaciones. De todos modos, el objetivo de la sesión terapéutica no es tener un buen viaje, sino trabajar los bloqueos emocionales, creativos e intelectuales, así como profundizar el proceso de conocimiento y transformación de sí.

La experiencia psicodélica, entonces, no se realiza de cualquier manera. Así como los psicoanalistas recomiendan analizarse para poder llevar adelante una práctica de análisis, Osmond (1957) sugería que, para poder acompañar a otros, los terapeutas de la psicodélica deben pasar por dicha experiencia. Se exige así todo un entrenamiento para usar realmente los órganos de los sentidos, el instrumento del cuerpo y sus múltiples cámaras sensoriales y celulares, requiere *know-how* y tiempo (Leary, 1998, p. 197), todo un ejercicio de la sensibilidad, una gimnástica de las sensaciones²¹⁰, un atletismo afectivo.

Desde muy temprano entonces se captó que no se trata simplemente del efecto de la sustancia sobre el individuo, sino que las expectativas y el marco referencial de quien la administra intervienen en la experiencia misma (Leary, 1966, p. 225). Al igual que con el efecto placebo, el observador afecta al observado, no solo con su mirada, sino también con su palabra: si se dice que el LSD es un veneno letal, incluso el orgasmo sensorial de éxtasis se sentirá como una conmoción mortal (Leary, 1982, p. 62). Si, en ese momento de susceptibilidad y vulnerabilidad se le dice al sujeto drogado que está enfermo o corre peligro, él reaccionará. De este modo, el modelo clínico adoptado dio lugar al cuestionamiento sobre la relación ética y transferencial entre quien da y quien recibe la droga (cf. la editorial de *Psychedelic Review*, 6, 1968).

Set y *setting* fueron realzados por quienes promovieron la experiencia psicodélica, haciendo especial énfasis en que las drogas no tienen un efecto automático, que la expectativa, la sugestionabilidad y el entorno emocional cuentan sobre la especificidad

²¹⁰ Bataille (1951) distinguía dos vías posibles de supresión de sí mismo: la “gimnástica del espíritu” y la “gimnástica de las sensaciones” (*gymnastique des sensations*). En la primera, ubicaba a místicos como santa Teresa de Ávila o san Juan de la Cruz. En la segunda, en cambio, no se tiene la más mínima preocupación por una meta trascendente: no se busca otra cosa que llevar la intensidad de la sensación al extremo de lo posible: lo esencial es la experiencia misma de la intensidad de la sensación. No se trata de la renuncia a sí mismo, a los apetitos de la carne, sino que, en el desarreglo de los sentidos, el gimnasta ya no se reconoce en lo que siente. Aunque Bataille no se refiera en particular a la droga, encuentro fecunda esta expresión en relación con la experiencia psicodélica (aun cuando en ella también pueda estar en juego, para algunos, una gimnástica del espíritu).

de la reacción, para bien o para mal. Los psicoanalistas ya habían problematizado algunas de estas cuestiones en términos de transferencia. El doble efecto-*pharmakon*, de sentido y sensación, está así íntimamente ligado al *set* y el *setting*. Aunque, la transferencia, el *set* y el *setting*, rara vez serán tomados en cuenta por quienes recetan psicofármacos.

4.3.2.2. *Los saberes de la psicodelia*

Para la constitución de la experiencia psicodélica fue clave, entonces, el entramado que se produjo entre las prácticas artísticas y espirituales con los saberes psicológicos. En efecto, fue el psiquiatra Arnold Ludwig (1966, p. 225) quien, a mediados de los años 1960, creó la expresión “estado alterado de conciencia” para referirse a cualquier estado mental inducido por varias maniobras o agentes fisiológicos, psicológicos o farmacéuticos –pues dichos estados no solo se logran mediante el uso de psicodélicos sino también a través de una multiplicidad de técnicas de meditación, hiperventilación o privación sensorial, entre otras. Tal estado puede ser reconocido subjetivamente por un individuo o por un observador “objetivo” como representante de una suficiente “desviación” (*deviation*) en la experiencia subjetiva o en el funcionamiento psicológico habitual de ese individuo durante los estados conscientes de alerta y vigilia. Dicha desviación puede estar representada, en varios grados, por una mayor preocupación por las sensaciones internas o los procesos mentales, cambios en las características formales del pensamiento, y alteración de la realidad. Se producen alteraciones en la percepción del espacio (“visiones interiores” de formas geométricas, topologías que no responden a la partición adentro-afuera²¹¹); se siente el espacio de otra manera: por ejemplo, todo en un plano horizontal, sin dimensiones, sin extensión, o moviéndose, cambiando con el color de aspecto y volumen (Rey Tosar, 1958). Hay asimismo alteraciones en la percepción del tiempo: sensaciones subjetivas (*subjective feelings*) de ausencia de tiempo, vivencias de “fuera de tiempo”, ralentizaciones, detenimientos, aceleraciones del tiempo no cronológico: un tiempo que no transcurre, pero duele y lastima (Rey Tosar, 1958).

El tiempo, como transcurso lo sentía absolutamente detenido. Miraba con enorme atención el segundero del reloj, y mientras estaba inmóvil tenía un

²¹¹ El escritor alemán Ernst Jünger, inventor del término “psiconáutica”, decía: “quien emplea en este sentido la palabra droga supone cierta connivencia de su auditor, o de su lector, que no puede definirse more geometrico [a la manera de los geómetras euclidianos]. Él penetra, en compañía suya, en una región fronteriza” (Jünger, 1973, cap. 16).

torbellino de imágenes, sensaciones, parecía que el tiempo daba chance para que sucediera algo, parecía que el tiempo estaba esperando. (Rey Tosar, 1958, p. 47)

A la vez, aparecen sentimientos (*feelings*) de impotencia y desamparo, desrealización (“sentimiento oceánico”) y despersonalización, revelaciones metafísicas, sentido (*sense*) de lo inefable, cambios en el sentido y la significación (experiencia emocional y afectiva acompañada de *insight* profundo, iluminación y verdad), cambios en la expresión emocional (emocionalidad extrema que va del éxtasis gozoso al miedo profundo), sensación de rejuvenecimiento, renacimiento, hipersugestionabilidad, “aberraciones perceptivas” (percepciones hiperagudas, imaginería visual, alucinaciones visuales y acústicas), sinestesias (asimilación conjunta o interferencia de varios tipos de sensaciones de diferentes sentidos en un mismo acto perceptivo: “*las funciones sensoriales se superponen de tal manera que sería mejor describirlas como perversas polimorfas: uno puede ‘escuchar’ colores y ‘ver’ sonidos. El mundo es sentido como una extensión de la carne.*” (Lee y Shlain, 1985, p. 51).

Como se apreciará, entre los efectos es notoria la dimensión de la sensación. A propósito del efecto sinestésico, escribía Merleau-Ponty (1994, p. 247) en su *Fenomenología de la percepción*, tras probar mescalina:

un sonido de flauta da un color azul verde, el ruido de un metrónomo se traduce, en la oscuridad, en manchas grises, los intervalos espaciales de la visión corresponden a los intervalos temporales de los sonidos, la magnitud de la mancha gris a la intensidad del sonido, su altura en el espacio a la altura del sonido.

La categoría “estado alterado de conciencia” fue divulgada por el psicólogo Charles Tart (1969) quien agregará que, en dicho estado, un individuo siente no solo un cambio cuantitativo (estando más o menos alerta, con más o menos imaginería visual), sino también un cambio cualitativo, en su patrón de funcionamiento psíquico. Tales estados “alterados” o “modificados” han sido buscados a lo largo de la historia como medio para obtener nuevos conocimientos y experiencias (fuente de inspiración creativa), con fines curativos y sociales (para obtener status al interior de una comunidad religiosa, ganar temporalmente libertad respecto a las propias responsabilidades, actuar o decir de una manera que, de no estar poseído, sería socialmente sancionada; o ritualizar conflictos grupales como la muerte o los tabús, mediante la identificación vicaria de una comunidad

con la persona en trance). Se han descrito experiencias transpersonales: memorias embrionarias²¹², fetales, a nivel de la conciencia celular, del óvulo o el espermatozoide, vivencias de los propios ancestros, del “inconsciente colectivo y racial”, de animales ancestrales o de la propia existencia en una encarnación previa (Grof, 1980, p. 87).

Así como algunos intentarán encerrar a la psicodelia en el modelo psicomédico-terapéutico, otros lucharán fuertemente para que dicha experiencia no sea reducida a los usos clínicos, aplicando LSD con el fin de alcanzar experiencias espirituales, místicas y religiosas, desarrollo de habilidades paranormales y crecimiento personal. En esta línea, a mediados de los años 1960, Masters y Houston publicaron un estudio sobre las variedades de la experiencia psicodélica que, en lugar de centrarse en el paciente en psicoterapia, apuntaban a describir experiencias de individuos “comparativamente normales”. Si bajo estas experiencias que no se proponían tener un fin terapéutico, se producía alguna remisión de síntomas en los sujetos, dicho efecto llegaba por añadidura. No se fijaban en los factores psicodinámicos, sino en el “vasto y panorámico *continuum* del mundo psicodélico”. Se trataba de la primera presentación detallada de una fenomenología occidental y no mística en el abordaje de la sesión psicodélica.

Ese libro distinguía distintos niveles o estadios de la experiencia psicodélica: cabe subrayar que el primer nivel, sensorial (*The Sensory Realm*), en el que se enumeran varios de los acontecimientos sensibles analizados en esta tesis, es descrito allí como el más “superficial”. La conciencia (*awareness*) se experimenta, en este nivel, de forma sensorial: hay alteración de la conciencia del cuerpo y de la imagen corporal, distorsiones espaciales y temporales, cambios perceptivos de todo tipo, imágenes eidéticas brillantes, coloreadas y con detalles intrincados al cerrar los ojos. Los otros niveles, “más profundos”, son: el analítico (*recollective-analytic*), cuyo contenido es introspectivo, moviliza recuerdos revividos y problemas personales (en este nivel son examinadas las metas y las relaciones personales, que están acompañadas de un tono emocional); el simbólico, en el que se alcanza un profundo entendimiento de sí mismo y un alto nivel de transformación de sí, las imágenes eidéticas tienen la mayor importancia y predominan las imágenes simbólicas históricas, míticas, ritualistas, arquetípicas y legendarias; por último, el nivel integral, en el que se produce una integración psicológica de la ideación, las imágenes, las sensaciones corporales y la emoción, en medio de una experiencia de iluminación y

²¹² La vida intensiva del embrión, del huevo, en la que aún no hay una organización de los órganos, es una imagen sensible recurrente para quienes realizan esta experiencia tan intensa de desorganización de los sentidos.

autotransformación, que con frecuencia adquiere un carácter religioso (unión mística).

El objetivo de esta experiencia es liberar al sujeto de las limitaciones de sus antiguas maneras de percibir, sentir y pensar. Pues, se dice que recién cuando la conciencia haya sido liberada de estas limitaciones, el inconsciente estará libre para entregar –y la conciencia se volverá capaz de aceptar– ciertos materiales e iniciar esos procesos que, a medida que el sujeto pasa de un nivel al otro, se vuelven conscientes y cada vez más deliberados. Se trata, pues, de “hacer consciente lo inconsciente”.

La sensación no es aquí más que “*un estado en el camino hacia niveles más profundos en el que experiencias más profundas aguardan al sujeto psicodélico*” (Masters y Houston, 1966, p. 134). De este modo, si el “guía” proporciona una gran variedad de estímulos sensoriales al psiconauta no es para permanecer en la inmanencia de la sensación, sino para conducir al sujeto hacia otros niveles.

Pero no es condición necesaria dar un salto al plano de la trascendencia: bajo los efectos de cualquier sustancia psicodélica se puede atravesar esa experiencia en la que fuerzas insensibles se vuelven sensación, permaneciendo al ras de la línea de la sensación. En este sentido, resulta sugestivo un pasaje del mencionado libro en el que alguien evoca una experiencia estrictamente sensorial.

“He leído que ciertas tribus de indígenas americanos usan el peyote en su experiencia religiosa. En ningún momento durante la experiencia asocié mis sensaciones [*sensations*] con sentimientos [*feelings*] místicos o religiosos. Por supuesto, tuve visiones; pero para mí fueron puramente sensaciones. La sensación es cuestión de grados; aumentada con el peyote u otras drogas, no me hace nada más que enfatizar quizá el misterio que involucra la percepción sensorial [*sensory*].” (Masters y Houston, 1966, p. 121)

¿Habría que juzgar como una falta que este sujeto se haya mantenido en ese nivel? Sea cual sea la respuesta, lo cierto es que, a pesar de que la experiencia psicodélica ha sido llevada en este modelo más allá de los requerimientos y las condiciones clínicas, la sensación quedará subsumida a un plano que trasciende lo estésico, a un espacio que valora más lo profundo que la superficie, a una especie de progresismo o evolucionismo de la experiencia.

5. CHAMANISMO Y *MIRAÇÕES*

5.1. *Miração*

Neologismo portugués empleado por los ayahuasqueros brasileños. Surge entre los practicantes de la Iglesia del Santo Daime, manifestación cultural propia de la región de Acre²¹³ que conjuga rituales indígenas, religiones africanas como la umbanda²¹⁴, y elementos del cristianismo y del espiritismo de la tradición decimonónica de Allan Kardec²¹⁵. Los daimistas consideran que la experiencia de sus rituales tiene “*su punto máximo en las miraciones*” (Polari, 1995, p. 304). Aunque el término tenga una evidente connotación visual, éstas no se refieren únicamente al órgano de la vista (se habla de *miração*, no de *visão*), sino que envuelven otras impresiones. Involucra tanto los sentidos de la percepción, la audición y el olfato (en las ceremonias se queman hierbas, incienso, palo santo), como también sensaciones corporales y motoras, propioceptivas y exteroceptivas, alteraciones del esquema y la imagen corporal, intuiciones (*insights* o “visiones interiores”). Es una imagen-sensación. Denota la sensación de fuerzas que, si bien son insensibles en el ejercicio común y corriente de la sensibilidad, se vuelven sensibles como efecto de la ingesta de ayahuasca. Sensibilidad desarreglada no solo en cuanto al contenido de lo que se mira (el objeto sentido), sino más bien al modo absolutamente nuevo de mirar (la modalidad de lo sensible).

Miração, rito de cura. Adviene tras toda una preparación de la ceremonia de ayahuasca, así como de ciertas “fases” por las que suele pasar quien participa en el ritual. Entre ellas, una que implica invisibilidad y oscuridad, y que con frecuencia es experimentada como vivencia de muerte o recuerdo de estar en el útero materno²¹⁶: en

²¹³ *União do Vegetal* y *Barquinha* son otras religiones ayahuasqueras brasileñas. Me ceñiré al Santo Daime ya que es la que ha tenido mayor presencia en Uruguay. Desde hace varios años, diversos grupos urbanos brasileños “neo-ayahuasqueros” han inaugurado nuevos usos del psicotrópico, sin connotación religiosa, fabricando un corpus doctrinal holístico y ecléctico, inspirado en el movimiento *New Age*.

²¹⁴ Religión afrobrasileña que combina diversas vertientes religiosas y espirituales, tales como la religiosidad bantú congo-angoleña, la tupí-guaraní, la santería católica, el cristianismo místico (esotérico), el espiritismo, el orientalismo y la magia roja europea. Surgió en 1908, en Río de Janeiro, como reacción frente al rechazo en las sesiones del espiritismo ortodoxo de los espíritus *Pretos Velhos* (ancianos negros descendientes de esclavos) y *caboclos* (aborígenes americanos).

²¹⁵ Seudónimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), pedagogo francés, fundador de la filosofía espiritista.

²¹⁶ La memoria común se dirige a cosas que pueden y han de ser captadas de otra manera: lo que se recuerda, es porque antes ha sido sentido (visto, escuchado...), pensado, imaginado. Si alguien se olvida de algo (que sucedió hace tiempo, que fue borrado o reprimido), puede que eso reaparezca sea al intentar recordarlo por segunda vez o porque otro acontecimiento lo traiga inesperadamente a la memoria. Pero bajo el trance, la memoria –fetal o ancestral–, capta lo que solo puede ser recordado. Imposible recordarlo en el ejercicio cotidiano de la memoria, cuando surge ese recuerdo, no puede hacerlo más que como recuerdo, es decir, sin ser reconocido: no es algo que se sabía y luego se olvidó (un nombre, una llave, un sueño). En el *déjà*

esta fase anterior el individuo puede experimentar tanto sensaciones agradables y “de mucha iluminación”, como sensaciones desagradables (temblores, vómitos, mareos, diarrea). Esto último se conoce en portugués como *mareação*: el efecto emético es típico de la toma de ayahuasca –así como de peyote–; la purga también²¹⁷. Dichos efectos suelen ser interpretados en términos de purificación (en ceremonias con muchas personas, es espectacular el vómito colectivo). La vivencia del vómito bajo los efectos de ese espeso brebaje, de sabor acre y olor bastante repugnante, es incomparable a la que se tiene cuando se vomita sobrio en cualquier otra situación. En el rito, se vomita el mundo, el universo, la enfermedad, el mal.

El discurso de los experimentadores de ayahuasca que hemos encontrado atañe principalmente a los sentidos y al cuerpo. [...] Los relatos expresan una transformación en varios niveles: transformaciones corporales, imagen del cuerpo modificada temporalmente, límites del cuerpo distendidos, exacerbación de los sentidos (agudeza del oído, de la visión, etc.), vivencia de purga (se vacía el cuerpo, se vomita el cuerpo, se llora el cuerpo, todo se vuelve líquido, las fronteras son líquidas...). Esta transformación se juega a nivel psíquico, transformación de sí mismo, pero también de los lugares, del tiempo, de las catexis y de los otros. (Novaes, Taïeb, Moro, 2012, p. 174)

Los chamanes consideran a la planta medicina, vehículo material de una fuerza o ser que es conocimiento y luz. Si la DMT, su principio activo, ha sido llamada “molécula espiritual” (Strassman, 2001), es por ser capaz de actuar sobre lo invisible (los mundos invisibles, “*unseen worlds*”), a nivel personal y transpersonal. La planta proporciona la fuerza. La fuerza viene y trae la miración. La miración es “un estado de percepción extra-sensorial” que permite tener acceso a contemplaciones sobre el (propio) ser. La imagen-sensación puede resultar reveladora, su sentido puede arribar durante o luego de la experiencia.

Los etnólogos también reconocen que la experiencia por excelencia del daimista es la “miración”:

vu tampoco se trata de un ejercicio común y corriente de la memoria.

²¹⁷ Esta violencia de la sensación también es producida por otras prácticas medicinales que diversos grupos en Uruguay combinan con el rito de ayahuasca: la aplicación de *kambô* (secreción de la rana amazónica *Phyllomedusa bicolor*), el rapé (polvo preparado a partir de diversas plantas secadas, principalmente de tabaco, que el chamán sopla en las narinas del participante), el cactus de San Pedro (que contiene mescalina), o los temazcales grupales (baño de vapor de hierbas medicinales que se depositan sobre piedras calientes en una carpa cerrada).

Resulta de gran importancia comprender el significado de las miraciones como reveladoras de enseñanzas transmitidas por el Santo Daime. La “entrega” necesaria para producir una miración debe ser entendida como clímax de la experiencia religiosa donde es posible la transmisión de los “secretos” y conocimientos propios a la doctrina del Santo Daime. El propio mito fundador de esta religión está centrado en estas experiencias místicas vividas por el fundador Irineu Serra. Con el tiempo se han ido produciendo otras miraciones, marcos de la doctrina que dan forma a los “evangelios”, los himnarios [cánticos que se entonan durante las ceremonias]. (Scuro, 2012b, p. 32)

Es a través de las miraciones que recibió los “himnos” (revelaciones del plano astral) Raimundo Irineu Serra, antiguo soldado²¹⁸ nordestino y negro que probó ayahuasca en la selva por los años 1930. El antropólogo Edward MacRae (1992, pp. 63-64) relata que las primeras experiencias del Maestre Irineu incluían la visión de lugares distantes como su Maranhão natal o Belém do Pará. La principal aparición recurrente será una entidad femenina llamada Clara, identificada como Nuestra Señora de la Concepción o *Rainha da Floresta* (Reina de la Selva). Durante esas apariciones, recibió instrucciones relativas a la dieta que debía seguir (mandioca sin condimentos) y a la evitación de mujeres (no debía verlas ni pensar en ellas). Siguiendo tales recomendaciones, Irineu tomó ayahuasca durante ocho días. La visión de la luna que se le acercaba trayendo un águila en su centro, se convertirá en símbolo del culto: la luna representará la doctrina que ha sido enseñada por la Virgen Madre y el águila el gran poder de visión que se otorga a sus seguidores. Durante estas miraciones le fue dado el nuevo nombre de la bebida, Santo Daime: en sus himnos es recurrente la expresión “*daime*”; en español, “dame”, como en “dame fuerza”.

5.2. Esto no es una alucinación

Antropólogo, escritor, militante del Frente de Liberación Homosexual, practicante durante varios años del Santo Daime, el argentino Néstor Perlongher describía así los fosfenos inducidos por la ingesta de ayahuasca:

²¹⁸ Viveiros de Castro (2010, pp. 153-154) ha mostrado la proximidad entre el guerrero y el chamán: ambos son conductores de perspectivas. De allí, la función del canibalismo (metafísica canibal, antropofagia espiritual) y la depredación: la guerra es la prolongación del chamanismo por otros medios. Además, tanto el guerrero como el brujo deben realizar un ejercicio de evaluación de sus sensaciones: como enseñaba Don Juan a su aprendiz de brujo, un guerrero necesita evaluar con cuidado la sensación de miedo. Y el brujo-guerrero solo puede vencer sus miedos enfrentándolos (Castaneda, 2016).

visiones celestes, vibraciones intensas, una especie de “alucinación” (en gran medida constelaciones combinatorias de fosfenos) que, guiada, no es, sin embargo, desvarío ni error –producidas por el efecto de la ayahuasca en el cuerpo, son, por decirlo así, escandidas por la música y la danza, configurando una singular experiencia de éxtasis. (Perlongher, 1996, p. 159)

“No se trata en verdad de alucinación en un sentido conceptual –agregaba–, aun cuando en un sentido físico se dan visualizaciones similares por constelación de fosfenos”, (Perlongher, 1996, p. 166). En efecto, al emplear el término *miração*, los ayahuasqueros se muestran reticentes a todo discurso psi que juzgue tal visión como simplemente imaginaria e irreal. Por ende, no consideran la ayahuasca un alucinógeno, ni siquiera una “droga”, sino más bien un “enteógeno”: término inventado por Robert Gordon Wasson, para describir la inspiración poética o profética, “la realización de dios en el interior” (en griego, *entheos*: “dios en nosotros”). La experiencia de la enteogénesis supone un renacimiento espiritual que sobreviene tras ser poseído o inspirado por los dioses (Bayce, Eira, Fernández, García, 1998).

Dice el líder de una comunidad del Santo Daime:

La “alucinación” es producto de un estado psicopatológico [...] ocurre en varios tipos de psicosis [...], normalmente producto de una mente en estado fragmentado. Pero la “miración” es justamente lo contrario, es producto de la expansión de la conciencia, resultado de la reunión de datos que obtenemos en estado de percepción extra-sensorial. (citado por Lisboa Guimarães, 1992, p. 59)

El proceso que involucra la miración pasa por lo que “la psiquiatría ha denominado psicosis. El Daime nos lleva a incursiones controladas y reguladas en el camino de nuestro potencial psicótico. No nos lleva a la psicosis, sino a la comprensión de que nuestro Yo es una solución artificial” (Polari, 1995, p. 303). No se trata del yo, sino de la singularidad de un sensible que ya no es elocuente, sino pseudoalucinado. En ese proceso el sujeto está, al mismo tiempo, dado y retirado, se vuelve trama o serie de acontecimientos sensibles (pasados, presentes o futuros). En el plano de los cuerpos tiene lugar una fusión de vibraciones sensibles que relega la intervención supuestamente fundante de la conciencia egocentrada. No es el sujeto el que mira, algo mira en él.

Vienen al caso los cuestionamientos a la categoría de “alucinógeno” que el poeta y escritor Henry Munn lanzaba en otro contexto, a propósito de un ritual en el que se

emplean hongos sagrados²¹⁹:

Si los hongos son alucinógenos, ¿por qué los indios los asocian con la comunicación, con la verdad y la enunciación de significado (*meaning*)? Una alucinación es una percepción falsa, sea auditiva o visual, que no tiene ninguna relación con la realidad, una ilusión fantástica o un delirio: es lo que aparece, pero que no tiene otra existencia más que en la mente. Los sueños vívidos de la experiencia psicodélica sugieren alucinaciones: tales imaginaciones ocurren en estas condiciones visionarias, pero son marginales, no fenómenos esenciales, de una liberación general de la actividad espontánea, creativa y extática de la existencia consciente. Las alucinaciones predominaron en las experiencias de los investigadores porque eran experimentadores pasivos del efecto transformador de los hongos. Los chamanes indígenas no son contemplativos, son trabajadores que se expresan activamente hablando, creadores comprometidos en un esfuerzo de revelación ontológica y existencial. Para ellos, la condición chamánica provocada por los hongos no es alucinatoria, sino intuitiva. Lo que uno se imagina tiene una relación ética con la realidad; de hecho, a menudo es un camino a seguir. Ver es darse cuenta, comprender. Pero lo que para el chamán mazateco²²⁰ es aún más importante que las visiones, son las palabras, tan reales como las realidades del real que pronuncian. Es como si los hongos revelaran una actividad primordial de significación, pues una vez que el chamán ha comido hongos, comienza a hablar y continúa hablando a lo largo de la sesión chamánica de lenguaje extático. [...] Llamar alucinatorias a tales experiencias trascendentales de luz, visión y discurso, es negar que son reveladoras de la realidad. En los códices antiguos (los libros coloreados), las figuras que están sentadas, jeroglíficos de palabras, sostienen en sus manos, de a dos, los hongos del lenguaje: signos de significación. (Munn, 1973, pp. 121-122)

La miración da al individuo una posibilidad de conocimiento y transformación (ética) de sí que le permite discernir el camino a seguir. La comunidad ayahuasquera se desmarca, entonces, de la psicopatología. Aunque no cuestiona radicalmente ese saber, es decir, no discute las categorías de “psicosis” o “alucinación”²²¹, tan solo dice que no aplican a su experiencia ritual: no se trata de una alucinación colectiva. Aun así, desliga algo que las investigaciones científicas habían unido por décadas: esquizofrenia y

²¹⁹ El consumo de psilocibina ha aumentado recientemente en Uruguay: además de las dosis recreativas o ceremoniales, se están promoviendo las microdosis de hongos, es decir, el consumo de dosis mínimas, por debajo de lo que provoca el efecto propiamente psicodélico (Fadiman, 2011).

²²⁰ Los mazatecos son un pueblo indígena instalado en el norte del Estado de Oaxaca y al sur de los Estados de Puebla y Veracruz (México). El término español proviene de la palabra en lengua náhuatl “*mazatl*” que significa “caza”. A través de la chamana María Sabina, en los años 1960 adquirieron cierta fama internacional por sus cultos milenarios en los que utilizan hongos sagrados como el *teonanácatl*.

²²¹ Algunos centros chamánicos, antes de participar en la ceremonia, exigen completar un formulario en el que se declaran, entre otras cosas, diagnósticos de trastornos mentales. ¿Signo de cuidado, formalidad frente a las autoridades públicas, forma de resguardarse frente a posibles denuncias o asuntos legales en caso de eventuales insucesos?

psicodelia²²².

Por otra parte, el rechazo a la denominación de “droga alucinógena” no es ajeno a las estrategias de legitimación de los ayahuasqueros frente a las políticas prohibicionistas, o incluso frente a la persecución policial. Desde el Convenio sobre Sustancias Psicotrópicas de Viena (1971), la DMT está clasificada como estupefaciente, aunque no la ayahuasca como tal. Sin embargo, no han faltado situaciones de verdadera persecución política: como en el caso de la Colonia 5000. En los años 1970, los colectivos ayahuasqueros se habían arraigado en grandes ciudades como São Paulo, Brasília y Rio de Janeiro. Artistas, intelectuales y militantes se interesaron en el Santo Daime. Así, la Colonia 5000, situada en Rio Branco, que promovía la vida en comunidad en un marco de socialismo cristiano, el uso de marihuana y de ayahuasca (Almeida, 2002), comenzó a ser muy frecuentada por jóvenes que buscaban nuevas formas de vida, oponiéndose a los valores de una sociedad dominada por la dictadura militar. Se sentían atraídos por la oportunidad que les ofrecía el Daime de llevar una vida comunitaria y acceder a una dimensión sagrada del hombre y la naturaleza. La vida en la comunidad los transformaba paulatinamente y el uso ritual del Daime los llevaba a un cambio de actitud frente a las sustancias psicoactivas en general. La presencia de esos “melenudos” se convirtió en una excusa para la persecución a toda la comunidad. Al finalizar la dictadura, en 1985 las autoridades brasileras incluyeron la ayahuasca entre las sustancias de uso proscrito, pero el movimiento político de los grupos que la ingerían y que desde comienzos de los 80 venían creciendo en las zonas urbanas, llevó a constituir una comisión científica para investigar su uso ritual. El dictamen final llevó a que se la removiera de aquella lista. Así, la entrada de los psicodélicos en la agenda política ha ocurrido de manera similar a lo que Pignarre y Stengers (2017, p. 122) analizan sobre “la entrada de los medicamentos en la política”, vinculada a la participación de las asociaciones de usuarios de medicamentos contra el cáncer o el sida. La guerra contra los *terreiros* –llevada adelante también por ciertos grupos evangelistas–, así como contra otros centros de culto no fue homogénea: algunas casas consiguieron la protección de las élites locales, por lo que sus actividades ganaron *status* y quedaron fuera del alcance de la policía. Los mecanismos reguladores creados por el Estado, lejos de extirpar el rito y la creencia, fueron fundamentales para la

²²² A su modo, Burroughs (2009) también hacía una distinción en carta a Ginsberg del 4 de junio de 1952: “Cuando digo ‘locura’ quiero decir lo que veo en un loquero: gente abatida, sombría, resignada, dispersa. Sin llama sin vida sin intensidad. Hay locura & locura, si quieres estirar la palabra. La locura es la confusión de niveles de hechos. La alucinación del peyote es un hecho, pero no está en el mismo nivel de hechos que un objeto externo material. No es locura tener visiones sino confundir los niveles.”

constitución de sus formas contemporáneas, incentivando ciertas características y desanimando otras. En el presente, el uso ritual y sin fines comerciales es considerado en Brasil completamente legítimo y no existe ningún impedimento para su producción y transporte. Frente a la expansión al extranjero del Santo Daime y la *União do Vegetal*, a principios de los años 90, cada país tomará diferentes medidas en materia de legislación: en Uruguay el uso de la ayahuasca también es legal, centros que la emplean en sus ceremonias, como el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora²²³, están incluso reconocidos por el Ministerio de Educación y Cultura²²⁴; mientras que en Francia han sido vigilados por el *Observatoire interministériel sur les sectes*²²⁵.

5.3. Fases de la visión

Perlongher distinguía varias fases en el rito de ayahuasca²²⁶, que conviene no entender únicamente en orden cronológico o sucesivo. En primer lugar, la “psicoanalítica”. La miración tiene cierta relación con la subjetividad del vidente, con las letras que lo han marcado, con la singular historia de su sensibilidad.

La sensación de uno mismo se hace más profunda, como si uno se sumergiera en el propio *soma*. Además, las imágenes que van surgiendo en la mente se acompañan de la sensación de estar en contacto con vivencias muy antiguas, con emociones antes vividas y olvidadas. (Gastelumendi Dargent, 2012, pp. 34 y ss.)

Luego, estaría la fase de visiones abstractas: líneas de puntos, campos de flores, geometrías extrañas. En su trabajo sobre los indios Barasana que habitan sobre el río Pira-

²²³ Con sedes en Montevideo, Minas y Salto. Su chamán, Santos Victorino, proviene del culto de Santo Daime, aunque este centro no pertenece a aquella iglesia, ha incorporado elementos de sus ritos.

²²⁴ Por su parte, los indios han cultivado una gran desconfianza respecto a los blancos que vienen a interrogarlos sobre sus conocimientos biológicos y sobre la selva. Motivos no les faltan, como lo ilustran las agencias de certificación estadounidenses: hace unas décadas, la *US Patent and Trademark Office* de California, otorgó al director de una pequeña compañía de bioprospección un certificado exclusivo vinculado a una variedad común de ayahuasca. Ante la presión de algunas comunidades autóctonas, la patente fue finalmente invalidada. Las comunidades reaccionan de manera diferente frente al pillaje y la apropiación de saberes con fines mercantiles. A fines de contrarrestar la apropiación exterior, con una lógica occidental en términos de propiedad se las presiona para que obtengan licencias y derechos de autor sobre sus saberes locales, pero algunas se niegan a entrar en ese juego (Descola, 2014).

²²⁵ Organismo interministerial creado en 1996 con la misión de analizar y proponer medios de lucha contra las sectas. Fue sustituido en 1998 por la Misión Interministerial de Lucha contra las Sectas, y más tarde, en 2002, por la Misión Interministerial de Vigilancia y Lucha contra las Derivas Sectarias. El 20 de abril de 2005 el Ministerio de Salud de Francia inscribió a las principales plantas que componen la ayahuasca en la lista de estupefacientes, prohibiendo así la práctica del Santo Daime.

²²⁶ Estas fases varían según los distintos autores.

paraná en Colombia, Reichel-Dolmatoff²²⁷ describe los fosfenos que se experimentan durante la sesión de yagé como “*imágenes subjetivas, independientes de toda fuente luminosa externa, son consecuencia de la autoiluminación del sentido de la vista*”; las “drogas alucinógenas”, dice, “*producen fosfenos con motivos abstractos, y a menudo las sensaciones visuales persisten después de pasados varios meses de la experiencia inicial*” (Reichel-Dolmatoff, 1978, p. 172).

El *éxtasis* (literalmente, “salir de sí”) constituye la tercera fase: telepatía, salidas del cuerpo, sensaciones de viaje astral. Perlongher distinguía un éxtasis “descendente” (en la ingesta de heroína o cocaína) y un éxtasis “ascendente” (en la enteogénesis). Concebía los ritos chamánicos como una manera de dar forma a la fuerza que se manifiesta bajo los efectos de los enteógenos. La sola fuerza puede llevar al hundimiento: es tan potente, que todo lo puede destruir²²⁸.

Por último, una fase de visiones figurales asimiladas a los dioses y santos que animan el panteón del Santo Daime y que se constituyen a partir de puntos y líneas de luz. Se trata de “dioses que aturden los sentidos” (Perlongher, 1996, p. 151).

Al comenzar cada ceremonia el chamán Santos Victorino dice más o menos así: “Hace falta concentrarse, no distraerse con la película, no detenerse en lo que se ve. Es preciso pasar por las formas banales, la danza de los colores, las iridiscencias pasajeras, hasta entrar en la fuerza. Sin fijarse en la visión de cristos, vírgenes, budas ni figuras demoníacas, nombres conocidos para fuerzas incógnitas”. No detenerse en esos clisés posibilita encontrarse con lo que cada quien ha de sentir –aunque nada asegura que tal encuentro se produzca efectivamente. La experiencia se quedaría corta si fuera reducida

²²⁷ Quien, por su parte, distingue tres fases de este “trance alucinatorio” (sin recusar esa denominación): “*después del temblor inicial y de la sensación de impetuosos vientos [...] una primera, en la que aparecen ‘estrellas’ o ‘flores’ de colores; la segunda, en la que se van plasmando elementos figurativos y se visualizan escenas mitológicas enteras [“alucinaciones verdaderas”], y la tercera y última en la que solo hay lentísimo movimiento de las formas y colores fugaces.*” Reichel-Dolmatoff (1978, p. 171)

²²⁸ Basándose en un libro de Castaneda (1991), Deleuze y Guattari (1994, pp. 166-167) retomaban la distinción entre *tonal* (el organismo, todo lo que organiza y está organizado, lo que es significativo y significado, lo que es susceptible de interpretación, explicación y memorización, bajo la forma de algo que es reconocible y recuerda a otra cosa, Dios, el sujeto, la persona, el Yo, individual, histórico, social, y todos los sentimientos correspondientes) y *nagual* (el cuerpo cuyos sentidos están desarreglados, sus fibras y sus fluidos, sus microperecepciones: ya no son actos que hay que explicar, sueños o fantasmas que hay que interpretar, vivencias infantiles que hay que recordar, palabras que hay que significar, sino sonidos y colores, devenires e intensidades; ya no es un Yo que siente, actúa y recuerda, es una bruma brillante, un vaho amarillo e inquietante que tiene afectos y experimenta movimientos y velocidades). Ahora bien, una y otra vez la misma advertencia: insistían con que lo tonal no se deshace así nomás, destruyéndolo de golpe: hay que limpiarlo, reducirlo, rebajarlo, pero solo en determinados momentos, ya que su conservación es necesaria para la supervivencia, para desviar el asalto de lo nagual, ya que si un nagual destruyera por completo la organización tonal, se convertiría inmediatamente en pura autodestrucción, sin otra salida que la muerte. Al final de su vida, Burroughs retomará esta distinción entre tonal y nagual para producir una pintura de lo imprevisible, lo incontrolable, el azar: *nagual art* (cf. Barrera-Oro, 2022, p. 80).

a la visión de los fosfenos: “*hiancia undísona en plumas de cimbreo como aureola de Kirlian*²²⁹/limas si deseas por ventura creer caprichosamente que no es/ más que un ‘colorcillo’/ (alzado cilio en el dolor)” (Perlongher, 2014, p. 189). Es cierto que existe cierta “*banalidad del mundo visionario*” (Michaux, 1985, p. 119). Cromatismos calidoscópicos, prodigiosos espectáculos, geometrías sorprendentes, en definitiva, miserable milagro. Por ello, Hofmann señalaba que se puede permanecer en el “umbral estético”, sin descender a las profundidades: “*Decenas y decenas de sujetos, cuestionados durante o inmediatamente después de esos estados ‘sin igual’, cuentan lo mismo. Ciertas frases, en las confesiones de hombres muy dispares, son intercambiables en todos los puntos.*” (Gnoli, Volpi, 2008, p. 77) Al igual que existe cierta futilidad en el mundo visionario “*en el mundo sensacionario también se da cierta banalidad en lo extraordinario*” (Michaux, 1985, p. 121): el alargamiento increíble del brazo de Michaux, por ejemplo. El cuerpo sensiblemente desarreglado puede no conllevar interés alguno. De igual manera,

la banalidad metafísica, que constituye el fondo humano común de las reflexiones, que en seguida se convierten en creencias, respecto a la Inmensidad, la Perennidad. La inmortalidad. El Absoluto, la Inmanencia. El Fuera del Tiempo, del Espacio, de lo accidental, y de lo fenoménico. La impresión de Inmaterialidad es la que las engendra. (Michaux, 1985, p. 132)

Siempre existe el riesgo de esta triple banalidad (visionaria, sensacionaria, metafísica) como puede fácilmente apreciarse en los relatos comunes de numerosas experiencias²³⁰. Se comienza con visiones de formas y diseños apenas identificables: sus texturas “se vuelven locas”, su geometría sin sentido es imposible explicar. Se trata de formaciones prácticamente indescriptibles (paradojas del tipo “cubos esféricos”), rara vez familiares, con frecuencia irreconocibles, nunca antes vistas, difíciles de retener (apenas aprehendidas ya se han vuelto otra cosa, sea por deformación o transformación). La estética de las formas es relevada así por una estética de lo informe. Pero el valor de la experiencia no se agota en las imágenes vistas, incluso cuando esa imaginaria puede

²²⁹ Se dice que la cámara Kirlian permite fotografiar el efecto corona (fenómeno eléctrico que se produce por la ionización del gas que rodea a un conductor cargado), halo luminoso que se genera alrededor de cualquier objeto (vivo o inanimado). Mediante el estudio de la intensidad de este fluido la parapsicología analiza el estado anímico y físico de una persona.

²³⁰ Cf. los relatos de consumo de DMT en contextos no chamánicos subidos a Youtube en 2016: *DMT: Experiencing the impossible*.

revelarnos que no somos más que “*millonarios de feria*”: la “*producción de colores, ritmos y formas se revela al fin como una aterradora y risible cascada de baratijas.*” (Paz, 1960, p. 32). “*El peyote y la mescalina, hay que repetirlo, no valen en verdad más que por el trance.*” (Michaux, 2012a, p. 211)

La experiencia no solo involucra sentir esto o aquello, alcanzar un ser concreto, algo sensible; sino también *algo* en lo que se siente, algo *en* lo sensible, el abstracto ser *de lo* sensible: lo arácnido, por ejemplo, las potencias de la araña-tótem (tejer, trepar, cazar, ser sensible al movimiento de la presa, picar, envenenar, devorar...). En efecto, “*no es una experiencia frívola, sino algo que arrastra el sujeto hasta las más recónditas profundidades del ser y lo hace sentir en presencia de una fuerza superior y cósmica.*” (Perlongher, 1996, p. 166)

5.4. El diseño de la ceremonia

Varios miembros de las comunidades indígenas desaprueban el uso meramente lúdico, placentero y sensorial de las “plantas de poder”. Cuando el conocimiento místico o mágico estructura el sentido de la experiencia, hablan de un uso “sacramental” (los hongos sagrados son llamados Sangre de Cristo, Carne de Dios, alimento espiritual).

Los chamanes tratan a las sustancias que obtienen naturalmente de las plantas y que usan en sus ceremonias de sanación como sacramentos de origen divino y significado misterioso. Las plantas mismas son sagradas y poseen poderes espirituales, con los que los chamanes o sus pacientes entran en contacto directamente a través de su ingesta para obtener información y conocimiento o para reforzar la cohesión social [...] Una de las vías por las que las sociedades tribales mantienen la naturaleza sacramental de sus plantas psicoactivas es usándolas en marcos [*settings*] ritualizados en los que significados ocultos [*embedded*] son compartidos por la comunidad en su conjunto. (Bravo y Grob, 1989, p. 125)

Sea individualmente o como experiencia grupal acompañada de canto, danza y percusión (Wells, 2007), el sacramento lleva a revivir sensaciones vinculadas a la locura, la muerte y el dolor: pero la idea es que en cada nuevo encuentro el dolor no oprima, sino que se vuelva liberador.

No existe una experiencia sensorial natural o “cruda”, sino que las vivencias de los participantes están determinadas tanto por las trayectorias individuales (*set*) como por el “agenciamiento ritual” (*setting*), donde cada elemento, discursivo y no-discursivo, juega su papel, siendo la sustancia psicoactiva una tecnología más en el diseño de la

ceremonia, junto con la disposición espacial, los icaros (cantos mágicos, sagrados, indígenas, amazónicos) y los símbolos con los que se opera antes y a lo largo del rito, espontáneamente o de forma programada. Formas de shock y extrañamiento de la sensibilidad cotidiana, “arte épico y revolucionario” donde lo que cuenta no es la integración sino el proceso (Taussig, 1992 y 1993). El espacio abierto por la ceremonia es una “poética de los sentidos”, en la que predominan los montajes, los dislocamientos y las alteraciones, los vómitos, la risa y el llanto.

No se trata solamente de un viaje por los diferentes estados de la conciencia sino de un viaje a través de nuevas sensibilidades, que atraviesa las mesetas del cuerpo agenciando náusea, vómitos, angustias, trance, embriaguez, extrañeza, visiones que se abren a un nuevo modo –por más efímero que sea– de ser en el mundo y de sentir. (Novaes, 2014, p. 218)

Como todo ritual, la ceremonia de ayahuasca está hecha de sentido y sensación. Conlleva una cacofonía sinestésica de perfumes, humo de tabaco, silbidos y cantos (cf. Stephen Beyer citado por Apud, 2013, p. 118). La sinestesia (“ver los sonidos”, percibir los sabores y las fragancias de las palabras) está en el corazón mismo del mecanismo de acción de los icaros, el ritmo, los sonajeros y la percusión, arsenal que el curandero utiliza para provocar los efectos mareación y miración en los participantes. Del Diario de campo del antropólogo uruguayo Ismael Apud:

Las ensoñaciones cobraron carácter más vívido, y comencé a ver con los ojos cerrados serpientes imbricadas con lianas y hojas. Lo extraño fue que su profusión se hacía más vívida cuando Orlando [chamán del centro peruano Mushuk Pakarina] cantaba los icaros, o cuando susurraba, o cuando realizaba cualquier tipo de acción. (Apud, 2013, p. 119)

Como afirman algunos antropólogos, no se trata únicamente de experiencias simbólicas, sino que toda una dimensión corporal está también allí comprometida: animales y otros seres atraviesan los cuerpos de los participantes, en modalidades de posesión o de híbridos extraños entre el trance extático y el trance de posesión (MacRae, 2000, p. 58). En efecto, se han descrito, en general, tres formas de trance chamánico: *extática*, en la cual el espíritu del chamán deja su cuerpo, se eleva, vuela, encontrando finalmente a los espíritus o dioses en los cielos (“vuelo mágico”, al decir de Mircea Eliade, 1960, p. 356); de *posesión*, en la que los espíritus o dioses entran en el cuerpo del chamán y lo poseen; y de *ensoñación*, en la que los espíritus o dioses se encuentran con

el espíritu del chamán en la misma dimensión, es decir, el espíritu del chamán permanece en su cuerpo y mantiene un encuentro con el ser sobrenatural a través de sensaciones ópticas, auditivas y/o físicas. Estas formas de la experiencia de “trance” (cf. Lapassade, 1987) no siempre son distinguibles: algunas son transicionales y otras mezcladas; la ensoñación (oniroide), en particular, con frecuencia aparece ligada al éxtasis (cf. Kho Nishimura citado por Apud, 2013, p. 148). Ahora bien, durante las ceremonias de ayahuasca, no solo el chamán entra en trance, a veces ni siquiera es él quien la bebe, sino el resto de los participantes –a excepción de quienes están allí para brindar asistencia y cuidado. Así, el siguiente relato recogido por Apud:

“Era una sensación bien fuerte, si fuese una realidad virtual estarías conectado con un traje también digamos, porque el cuerpo estaba *metido en eso*. Una sensación de poseimiento por así decirlo... *nunca fui* poseído, pero pienso que, como cuando hay una presencia extraña en tu cuerpo, no desagradable del todo, más allá de lo desagradable que es estar poseído [risas]; sentir esa sensación de extrañeza, que te la podría describir como eso, una sensación de fuerza viva, que era esa serpiente que me estaba mirando. Era muy claro, no daba a confusión. Eso era la serpiente, o al menos lo que a mí se me presentaba como una serpiente, como una fuerza viva, como una bestia, como algo que te daba la sensación de poder *destruirte... dominante, completamente dominante*”. (Apud, 2013, pp. 148-49)

Fuerza que posee a quien la experimenta, estar poseído por una sensación: al fin y al cabo, la sensación es del orden de la posesión, el sintiente es un poseso –de allí que se diga: “me entró una sensación...”. Al respecto, cabe decir que la serpiente es uno de los llamados “animales-tótem” o “animales de poder” (cf. Biblioteca Pleyades, s/f) por excelencia en el chamanismo amerindio, por lo que es recurrente en las miraciones. Se trata de presencias, aunque no siempre adoptan figura de animal, otras veces son menos reconocibles:

“... yo sentía que esa, no sé por qué hago esta conclusión, de repente, por un tema de la experiencia, pero quiero decir, al sentir que estaba esa presencia viva afectándome, digo, no una sustancia psicoactiva, sino una sensación de presencia, eso me quedará para toda la vida, y quizás eso fue lo que hizo que *yo... pasaran años para volver a consumir la sustancia, el impacto en mi subjetividad fue muy grande...*”. (Apud, 2013, p. 144)

5.5. Política de las miraciones

Alex Polari, antiguo militante marxista-leninista comprometido en la lucha armada de la *Vanguarda Popular Revolucionária*, tras pasar 9 años preso durante la dictadura brasileña, se inició en el Santo Daime. Así relata una miración:

mi rostro se transformó en el rostro de un pájaro. Los lados laterales se endurecieron. El pico se extendía y se proyectaba hacia el frente, los ojos se torcían y buscaban un foco. Como la primera vez que me había transformado en cóndor, podía ver a una distancia increíble, y hacer zooms y macros, hasta ver hormigas a metros de distancia, a pesar de mi miopía. [...] Vi una bandada de seres alados frente a mí, máximo a unos 15 o 20 metros de distancia. Una mezcla de mendigos de Brueghel e indios peruanos [...] Aquellas criaturas eran proyecciones de ciertas experiencias atávicas mías, eran arquetipos²³¹, por así decirlo. Pero eran también cosas objetivas [...] Enseguida, sentí la presencia de dos personas ya muertas, dos antiguos compañeros de militancia que fueron asesinados. (Polari, 1995, pp. 186-187)

La forma ritual insiste en el contacto con el mundo de los espíritus: “política por los espíritus” (Losonczy y Rubiano, 2013), “politización de lo invisible” y “ecología de lo invisible” (Pelbart y Montagné, 1993)²³². Durante la miración, muchos tienen la sensación de estar con espíritus de muertos y divinidades de diversas religiones. Miración: “zona de contacto”²³³, interzona entre el mundo de los hombres y el de los espíritus. Sin embargo, no solo se trata de espíritus humanos sino también de animales como la araña, la anaconda o el jaguar (Descola, 2005). La miración es, ante todo, un medio para que el ser humano traspase la barrera que lo separa de las especies animales y vegetales. Durante las ceremonias, se producen acontecimientos en los que el participante se transforma, sensiblemente, en otro ser (un puma, un águila), trasladándose a otros paisajes y lugares, pensando, sintiendo y actuando como el animal en cuestión. Se trata de un devenir-sensible: un acto a través del cual algo o alguien incesantemente se vuelve otro, sin dejar de ser lo que es (Deleuze y Guattari, 1993). Un devenir no-humano

²³¹ Nótese la aparición del vocabulario junguiano. Volveré luego sobre ello.

²³² Al lado de lo que llamaban “lo invisible subjetivo” (alma, psiquismo) y “lo invisible trascendente” (de las religiones monoteístas y de las formaciones bárbaras despóticas), distinguían lo “invisible immanente” tal como aparece en las culturas arcaicas o primitivas: lo invisible está presente en medio de los hombres, habita la Tierra.

²³³ Retomo esta noción de Donna Haraway a quien remite Emilie Hache (2019, p. 23) en su prólogo a un texto de la bruja neopagana Starhawk, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*: “Al igual que las ficciones científicas han sustituido a las carencias de las demostraciones científicas a la hora de hacer sentir y finalmente de contribuir a fabricar el mundo en el que aún nos encontramos, las fabulaciones feministas, multiplicando las zonas de contacto con las sensaciones, las emociones, los valores al igual que las percepciones distintas, colaboran plenamente en volver posible un mundo diferente...”.

En el uso chamánico de la ayahuasca sucede algo parecido a lo que cuenta Viveiros de Castro (2013, p. 252) respecto a los rituales de los xinguanos (pueblo indígena de Brasil), cuyas máscaras no representan a los espíritus, sino a los espíritus representándose, es la representación del espíritu la que será o no verdadera. En el caso de las visiones de los Kaxinawa, pueblo amazónico de tomadores de ayahuasca, *“el espíritu está siempre asumiendo otra forma, y la transformación de la forma, del cuerpo, es descrita como un proceso de quitarse y colocarse otra vestimenta”*. Lugar de encuentro de las formas de la sensación con el “perspectivismo amerindio”²³⁷, es decir, la concepción indígena según la cual el mundo está poblado por otros sujetos, agentes o personas, más allá de los humanos, que perciben la realidad de manera diferente a los hombres: se trata de contemplaciones que no corresponden a ningún ojo humano. Este perspectivismo sostiene que los animales no nos ven como humanos, sino como animales. Por otro lado, ellos no se ven como animales, sino como nosotros *nos* vemos, es decir, como humanos. *“Es así que puede verse que el perspectivismo no solo está bien vivo, sino que puede ser utilizado en palpitantes argumentos políticos.”* (Viveiros de Castro, 2013, p. 20) En este sentido, el chamanismo amerindio se puede definir como la habilidad que manifiestan algunos para atravesar las barreras corporales, adoptar la perspectiva de subjetividades diferentes y asumir así el papel de interlocutores activos en el diálogo entre las especies.

El encuentro o intercambio de perspectivas es un proceso peligroso: “un arte político”. La etnografía de la América indígena está poblada así de referencias a una teoría cosmopolítica (Langdon, 2017) que describe un universo habitado por distintos tipos de actantes o agentes subjetivos, humanos y no humanos (los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con frecuencia también los objetos y los artefactos), dotados de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas. Esa semejanza incluye un mismo modo, por así decirlo performativo, de apercepción: los animales y demás seres no-humanos, están dotados de alma, se ven como personas y, por consiguiente, son personas, es decir, objetos intencionales de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales que existen bajo el doble modo pronominal de lo recíproco y lo reflexivo, o sea, de lo colectivo. Sin embargo, lo que esas personas ven y, por lo tanto, lo que son en cuanto tales, constituye precisamente el problema filosófico planteado por y para el pensamiento indígena. Si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el

²³⁷ Este perspectivismo amerindio será teorizado por Viveiros de Castro (2010), sirviéndose de nociones provenientes de Leibniz, Nietzsche, Whitehead y Deleuze.

chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como “política cósmica” (Viveiros de Castro, 2010, p. 40).

Por su parte, en diálogo con el chamán Manari Ushigua, Eduardo Kohn ha comenzado a repensar la antropología como una ciencia psicodélica que, naciendo e inspirándose en la selva viviente, se involucra en las reivindicaciones que realizan los pueblos autóctonos frente al mundo occidental colonialista que devasta esa selva: “*pensar de una forma psicodélica nos abre a los pensamientos psicodélicos que emergen en el mundo viviente*” (Kohn, 2021, p. XXIII). La significación política que esto conlleva es evidente de momento que la antropología se compromete con el cuidado del planeta, la denuncia de las prácticas extractivistas y las luchas ecologistas. Escribe Polari:

El verdadero conocimiento es siempre una fuerza unificante. La adversidad y las diferencias siempre fueron artificios de un saber históricamente dado para poder erigir sistemas autónomos empeñados en representar una falsa universidad. Para el conocimiento espiritual, no existen tales barreras, pues es una experiencia de comunión con el todo, más allá de todas las divisiones, clasificaciones, y pretensiones de la Ciencia Humana que pretendió fraccionar ese Todo por una cuestión de estrategia política. De lo contrario, no hay salida. Ni epistemológica ni política. Basta pensar en las cuestiones que tenemos enfrente para ser resueltas: evitar el suicidio del Hombre en cuanto especie por medio de artefactos atómicos, la destrucción de la naturaleza y consecuente destrucción del planeta, racionalizar la producción de alimentos para que no haya hambre ni escasez, independiente de las fronteras geopolíticas y los sistemas sociales que separan a los países de nuestro mundo (Polari, 1995, pp. 299-300).

Distanciándose de la fascinación de Occidente por los psicodélicos (Leconte, 2020, p. 28), Kohn hace la siguiente salvedad: si bien con la ayahuasca se puede acceder al “pensamiento silvestre” (el bosque es literalmente psicodélico: es el espíritu que se manifiesta), esta bebida no es necesaria ni suficiente para permitir un nuevo anclaje semiótico en todas esas formas de comunicación que están engarzadas ecológicamente. No es a fuerza de tomar psicodélicos que los pueblos originarios se descolonizan (Lebel (2017). La ayahuasca no tiene por sí sola el poder de cambiar las relaciones sociales: la sola ingesta de drogas no conduce a la revolución cultural o social. En este sentido, duras críticas se han levantado, dentro y fuera del chamanismo, contra organizaciones como Ayahuasca International, con sede en Colonia (Uruguay) que lejos están de la revolución molecular. El “arte farmacológico” (Stengers, 2009) da tanto para lo mejor como para lo peor.

Para la psicóloga brasileña Clara Novaes (2012, p. 170), los “nuevos agenciamientos urbanos de la ayahuasca” que sí están cerca de los movimientos de la contracultura reúnen la idea de volver a conectar la dimensión personal con una dimensión política. Lejos de retirar al sujeto del mundo (concepción psicologista del viaje), el enteógeno serviría para ligarlo a él con más fuerza (Vollaire, 2017, p. 202), como una puerta a la “sensibilidad al acontecimiento” (Pignarre y Stengers, 2017, p. 39), a lo que llega con la sensación, sensibilidad hacia lo que constituye nuestra vulnerabilidad a las operaciones del capitalismo –sistema brujo sin brujos²³⁸–, sensibilidad a las cuestiones de sexo, raza, clase y medio ambiente.

5.6. Expresión, signo y sensación

La experiencia chamánica –al igual que la psicodelia en contextos no rituales– no se reduce al plano de las visibilidades. El plano de lo visible resulta inseparable del plano del sentido o de la expresión. El plano de la expresión no representa, no significa, ni refleja el plano de los cuerpos (de la sensación), sino que lo interviene, tiene efectos sobre él²³⁹. A nivel de la expresión, se trata de una poética de la ayahuasca (Flores, 2011), una ecléctica y (neo)barrosa²⁴⁰ (“*al fin y al cabo las divinidades [de diferentes confesiones religiosas] serán vistas literalmente en el ritual de la miración*”; Perlongher, 1996, p. 167). Que doctrina de la religión de la ayahuasca no sea escrita, sino que derive de los himnos, favorece su plasticidad. En estos himnos musicalizados, impregnados de la

²³⁸ Ya que logra tanto captar y cambiar el sentido de las fuerzas que se le oponen, envenenándolas, como definir la idea de mundo, eclipsando todo lo que se aparte de esa idea. Brujo también ya que opera violentamente “como por arte de magia”. Pero, sobre todo, brujo en tanto performático, porque no podría existir sin un conjunto de conjuros, gualichos y recetas. La brujería no es solo la práctica del devenir minoritario de quienes siguen las líneas de fuga “correctas” y logran afirmar la potencia. La brujería también es capitalista. Si la brujería capitalista embruja al punto que no nos inmuta que un bosque nativo se convierta en el basurero de una multinacional, si logra que nuestra percepción se intoxique hasta la saturación sensible, si aliena las emociones hasta el cinismo y la indolencia, urgen los contraembujos para quienes creen en el mundo. De allí que para seguir una línea de brujería no se necesite más que decidir qué fuerzas vamos a invocar, qué queremos que nos transforme y qué deseamos transformar (Pignarre y Stengers, 2017). Frente a la anestesia producida por el capitalismo, Stengers aboga por las “prácticas del devenir-sensible”: “*no se trata de resignarse a la precariedad organizada por el capitalismo. Consentir, no es resignarse, es ‘sentir con’. Consentir la precariedad no es sentirse dependiente de lo que no dominamos, es curarse del sueño de dominio que disimulan los ideales de independencia o de autonomía. Es reaprender el arte de prestar atención, las prácticas del devenir sensible que el capitalismo nos ha hecho olvidar – ¡vende tu fuerza de trabajo y no te preguntes lo que yo hago!*” (Bergen, 2018)

²³⁹ Perlongher (1996, p. 164) retomará este punto. En sus textos hay una referencia explícita a Deleuze –a cuyos cursos asistió en París– y Guattari –con quien mantuvo varios intercambios y entrevistas en 1982 durante su viaje por Brasil (Rolnik y Guattari, 2007).

²⁴⁰ Perlongher denunciaba que, en su expresión rioplatense, la poética neobarroca había enfrentado una hostil tradición literaria, anclada en la pretensión de un realismo de profundidad que solía acabar chapoteando en las aguas lodosas del río. De ahí el apelativo paródico de “neobarroso” para denominar este nuevo emergente.

ambigüedad propia de la expresión poética, abundan elementos de un barroquismo popular. La licuefacción de los códigos religiosos produce una suspensión del principio de identidad: en una misma figura pueden converger una entidad africana y un santo católico. Chamanismo neobarroco de bastardas mixturas entre las culturas del indio, el negro y el blanco. “Desterritorialización fabulosa”, “poética de la desterritorialización”, surrealismo criollo que, al tocar el plano de la experiencia sensible, carga la actividad sensorial de significación religiosa (Perlongher, 1996, p. 94)²⁴¹. Estética amazónica y forestal. Encuentro entre lógica del incorporal y lógica de los cuerpos. Acontecimiento del sentido, acaecimiento de los sentidos.

¿Qué impacto tienen sobre las sensaciones los diversos signos, las enunciaciones, las letras de las canciones? Guattari (2013)²⁴² ya señalaba que, en el dominio de la percepción y de las sensaciones internas de la experiencia de la droga, se libera a partir de un ruido, una palabra o un movimiento, toda una serie de intensidades que modifican profundamente las “jerarquías” que dirigen la organización del mundo cotidiano. Así con el discurso que pronuncia Santos Severino antes de cada ceremonia. Sus palabras vuelven durante el viaje de cada participante de manera fragmentaria y enigmática bajo la forma de imágenes-sensaciones. El sentido de su alocución produce sensación. A su vez, las imágenes-sensaciones tendrán, durante o tras la ceremonia, efectos de sentido que escapan a la intención del chamán.

La vida religiosa y espiritual de los miembros de la doctrina daimista tiene una importancia fundamental en la producción del sentido de la miración (Rebel Araújo y Vialves-Castro, 2005). La antropóloga Esther Langdon también advertía la relación entre enunciabilidad y sensibilidad en los rituales de los Siona de Colombia:

El aprendizaje chamánico implica un proceso de pasar por un conjunto de visiones culturalmente anticipadas, o pinta [equivalente al término “miración”], mientras se bebe yajé. Las llamo ‘culturalmente anticipadas’ porque las visiones son comúnmente discutidas y descritas por aquellos que las han experimentado. Además, durante la sesión el chamán canta acerca de las visiones que pretende ‘mostrar’. Bendice el yajé invocando a las entidades que quiere ver y después canta sobre su descenso y las

²⁴¹ “Pero no pienso que todo sea tan maravilloso en el Daime”, terminará diciendo Perlongher (2004, p. 367), distanciándose finalmente de ese culto. Antes de morir de sida, declarará que el Daime es demasiado esotérico, normativo, dogmático, doctrinario y disciplinante: durante las ceremonias, los hombres deben permanecer en un lado, las mujeres en el otro, ambos descalzos, sentados sin cruzar piernas ni brazos o bailando, luego de observar abstinencia de sexo y drogas durante tres días.

²⁴² Como muestra el film de Michaux (1963) *Images d'un monde visionnaire*, disponible en YouTube –ver, en especial, la parte sobre el haschisch–, al que Guattari (2013) hace referencia en el capítulo sobre la rostridad de *Lineas de fuga*.

imágenes que está viendo. No solo canta sobre las personas y los lugares, sino que también identifica los diversos motivos abstractos y los colores asociados a cada entidad. Cada entidad espiritual se caracteriza por diseños distintivos (toya), que adornan los bancos, los utensilios, la ropa, los rostros y las paredes de la casa. (Langdon, 2017, p. 141)²⁴³

El doble plano de las enunciaciones y las sensaciones puede apreciarse también en los rituales chamánicos de los mazatecos, pueblo indígena de México. Allí cada chamán tiene su forma particular de dirigir la ceremonia, su voz distintiva, su canto mágico, su melodía personal. Valgan como muestra los audios y las transcripciones traducidas de los cantos entonados en lengua mazateca por María Sabina, personaje clave en la difusión de la experiencia con hongos mágicos en el siglo XX²⁴⁴, que Wasson y su esposa, la etnomicóloga Valentina Pavlovna, registraron en una velada de hongos sagrados en 1957 (Estrada, 1998)²⁴⁵. Como de costumbre, lo que no puede transcribirse son las “sensaciones de lengua” –por emplear la expresión de una psicoanalista (Thomas, 2007)–, los chiflidos, los soplos, los aplausos, las succiones y las expectativas, la danza realizada durante aquella velada,

la condición sensorial de sensibilidad agudizada en la que sus palabras son dichas y oídas: su resonancia. En muchos pasajes, la cadencia de su voz carga una fuerza, transmite una sensación de entusiasmo que no está presente en las palabras mismas. Es la música del canto chamánico, su ritmo y su melodía, lo que mueve a los oyentes, tanto como las palabras, y los cura por el poder de la canción para elevar y transportar el alma. (Munn, 2021, p. 36)

Todas las canciones, las invocaciones y las repeticiones de palabras que ofician de mantras, así como cualquier signo no-verbal, funcionan de manera diferente bajo el efecto de los hongos y otros enteógenos. La producción de los acontecimientos de sentido y de los sentidos funciona con otra lógica que la habitual. El desarreglo de los sentidos produce un desarreglo del sentido. Lo mismo vale para el yagé: sin la ayahuasca, los cantos del

²⁴³ Langdon repara también en otro término utilizado por este pueblo para referirse a lo que sucede pasadas las sensaciones a menudo desagradables de las primeras fases del *yagé*: la raíz verbal *suya-*, que alude a la fusión cualitativamente diferente de vista, sonido y sensación de movimiento o vuelo.

²⁴⁴ María Sabina, mujer medicina, no funda iglesia alguna, es parte de una tradición. Algunos de sus tíos, tías y (bis)abuelos fueron chamanes. Desde muy pequeña, escuchaba las operaciones que, con sus cantos, ellos realizaban sobre la lengua. En medio de la miseria, probó los hongos junto con su hermanita. Al comerlos, oyó voces que venían de otro mundo, como la voz de un padre que aconseja. Tuvo visiones de su padre muerto. Sentía a Dios cada vez más cerca suyo.

²⁴⁵ La grabación de los cantos de María Sabina (1957), *Mushroom Ceremony of The Mazatec Indians of Mexico*, se encuentra disponible en YouTube.

Santo Daime son bastante simples, un poco bobos incluso (Perlongher, 2004, p. 387). Pero, bajo la doble lógica psicodélica del sentido y de la sensación, un simple cántico puede llegar a provocar un viaje astral. Lo corporal y lo incorporeal funcionan de otro modo bajo los psicodélicos: señalización corporalizadora, sensificación incorporalizante. Ora lo intangible se torna corporal, ora lo corporal se vuelve incorpóreo; unas cosas cobran espesor, otras se vuelven livianas; lo superficial gana en profundidad, lo profundo se vuelve superfluo; nada es lo que parece ser, todo parece ser nada.

¿Qué es lo que desencadena los efectos de la medicina? Puede ser algo que se escucha sonando en un icaro u otra canción. En un contexto muy diferente, durante uno de sus protocolos de intoxicación, Benjamin (1974, p. 103) dirá: *“Es una ley: los efectos del haschisch se dan únicamente cuando se habla sobre el haschisch”*. Cuando al rato que consumió LSD alguien dice que no le está haciendo efecto, es justamente allí cuando súbitamente comienza el viaje. Ahora bien, he constatado que esto puede producirse no solamente bajo los efectos del psicotrópico: una mera enunciación (por ejemplo, el uso de la “jerga de la calle”) puede provocar los mismos efectos de sensación en un cuerpo abstinente que la ingesta misma de drogas. Aunque no es solo una cuestión de la lengua: una sensación, digamos “psicodélica”, puede ser desencadenada por cualquier imagen, ruido o melodía. Cualquier signo sensible, desde escuchar el vómito de otra persona durante el rito de ayahuasca hasta un mantra budista recitado en sánscrito que, al escucharlo una y otra vez, el oyente puede transliterarlo en su propia lengua, por equívoco u homofonía, generando otras frases: sin sentido para quien ignora el sánscrito, el mantra se vuelve un enunciado con sentido y, a la vez, experimentado por los sentidos, un enunciado que se puede escuchar, interpretar y sentir por todo el cuerpo. Este enunciado-mantra involucra tanto las percepciones a través de las cuales lo que se oye es decodificado (desplazado o disfrazado), como las sensaciones que provoca el enunciado mismo no solo en el órgano del oído sino también en el resto de los órganos y agujeros del cuerpo, propio o ajeno. Cuando las sensaciones del yagé comienzan a ser experimentadas, cuando “la fuerza” viene, o se entra en ella, de repente, lo escuchado comienza a ser sentido como un acaecimiento en el cuerpo: el acontecimiento visto o imaginado durante el viaje es experimentado ahora en la sensibilidad –lo que no quiere decir que primero llegue la visión y luego el resto de las sensaciones, puede darse todo a la vez, o incluso advenir directamente la sensación del acontecimiento, sin visualización previa. Distintas sensaciones son disparadas por la escucha de ese mantra. Tales sensaciones pueden despertar otra cosa: un recuerdo, por ejemplo. El sujeto “contempla”

la escena (una inundación, un parto, un acto erótico o el acontecimiento que sea), al mismo tiempo que se vuelve (sensiblemente) agente de la escena: el sintiente y lo sentido se vuelven reversibles o indiscernibles. En un mantra hay una repetición que es mecánica, pero hay otra repetición que es intensiva. Se trata de una repetición que convoca lo que aquí llamo “potencia estésica del lenguaje”, del lenguaje que se encuentra desarreglado y que, al encontrar un cuerpo sensible que resuena con el acontecimiento expresado o cantado, no provoca meramente un efecto de agudeza o chiste, sino las sensaciones mismas implicadas en tal acontecimiento. Esta transformación sensible del sintiente es una experiencia irreproducible.

De la biografía de María Sabina:

Sus palabras me transportaban a estratos de mágica sensibilidad. Todo lo que me rodeaba y yo mismo, mi cuerpo mismo, estaban fuera de lo habitual. Las palabras de Sabina entraban a través de mis párpados cerrados, convirtiéndose en imágenes. El ritmo de sus palabras era una percusión que, paralelamente, hacía que yo tuviera visiones en las que se presentaban figuras de plantas, flores, hojas, animales, personas. (Estrada, 1998, p. 101)

Aquí un fragmento de sus cantos poéticos:

Soy mujer que truena, dice
 Soy mujer sabia en medicina, dice
 Soy mujer sabia en Lenguaje, dice [...]
 Porque tengo mi lengua, dice
 Y porque tengo mi boca, dice
 Porque mis huellas, dice
 Porque tengo mis manos, dice [...]
 Porque estoy hablando con humildad, dice
 Porque estoy hablando nada más [...]
Que hablamos humildemente
Que hablamos nada más
¡Dame!
Hablamos bajo la sombra
Hablamos... [...]
Hablamos tierno
Hablamos fresco
Hablamos creciendo
 [Más ladridos de perro]
 Hablamos sin ser maduros
 Hablamos con frío
 Hablamos con claridad
 Porque hay Lenguaje [...]
 Porque hay saliva

Porque el lenguaje es medicina [...]
 Porque es medicina fuerte, dice
 Saliva limpia, saliva bien hecha [...]
 Porque está el papel, está el Libro²⁴⁶ [...]
 (Estrada, 1998, pp. 116-129)

La forma de este canto está constituida por enunciaciones cortas que terminan con *tso* (“dice”). La expresión “dice” denota que habla el hongo, no el chamán: se trata de un lenguaje impersonal (cf. Munn, 2021). Lo que un chamán dice durante la ceremonia, lo que pasa por su boca, no es suyo. María Sabina explica:

Las cositas [los hongos] son las que hablan. Si digo: Soy mujer que sola caí, soy mujer que sola nací; son los niños santos [los hongos] quienes hablan. Y dicen así porque brotan por sí solos. Nadie los siembra. Brotan porque así lo quiere Dios. Por eso digo; Soy la mujer que puede ser arrancada, porque los niños son arrancados... y ser tomados... Deben ser tomados tal y como son arrancados... (Estrada, 1998, p. 61)

Henry Munn sobre los “hongos del lenguaje”:

Los mazatecos dicen que los hongos hablan. Si se le pregunta a un chamán de dónde viene su imaginaria, seguramente responda: no soy yo quien lo dice, son los hongos. Los hongos no hablan, esto es una primitiva antropomorfización de lo natural, solo el ser humano habla, pero quien come los hongos, si es un hombre de lenguaje, se vuelve dotado con una capacidad inspirada para hablar. La función de los chamanes que los comen es hablar, son los hablantes que cantan y dicen la verdad, son los poetas orales de su pueblo, los doctores de la palabra, quienes dicen lo que anda mal y cómo remediarlo, los videntes y los oráculos, los que están poseídos por la voz. [...] Intoxicados por los hongos, la fluidez, la facilidad, la aptitud de expresión con la que uno se vuelve capaz son tales que uno queda sorprendido por las palabras que resultan del contacto entre la intención de la articulación con la materia de la experiencia. [...] La espontaneidad que liberan no es únicamente perceptual, sino también lingüística, la espontaneidad del decir, del discurso ferviente y lúcido, del *logos* en actividad. (Munn, 1973, pp. 88-89)

²⁴⁶ Los chamanes de la cultura *nahuatl* también hablan de un libro (*amoxtli*) utilizado como procedimiento para llegar al conocimiento secreto, reverenciado en Centroamérica en épocas anteriores a la Conquista, y cuyo culto fue posteriormente sustituido por el de la Biblia. María Sabina, ágrafa, habla de un libro místico que puede tener allí sus raíces. En efecto, tras la represión del Tribunal del Santo Oficio en épocas de la Inquisición, estas prácticas indígenas pasaron a realizarse en secreto. El culto del peyote fue prohibido porque el clero lo consideraba “satánico”.

Las cositas, los pequeños que brotan, los niños santos, los santitos son los que brindan al chamán sus versos, sus cantos: de allí la fuerza de su lenguaje esotérico. Durante el trance, el sabio –así llaman al chamán los mazatecos– invoca a las deidades y los santos en pleno sincretismo de tradiciones indígenas y cristianas. Tras ingerir el hongo, el sabio diagnostica, cura y da de comer hongos al enfermo. La función del chamán es hablar por el enfermo que acude a él. Los chamanes mazatecos comen los hongos que liberan las fuentes del lenguaje para ser capaces de hablar con gracia y elocuencia, de modo tal que sus palabras lleguen a oídos del enfermo y del resto de los presentes en la ceremonia. El chamán no solo implora, sino que hace funcionar al lenguaje como medicina. Efecto *pharmakon* del discurso.

Aunque no sea clínica, la ceremonia ritual tiene efectos de curación²⁴⁷. Los enfermos vomitan la enfermedad. Los niños, carne de Dios, curan las llagas, sanan las heridas del espíritu –pues para los mazatecos es el espíritu lo que enferma. La experiencia sagrada producida por los hongos está inseparablemente asociada con la cura de enfermedades (físicas o mentales), atañe incluso a problemas éticos. Los hongos se comen cuando algo anda mal. En cambio, los jóvenes estadounidenses que tuvieron noticias sobre María Sabina a través de un célebre artículo de Wasson, no acudían a ella para sanar, sino para conocer y encontrar a Dios; o únicamente para sentir los efectos de los hongos. No es extraño, pues, que chamanes como Álvaro Estrada, hayan denunciado “la aventura hippie” como una profanación y pérdida del misticismo mazateco²⁴⁸: comían los hongos con “falta de respeto”, los tomaban a cualquier hora y en cualquier oportunidad, sin seguir las indicaciones de los sabios – como cuando los pacientes no siguen al pie de la letra las prescripciones psicofarmacológicas de los médicos.

El hongo, comida sagrada, “*Carne del mundo. Carne del lenguaje. En el principio era la palabra y la palabra se hizo carne. En el principio había carne y la carne se hizo lingüística. Alimento de la intuición. Alimento de la sabiduría.*” (Munn, 1973, p. 90)²⁴⁹. Así María Sabina cuenta que

apareció un Libro, un libro abierto que iba creciendo hasta ser del tamaño de una persona. En sus páginas había letras. Era un libro blanco, tan blanco

²⁴⁷ Por su parte, Terence McKenna (2004), escritor y filósofo estadounidense, inspirado en el chamanismo, ha destacado el uso clínico los enteógenos.

²⁴⁸ La llegada a Huautla de jóvenes locales y extranjeros, condujo a las autoridades mexicanas a prohibir el tráfico y uso de “alucinógenos” en 1971.

²⁴⁹ Para decirlo en términos lacanianos, no es el chamán sino el hongo el que se encuentra en el registro del sujeto supuesto saber.

que resplandecía. Uno de los Seres Principales me habló y dijo: “María Sabina, éste es el Libro de la Sabiduría. Es el Libro del Lenguaje. Todo lo que en él hay escrito es para ti. El Libro es tuyo, tómallo para que trabajes...” [...] La Sabiduría es el Lenguaje. El Lenguaje está en el Libro. El Libro lo otorgan los Principales. Los Principales aparecen con el poder grande de los niños. Yo aprendí la sabiduría del Libro. Después, en mis posteriores visiones, el Libro ya no aparecía porque su contenido ya lo guardaba en mi memoria.

El Lenguaje de Dios. Cura con el Lenguaje, el Lenguaje de los niños santos. Cuando ellos aconsejan sacrificar pollitos, se colocan encima de las partes donde duele. El resto es el Lenguaje. (Estrada, 1998, p. 42)

María Sabina es “la mujer-libro” y todo su Lenguaje está en el Libro que le fue dado. Ella es la lectora, la intérprete. El Lenguaje varía según la ocasión: si está curando a un enfermo, usa un tipo de Lenguaje; si el fin de tomar las cositas es “encontrar a Dios”, entonces usa otro. El Lenguaje pertenece a los niños santos. Ellos hablan, ella tiene el poder de traducir. Si dice que es la mujercita de libro, significa que un pequeño que brota es mujer y que ella es la mujercita de libro, así durante la velada se convierte en hongo-mujercita-de-libro. Ella es “la mujer que escribe”. Si suena música, baila en pareja con los “Seres Principales”. Ve que el Lenguaje cae, viene de arriba, como pequeños objetos luminosos que caen con fuerza del cielo. El Lenguaje cae sobre su cuerpo, cae sobre la mesa sagrada. La palabra cayendo. Atrapa con sus manos palabra por palabra.

Las curas chamánicas y psicoanalíticas a través del lenguaje o de ciertos gestos y actos simbólicos, han interesado a la antropología estructural (Lévi-Strauss, 1987, pp. 222 y ss.). Pero si hemos vuelto a ellas no es solamente para volver a poner de relieve su “eficacia simbólica”, sino también para señalar su efectuación sensorial. Pues el hongo supone la doble experiencia de lo visible y lo enunciable: visión que enseña el origen de la enfermedad, enunciación que porta el saber de la cura.

5.7. Por una lectura anti-edípica del rito

Sin embargo, estas experiencias también han sido alcanzadas por la lectura estructuralista. Según Reichel-Dolmatoff, los Barasana de Colombia²⁵⁰ interpretan la experiencia del yagé en términos de incesto.

Es una visita al lugar de la Creación, la *fons et origo* de todo cuanto existe, y el vidente se convierte así en el testigo presencial y participante de la

²⁵⁰ Los Barasana describen sus visiones —y hasta las dibujan— y sus vecinos proponen explicaciones vinculadas a motivos mitológicos (por ejemplo: frente a alguien que dice “Aparece una forma roja a la izquierda; se acerca”, otro explica: “Es tu amigo; es el Dueño de los Animales”).

historia de la Creación y los conceptos morales que contiene. Se dice que el recipiente que contiene el yagé es un cuerpo femenino, el materno, y al tomar su contenido el individuo puede pasar por la “puerta”, la vagina, que a menudo se ve representada en la base del recipiente. Hay una suerte de lucha, de contienda, entre la vasija y el consumidor. [...] los hombres exclaman, dirigiéndose a ésta: “¡Beberé tu contenido y después te llenaré de suciedad!” o [...] amenazan con dar un puntapié al recipiente o con defecar en él. Dicen que los hombres están “asustados” y refuerzan su ánimo desafiando el peligro. Saben que el contenido no tardará en vencerlos.

El “peligro” es el incesto. Por lo que nos dijeron, el retorno al seno materno se imagina compuesto de dos fases: primeramente, el individuo entra en la vagina de la vasija como un falo, y después asume un estado embrionario, que a la postre conducirá a su renacimiento. Es decir, comete el incesto y entonces, volviéndose a su propio progenitor, renace. Tenemos, pues, un fuerte componente sexual en la experiencia del yagé. Uno de nuestros informantes, uno que había sido educado por misioneros católicos, lo expresaba así: “Tomar yagé es un coito espiritual; es, como dicen los sacerdotes, una comunión espiritual”. En el mito que habla del origen del yagé es evidente que hay un elemento sexual, y debemos recordar que las sustancias alucinógenas, yagé u otras, se consideran la esperma divina. La intoxicación con narcóticos suele compararse con un raptó orgiástico, un estado de “ahogo”, de hundirse en un trance, mitad gloria y mitad angustia. Efectivamente, varios indios señalaron que durante el acto sexual “uno ve imágenes semejantes producidas a las del yagé” [...] el tema central es también aquí la ley de exogamia. (Reichel-Dolmatoff, 1978, pp. 179-180)

Al prologar el libro de este antropólogo, Richard Evans Schultes, biólogo que sentó las bases de la etnobotánica moderna, planteaba sus reservas frente a estas interpretaciones “decididamente freudianas” (Reichel-Dolmatoff, 1978, p. 8) en su análisis de la prohibición del incesto al estilo Lévi-Strauss.

Pese a las discutibles cuestiones de la universalidad de la prohibición del incesto, las nociones binarias de género masculino-femenino o el falocentrismo presentes en la lectura de Reichel-Dolmatoff, resulta atinado que tome en cuenta la dimensión sexual: beberé tu contenido, defecaré en el recipiente, te llenaré de suciedad. Vagina, coito, orgía, esperma, son componentes de la sensibilidad y el erotismo ritual. Tras su viaje a México en 1936, Artaud también enfatizaba esta dimensión sexual al escribir sobre el “rito erótico del Peyote”²⁵¹: *“La raíz del Peyote es hermafrodita. Tiene, como es sabido, la forma de un sexo de hombre y de mujer reunidos.”* (Artaud, 2014, p. 87) Pero no encontrará allí precisamente el erotismo edípico: en 1945 escribe a Henri Parisot, editor de su libro *De*

²⁵¹ “Nada más eróticamente pornográfico que el cristo”, decía Artaud (2014, p. 33), sea en el rito católico o en los ritos sincréticos aquí mencionados.

un viaje al país de los tarahumaras, que había nacido de un útero en el que nada tenía que hacer y con el que nunca tuvo nada que ver, que había nacido no de una madre, sino de su dolor y de sus obras (Artaud, 2014, p. 56). Destacando la “acción física” del peyote, en *El rito del peyote entre los tarahumaras* aclaraba que

el Peyote, no se presta a esas fétidas asimilaciones espirituales, pues la MÍSTICA nunca ha sido otra cosa que la cópula de una hipocresía muy docta y muy refinada contra la cual el PEYOTE entero protesta, pues con él EL HOMBRE está solo, y rasgueando desesperadamente la música de su esqueleto, sin padre, madre, familia, amor, dios ni sociedad. (Artaud, 2014, p. 27)

La erótica del rito y de la danza del peyote es cruel, no en el sentido de la falta de compasión ante el sufrimiento del otro ni de deleitarse incluso con ello o con el despedazamiento de su cuerpo, sino en el sentido de una crueldad “más terrible y necesaria” que pueden ejercer las cosas sobre nosotros: la violencia de la sensación. Se trata, en efecto, de un rito que está dirigido a los sentidos a través de la música²⁵², los sonidos, los gritos, los ruidos y los balbuceos con determinada cualidad vibratoria, a través de intensidades de luz o color (fuego) y que conllevan fuerza, influencia, sugestión. Así como de signos esotéricos, gesto y acción, de una manera de hablar que invoca fuerzas que hacen nacer “imágenes energéticas”. El peyotizado es sacudido por “imágenes físicas violentas”, atrapado en un torbellino de fuerzas (de la naturaleza y el cosmos) que lo conmocionan, dejándole una imborrable huella. Crueldad del trance que ataca “los nervios” y afecta directamente al organismo. El rito es para los sentidos: “*esa mordedura concreta que acompaña a toda verdadera sensación*” (Artaud, 2001, p. 96). Esa sensualidad que se moviliza con irresistibles medios físicos, despierta las fuerzas dormidas en la sensibilidad del individuo y, forzándolo a pensar, resolver los conflictos que le resultan más acuciantes, enfrentarse al deseo, transformarse. Erotismo con “magia sensorial” (Artaud, 1984, p. 353), con misterio y brujería: vida convulsiva y apasionada, teatro de la crueldad²⁵³.

²⁵² Además de los cantos, se usan instrumentos como el raspador; de hecho, el sonido de raspado da nombre a la raspa (danza ritual). Consiste en un palo con muescas que se apoya sobre una vasija vacía, recipiente hecho de la planta del guaje, y esta última sobre un hoyo en donde se encuentra el cactus del peyote. El raspador se frota con un palo por un periodo prolongado y a un ritmo regular.

²⁵³ En *El teatro y su doble*, Artaud (2001, pp. 85 y ss.) comparaba el rito de la danza de ciertas tribus como los tarahumaras, con el teatro de la crueldad que él proponía, inspirándose en esos y otros rituales.

No obstante, es cierto que una “especie de madre” pueda acudir para apaciguar esta violencia. Diario de campo del Ismael Apud, tras una experiencia de observación participante en un rito de ayahuasca fuera del Santo Daime:

Sé que me sentí totalmente desbordado por la experiencia; sentía como si algo tirara de mi cuerpo, como que si me dormía iba a realizar un viaje despersonalizante que no quería realizar. Era confrontar con el caos, con la heterogeneidad del flujo vital, sentía que tenía que abandonar el mundo humano para ello, y no estaba dispuesto a hacerlo. Tenía miedo, mucho miedo. Me sentía un niño desprotegido jugando en la orilla de un mar intenso, poderoso, abarcante. Me decía a mí mismo que no, a través de imperativos: que no, que no debía, que no podía, que no estaba preparado. Me prometí a mí mismo no hacerlo y lo repetía una y otra vez, terriblemente asustado. Me concentraba en el espacio sagrado que se desplegaba alrededor mío, y que todavía era de este mundo. Lo miraba con los ojos bien abiertos, cosa de permanecer allí. Me sentía un niño. Estaba contento porque estaba en ese lugar tan fascinante, pero también muy asustado por el que no me sacaran de allí, a ese reino de lo no humano. Pedía por favor que no lo hicieran, que no estaba preparado. Sentía como que eso que bajó a esa sala, fuera lo que fuera, me brindaba ese espacio como una madre que habilita a su hijo a jugar en ciertos lugares. Pero también era como si me incitara a ir más allá, a caminar; yo me negaba aterrorizado, y esta especie de madre, aunque me “tironeaba del buzo”, parecía respetar mis miedos y mi decisión de no ir. (Apud, 2013, p. 67)

En medio de esta caosmosis²⁵⁴ no humana de la sensación, la sensación de niño llama a la sensación de madre, como una fuerza llama a otra fuerza, como un complejo de sensaciones más que como un complejo de representaciones.

Apoyándose en los desarrollos del psicoanalista Daniel Stern acerca del “sí mismo emergente”, que aparece desde el nacimiento y se despliega hasta el segundo mes al margen de cualquier distintividad lingüística o corporal, Gastelumendi Dargent, analista peruano, plantea que en la experiencia intensa con ayahuasca el *self* se expande y sus límites se hacen más permeables. Guattari también hacía referencia a ese tiempo en el que el lactante podría ver y oler lo que escucha, o escuchar lo que ve y huele, reino de una maternidad absoluta que no se presta a ninguna triangulación edípica, que ignora las oposiciones sujeto-objeto, masculino-femenino, yo-otro, que es transitivista –en el sentido del objeto o espacio transicional–, atmosférico, pático, fusional: universo de emergencia, “*placa sensible de todos los devenires incorporales*” (Guattari, 1996a, p. 83). Sostenía que este *emergent self* persiste en paralelo con las otras formaciones del sí

²⁵⁴ Guattari (1996a) condensaba a través de ese neologismo los vocablos caos, cosmos y ósmosis.

mismo, poblando en el adulto la experiencia onírica, amorosa, poética, mística y, añadamos, psicodélica. En estas experiencias, “*el fantasma de devoración oral o de retorno al seno materno remite a una madre que no es real ni imaginaria ni simbólica, sino que es devenir cósmico, Universo tanto de emergencia procesual como de abolición.*” (Guattari, 1996a, pp. 83 y ss.)²⁵⁵ Este *self* constituye un “foco parcial de subjetivación” maquínico conectado a Universos de referencia muy heterogéneos. Se trata de una oralidad no pulsional (sin montaje del tipo fuente, impulso, meta, objeto de la pulsión) cuya boca o seno son los “operadores-ritornelos” de ese tipo de Universos, una “oralidad ontológica”, “maquínica”, y en la que cada foco insiste de manera latente (virtual) mientras que otro viene a ocupar el primer plano. Todos los Universos de referencia puestos en acto serán yuxtapuestos formando una “aglomeración existencial incorporal”. La sensación es así reenviada a la existencia; no es una cuestión de representación o discursividad. Alguien está comprometido en un Universo chamánico, atraviesa un umbral de consistencia: allende ese bloque de sensación (foco de subjetivación parcial) ya no es como antes, experimenta un devenir-sensible, un devenir-otro, es arrastrado más allá de sus territorios existenciales habituales.

5.8. Arquetipo y sensibilidad colectiva

Perlongher (2004, pp. 388-389) también afirmaba que las miraciones conducen a una conexión directa con lo inconsciente, con algo que el cuerpo no controla, que no es racional.

Respuesta de un entrevistado a una investigadora en ciencias sociales:

La “miración” es un rescate de cosas que ya han pasado, que emergen en la memoria, cosas que estaban borradas o almacenadas en el “archivo del inconsciente” [*arquivo do inconsciente*] y al surgir eso, explica situaciones actuales. Esto entra dentro del “trabajo espiritual” de diversas formas de ver: recuerdos, imágenes, “como en un sueño tan real que crees que estás viviendo realmente, que es incluso la realidad, como en un sueño, pero lo estás viviendo”. (Lisboa Guimarães, 1992, p. 59)

Junto con la idea del inconsciente-archivo, también es recurrente la referencia a la noción de “inconsciente colectivo” que, aunque no sea citado explícitamente, proviene de

²⁵⁵ Guattari no recurre aquí a Imagos junguianas ni a entidades mitológicas como Gea (madre Tierra de donde surgen todas las razas divinas).

la psicología analítica de Carl Jung. Así, una historiadora del Santo Daime describe la miración como

un estado de trance desencadenado por esta bebida, donde uno puede tener visiones con intensidad del color, clarividencia, establecer contactos telepáticos con personas distantes, permitiendo una relación más sensorial con el medio ambiente. Para el principiante, es ante todo un viaje a su interior, a lo inconsciente. Daime va despertando lo inconsciente colectivo, recordando años de uso ritualizado de ayahuasca, originario de la América precolombina, donde las plantas tenían la función de vehículos de revelación místico-religiosa. (Fróes Fernandes, 1986, p. 36)

Imposible soslayar la incidencia del vocabulario junguiano. Como vimos, la experiencia psicodélica se ha construido en el cruce de discursos provenientes de contextos muy variados (clínico, artístico, ritual). Más allá de la precisión con la que circulan los conceptos de Jung, los psiconautas los han tomado como referencia. La “psicología transpersonal” de Stanislav Grof (1980), discípulo de Jung, investigador checo pionero en el uso de los estados alterados de conciencia con fines curativos, de crecimiento e introspección, también ha sido de referencia en el discurso psicodélico²⁵⁶. Cabe recordar que el término “transpersonal” se refiere a las experiencias, procesos y eventos que, según los principales representantes de este corriente (Roberto Assagioli, Abraham Maslow, Stanislav Grof), trascienden la habitual sensación de identidad, permitiendo experimentar una realidad mayor y más significativa. Algunos psicólogos sociales recurren al concepto de “estado holotrópico” de Grof para describir al miración:

Los estados holotrópicos se caracterizan por dramáticos cambios de percepción en todas las áreas sensoriales. Cuando cerramos los ojos, nuestro campo de visión puede verse inundado de imágenes procedentes de nuestra historia personal y de lo inconsciente personal y colectivo. Podemos tener visiones y experiencias que representan diversos aspectos de los reinos animal y botánico, de la naturaleza en general o del cosmos. Nuestras experiencias pueden llevarnos a los reinos de los seres arquetípicos y las regiones mitológicas. Cuando abrimos los ojos, nuestra percepción del entorno puede sufrir una transformación ilusoria a través

²⁵⁶ Forma parte del paradigma de la clínica Takiwasi, centro de rehabilitación de toxicómanos fundado en 1992 por la cirujana y artista musical Rosa Giove y el médico francés Jacques Mabit, en el que se aprecia una imbricación del ritual amerindio y la terapéutica occidental (cf. Dupois, 2018). Está situado en Tarapoto, región de San Martín conocida por la presencia del narcotráfico y el conflicto armado entre la guerrilla de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, una de las zonas peruanas más pobres, líder mundial en la producción de coca que, a comienzos de los 90, presentaba un fuerte consumo local de pasta base de cocaína.

de proyecciones vivas de este material inconsciente. Esto puede ir acompañado de una gran variedad de experiencias que implican otros sentidos: diversos sonidos, sensaciones físicas, olores y sabores (Rebel Araújo y Vieralves-Castro, 2005, p. 39).

El inconsciente colectivo y el arquetipo²⁵⁷ han sido nociones cruciales para dar cuenta de la sensibilidad en trance. ¿Por qué estas categorías, y no las de otros analistas, han desbordado el campo terapéutico-analítico, extendiéndose a las prácticas de trance espiritual y ritual? Primera respuesta a lo Georges Lapassade (1982): aunque el psicoanálisis se ha constituido a partir del trance terapéutico, mediante una técnica de inducción del trance (hipnótico), el freudismo abandonará el trance en favor del lenguaje; serán los junguianos quienes lo retomarán²⁵⁸, más adelante, en términos de descenso al inconsciente colectivo²⁵⁹.

La pretensión científica del psicoanálisis freudiano seguramente haya también constituido un obstáculo para que en ese tráfico de nociones se haya inclinado la balanza en favor de una psicología analítica que abandonará, en cambio, los métodos y cánones de la ciencia, principalmente las ideas de determinismo y causalidad –tal como lo reconoce Ernest Jones, citado por Le Gaufey (1993, p. 16). Aunque no estudie particularmente la experiencia psicodélica, Jung incursionará en terrenos descalificados por la ciencia positivista: esoterismo, alquimia, misticismo, ocultismo y sincronicidad (coincidencia temporal de dos o más sucesos relacionados entre sí de una manera no causal, cuyo contenido significativo es igual o similar). Si bien “lo oculto” había irrumpido en los consultorios de Freud y sus discípulos (Sándor Ferenczi, Helene Deutsch, Dorothy Burlingham), a través de la transferencia de pensamientos, en “Sueño

²⁵⁷ Así como se ha postulado un patrón innato de comportamiento (“instinto”), Jung ha concebido el arquetipo como un patrón o esquema de aprehensión psíquica del objeto (“imagen primigenia”). La idea trascendente de arquetipo es kantiana: en términos de “Kant, el arquetipo sería el ‘noúmeno’ de la imagen que la intuición percibe y crea al percibirla. [...] En este sentido la idea es para Platón un ‘arquetipo de las cosas’, y para Kant el ‘arquetipo del uso del entendimiento’, un concepto transcendente que trasciende en cuanto tal los límites de lo experienciable, un concepto de la razón ‘con cuyo objeto no es posible en absoluto encontrarse en la experiencia’.” (Jung, 2013, pp. 421 y 455)

²⁵⁸ Así como los seguidores de Wilhelm Reich, que explicaban el trance por una reacción cerebral a los efectos físicos provocados por la energía del orgón. En este sentido, Bailly considerará al trance como un orgasmo, trazando una línea entre las técnicas de toque del mesmerismo y los masajes de la orgonoterapia, entre el magnetismo y las teorías cosmológicas de la bioenergética.

²⁵⁹ El freudismo habría quedado así del lado de una no-visión, restringiéndose a la invocación. Sin embargo, habría que matizar este análisis clásico: como vimos en la primera parte, el plano de la sensación (visual) siguió siendo considerado más allá de los primeros pasos pre-psicoanalíticos. Desde otra perspectiva, y apoyándose en el estudio freudiano sobre Leonardo da Vinci, Didi-Huberman (1998, pp. 76 y ss.) cuestionará que el análisis freudiano haya sustituido la visión por la escucha, reduciendo lo visual al orden de la fascinación y el engaño, quitándole todo valor de verdad. Perlongher (2004, p. 389) irá aún más lejos, sosteniendo que la transferencia analítica funciona como un trance moderado.

y ocultismo” Freud (1992, XXII) vacilaba entre el argumento racionalista que niega la telepatía y su inclinación personal, no racional²⁶⁰, en favor de ella. Fue el junguismo el que abordó abiertamente la simbología de lo oculto con un estilo de escritura y una sensibilidad más afín a la naciente experiencia psicodélica.

El anti-Edipo recuerda que la ruptura con Freud se inició cuando Jung²⁶¹ señaló que en la transferencia el psicoanalista a menudo aparece vinculado a las imágenes arquetípicas del brujo, el dios o el diablo, desbordando de manera singular las imágenes parentales. El análisis junguiano postula la existencia de una energía no sexual, una desexualización de la libido y del símbolo (Melenotte, 1993), así como la adecuación entre la potencia productiva de lo inconsciente y las fuerzas edificadoras de las religiones y los mitos. Algunos lacanianos (Koeppel y Melenotte, 1995) han reconocido que, a causa de la ruptura con Jung, el análisis freudiano, centrado en la transferencia neurótica, tardó en teorizar la transferencia psicótica de la que el analista suizo daba cuenta enfatizando la intuición y la empatía (*Einfühlung*)²⁶². La mimesis que opera en la transferencia psicótica no es sexual: entre analizante y analista se produce más bien una locura de a dos (*folie à deux*) (como lo muestra la relación entre Jung y Freud mismos).

En tercer lugar, entonces, que Jung no sobrecondicionara sexual ni edípicamente las experiencias del símbolo o la locura, ni los devenires de tipo animal, vegetal, cósmico o astral, quizá haya dejado un mayor margen para que el discurso de la psicodelia se reapropiara de su lenguaje. Ya Deleuze y Guattari destacaban que en la teoría del arquetipo como inconsciente colectivo el animal tiene un papel especialmente importante en los sueños, los mitos y las colectividades humanas. El animal es allí inseparable de una *serie* que implica regresión y progresión, y en la que cada término cumple el papel de un transformador posible de la libido (cf. las “metamorfosis de la libido” en Jung, 1998). De ahí se deriva, en primer lugar, todo un tratamiento del sueño: dada una imagen inquietante, se trata de integrarla en una serie arquetípica, y no en una serie familiar en la que el animal represente a los padres. Jung veía en la imagen, por ejemplo, de la serpiente, el símbolo inmediato de la libido (Le Gaufey, 1993, p. 8), la idea abstracta o general de la sexualidad; mientras que para el psicoanálisis freudiano más ortodoxo la serpiente ha

²⁶⁰ Freud terminará pronunciándose en favor de la telepatía con un argumento del orden de la sensación (*Empfindung*). En “Sueño y ocultismo” dice: “*tal como yo lo siento la balanza se inclina también aquí en favor de la transferencia del pensamiento.*” (Freud, 1992, XXII, p. 49, citado por Leff, 2021, pp. 64-68).

²⁶¹ Apoyándose en la escritora lesbiana Vernon Lee, Ventrella (2019) relaciona la “empatía” *queer* con una política de la sensación que rechaza la representación, y la estética *queer* con la deconstrucción de la reproducción social del género.

²⁶² Como vimos en el punto 3.2, Guattari ha vuelto sobre la *Einfühlung*.

sido símbolo del falo. La serie arquetípica puede implicar secuencias infantiles, femeninas o masculinas, pero también secuencias animales, vegetales, o incluso elementales, moleculares. Toda una “mímesis” reúne así en sus redes a la naturaleza y la cultura, según analogías de proporción en las que las series y sus términos, y sobre todo, los animales que ocupan en ellas una situación media, aseguran los ciclos de conversión naturaleza-cultura-naturaleza: los arquetipos funcionan así como representaciones analógicas. La imitación es así concebida como una semejanza de términos que culmina en un arquetipo imaginario (serie). Otros la entenderán como una correspondencia de relaciones que constituye un orden simbólico (estructura). Sin embargo, la teoría del devenir no se dejará reducir por ninguna de estas dos posiciones; de allí que, así como cuestionarán fuertemente la estructura simbólica, Deleuze y Guattari (1994, p. 314) también llegarán a afirmar que el concepto junguiano de mimesis no solo es insuficiente, sino que es radicalmente falso. Los arquetipos son invariantes: cuanto más los individuos son separados según la diferencia de contenidos de su conciencia, más son parecidos en lo que concierne a su psicología inconsciente (el arquetipo procede por asimilación y homogeneización temática en imagos universales y entidades mitológicas²⁶³). Por ello, lejos de asumir las potencias de singularización de lo inconsciente colectivo, Jung termina uniformizándolas, haciéndoles experimentar un procedimiento de reterritorialización espiritual y una destotalización que las vuelve neutras, pasivas. Es preciso, en cambio, volver esas potencias activamente procesuales, hacer de los devenires animales desterritorializaciones absolutas (Deleuze y Guattari, 1978) y de los tipos particulares de agenciamientos de componentes semióticos la manifestación, en tal momento y situación, de las máquinas de lo inconsciente, de la línea rupturista y heterogénea (Guattari, 2013).

Sea como sea, en la vasta y variada bibliografía psicodélica jamás se hace mención a la teoría junguiana de la sensación. Ya hemos visto que lo inconsciente junguiano estaba íntimamente conectado con la “sensibilidad de complejo” (*Komplexempfindlichkeit*). Cabe agregar ahora que la sensación (*Empfindung*) es para su teoría de los tipos psicológicos una de las funciones psicológicas básicas²⁶⁴: la que comunica estímulo físico y percepción. La sensación es allí una función meramente perceptiva. No solo guarda

²⁶³ “La imagen primigenia, a la que también he llamado ‘arquetipo’, siempre es colectiva, es decir, común al menos a naciones y épocas enteras. Lo más probable es que los motivos psicológicos más fundamentales de todas las razas y épocas sean comunes. En sueños y fantasías de enfermos mentales de raza negra, por ejemplo, he podido probar la presencia de toda una serie de motivos de la mitología griega.” (Jung, 2013, p. 692)

²⁶⁴ Para distinguir entre sentimiento y sensación, Jung (2013, pp. 447 y 450-451) se apoyará, en parte, en los planteos de Wundt.

relación con los estímulos físicos externos, sino también con las alteraciones de los órganos internos. Por un lado, comunica a la representación la imagen perceptiva del objeto externo y, por otro, prestar al sentimiento un carácter afectivo a través de la percepción de los cambios somáticos.

Recurriendo a nociones clásicas de la psicología, Jung distinguía cuatro funciones básicas: pensamiento y sentimiento (racionales), intuición y sensación (irracionales). La sensación es primigenia: pensamiento y sentimiento se desarrollan tanto ontogenética como filogenéticamente a partir de la sensación (siendo funciones autónomas, permanecen en todo momento subordinadas a ella). Al ser un “fenómeno” elemental, la sensación constituye un dato que, a diferencia del pensamiento y el sentimiento, no está sujeto a las leyes de la razón. Las sensaciones ordinarias son relativas: la estimación que se les otorga responde a lo intenso del estímulo físico. Por el contrario, las sensaciones “patológicas”, así las llama Jung, no son relativas: sino “anormalmente débiles”, pues están inhibidas (hiposensibilidad), o “anormalmente intensas” y exageradas (hipersensibilidad neurótica con una fuerte sexualización de otras funciones, es decir, una fusión de las sensaciones sexuales con otras funciones, como bien lo ha analizado Freud). Pero Jung no solo echa mano de estos conceptos para definir una patología de la sensación sino también un tipo psicológico: un sujeto cuya entera actitud está orientada por el principio de la sensación, pertenece al “tipo sensorial”²⁶⁵; otro que se orienta por el principio de la intuición, será de tipo intuitivo.

La intuición (percepción inconsciente) es una suerte de captación instintiva de contenidos cualesquiera. La sensación (percepción consciente), es una función perceptiva irracional, cuyos contenidos poseen el carácter de un dato de partida –a diferencia del carácter “derivado” de los contenidos del sentimiento o el pensamiento. Sensación e intuición constituyen dos funciones que se compensan mutuamente, como pensamiento y sentimiento. Pensamiento y sentimiento son funciones judicativas (implican un juicio). Sensación e intuición, por el contrario, son funciones irracionales: ambas atienden al simple sucederse y darse de los hechos. De allí la estrecha relación entre sensación y acontecimiento:

Tanto la *intuición* como la *sensación* son funciones psicológicas que alcanzan su cumplimiento en la percepción absoluta del puro sucederse de los hechos, por lo que tienen por su misma esencia que estar preparadas

²⁶⁵ Cabe recordar que en 1918 Ernst Kretschmer había definido el delirio sensitivo de referencia [*“sensitiver Beziehungswahn”*] o la paranoia sensitiva, en sujetos con personalidad sensitiva.

para la substanciación de la casualidad más absoluta y la materialización de cualquier posibilidad. (Jung, 2013, p. 465)

El proceso sensorial constata en lo esencial que algo existe o sucede; el pensamiento, qué es lo que significa; el sentimiento, cuál es su valor; y la intuición presume y adivina de dónde procede y hacia dónde va.

Cuando uno *piensa*, lo hace con la intención de llegar a un juicio o una conclusión, y cuando siente, con el fin de llegar a la valoración correcta, mientras que la sensación y la intuición, como funciones perceptivas que son, lo que buscan es tomar nota de *lo que ocurre*, no interpretarlo ni valorarlo. (Jung, 2013, p. 562)

En la ingesta de psicotrópicos, ¿podría también hablarse de viajes más intuitivos o más sensoriales? Tal vez, a condición de no reducir estas categorías a un tipo psicológico sino considerarlas meramente desde un punto de vista descriptivo. En todo caso, esta teoría de la sensación posee para nosotros al menos dos puntos de interés. El primero, la línea que traza entre acontecimiento y sensación, pues es en el plano de los acontecimientos sensibles que se desarrolla la experiencia psicodélica: Hofmann subrayaba que, al tomar LSD, “*nunca se puede prever qué ocurrirá*” (Gnoli, Volpi, 2008, p. 80). El segundo, que la sensación no sea reducida a una cuestión meramente individual: “*La intuición y la sensación o sensibilidad compartidas simultáneamente por un grupo numeroso de personas también son colectivas.*” (Jung, 2013, p. 467) Salvando las distancias, punto en común con Guattari. Agenciamiento colectivo de la sensibilidad en sintonía con la realidad transindividual del discurso y de lo inconsciente. En el rito colectivo, se trata de “*un flujo maquínico que une y ata los cuerpos en la intensidad exacerbada de la sensación compartida*” (Perlongher, 1996, p. 164). Las sesiones psicodélicas grupales (rituales o terapéuticas) configuran una experiencia en la que la sensación propia no se distingue de la del otro. Veremos enseguida que Jung también será retomado por los clínicos de la psicodelia, Leary, Metzner y Alpert le rendirán homenaje por su estudio sobre el *Libro tibetano de los muertos*, aunque su teoría de la sensación, tal vez por ser demasiado deudora de la psicología científicista, permanecerá desconocida.

6. FANTASÍA Y SENSACIÓN EN LAS TERAPIAS LISÉRGICAS

6.1. El narcoanálisis

Antes que la psicoterapia lisérgica, en los años 1930 el médico inglés Stephen Horsley (1943) desarrolló el narcoanálisis, una especie de “psicoanálisis químico” que involucraba conceptos bioquímicos y psicodinámicos. Horsley tenía la convicción de que combinada con una narcosis suave (a base de barbitúricos como el nembutal o el pentotal), la psicoterapia es más rápida y, en algunos casos, más efectiva.

Esta narcopsicoterapia nació para abreviar los tratamientos de soldados en tiempos de la Segunda Guerra Mundial cuando los médicos del ejército contaban con un tiempo muy escaso para atender un gran número de pacientes. Reactualizando el proverbio latino “*In vino veritas*” (en el vino la verdad), se proponía desbaratar también los casos de simulación de quienes intentaban desertar.

Horsley sostenía que las sugerencias hipnóticas (de allí que también se la conozca como “narco-hipnosis”) deben ser cuidadosamente reforzadas una vez que el paciente despierta mediante la explicación, la persuasión y la reeducación. El médico debía dar toda la ayuda posible para que el paciente rehiciera su vida, forjara una filosofía de vida y aprendiera a vivir por medio de la influencia directa –podrá olerse hacia dónde iba este tratamiento. Si bien consideraba los efectos de la transferencia, apuntaba a la abreacción; la esencia del tratamiento estaba en la síntesis –que Freud, haciendo hincapié en el análisis, rechazaba de plano–, es decir, en la reintegración de la personalidad disociada (por eso, también se la ha llamado “narcosíntesis”).

En Argentina, Enrique Pichon Rivière (1977a, pp. 286-294) promovía hacia 1940 el narcodiagnóstico con evipán sódico, una sal sódica del ácido N-Metil Cicloexenilmetilbarbitúrico, para hacer accesibles a la investigación planos de la personalidad que entendía eran casi imposibles de conocer de otra manera, y para suprimir las represiones poniendo de manifiesto los complejos afectivos. Apoyándose en la hipótesis freudiana de lo inconsciente, intentaba debilitar la censura por medio de barbitúricos (pentotal sódico, kenital) para hacer aflorar el material reprimido. Aquí la fase de narcosis no tenía utilidad; se buscaba, en cambio, el estado de subnarcosis, cuyo apaciguamiento de la vida psíquica, no genera cambios en las relaciones ni en el equilibrio entre el yo y el mundo (interno y externo). Se procuraba también el estado crepuscular, en el que hay una pérdida de contacto con el mundo exterior, mientras que el yo aparece en primer plano, conectando con sus tensiones internas, generalmente de intensa carga

afectiva. Al final de la sesión, se le aplicaba al individuo mayor cantidad de barbitúrico para que entrara en sueño y, al despertar, olvidara lo ocurrido durante la sesión.

Aprovechando que en el momento del despertar, parecido a la salida del coma insulínico, hay un estado crepuscular de poca intensidad junto con una afectividad naciente, pocas veces explosiva, que favorece la conexión con el paciente, se sostenía que el narcodiagnóstico podía transformarse en narcoterapia, dinamizando las estructuras psicóticas, liquidando los conflictos y estableciendo el contacto afectivo con el médico, cuya labor psicoterapéutica se ve así facilitada. Tal es así que en 1946 Pichon Rivière (1977b, pp. 295-311) escribirá su *Teoría y práctica del narcoanálisis*, destacando ciertas conclusiones: en primer lugar, y siguiendo, como muchos otros, a Moreau de Tours, que es posible por medio de la acción de ciertas drogas explorar en la personalidad zonas ocultas donde reside la causa de la alienación, es decir, explorar lo inconsciente. Luego, que el psiquiatra mismo debe someterse al efecto de la droga para poder estudiar los cambios producidos en su propia personalidad, con el fin de tener una visión más precisa y vívida de los “fenómenos de la alienación”. Por último, que Moreau de Tours vea en los efectos psicológicos de la acción de las drogas la posibilidad de curar determinadas enfermedades mentales, sobre todo el estupor y la melancolía.

Para Pichon Rivière, los procesos de transferencia durante el narcoanálisis son la regla. Cuando la transferencia aparece, a menudo de forma muy aguda, es un auxiliar en todas las etapas del narcoanálisis y un factor importante para “devolver el contacto con la realidad”. Sostiene que, mientras el yo del paciente se fortalece al disminuir la ansiedad por medio del pentotal, y de la identificación con el psiquiatra, el superyó se debilita, permitiendo que aflore todo ese material que no había surgido en la vigilia. Durante la narcosis, este proceso se realiza debido a una solución maníaca del conflicto entre el yo y el superyó, que tiene por consecuencia euforia y supresión de las inhibiciones. Cuando el sujeto abandona sus identificaciones anteriores para sustituirlas por otras tomadas de la presente realidad, establece con el médico una relación de dependencia, cuya liquidación constituye el paso final de toda psicoterapia psicoanalítica. En esta perspectiva, se concibe al fin de análisis como identificación con las partes sanas del analista²⁶⁶.

²⁶⁶ En “Función y campo...”, Lacan (2003) rechazaba todo apoyo en la hipnosis o la narcosis tanto para explicar como para curar el síntoma, subrayando la originalidad del método freudiano: “*Sus medios son los de la palabra en cuanto que confiere a las funciones del individuo un sentido: su dominio es el del discurso concreto en cuanto campo de la realidad transindividual del sujeto; sus operaciones son las de la historia en cuanto que constituye la emergencia de la verdad en lo real.*” Ahora bien, el narcoanálisis y el

De esta manera, ciertos psiquiatras y psicoanalistas han inyectado narcóticos a sus pacientes con el fin de acceder a sus contenidos inconscientes. Se decía que el uso terapéutico de este tipo de psicotrópicos aportaba al analista un saber que de otra manera no se conseguiría, o solo tras un largo tiempo podría conseguirse: saber de lo reprimido, censurado o inhibido.

Años más tarde, José Bleger también publicará su *Teoría y práctica del narcoanálisis*, promoviendo el procedimiento que, al valerse de hipnóticos, tiende a facilitar el diagnóstico y la psicoterapia. No lo concebirá como una psicoterapia específica sino como un “adyuvante” de terapias ya existentes. Tampoco adherirá a una concepción doctrinaria determinada (hipnosis, conductismo pavloviano, psicoanálisis). Insistirá con que el narcoanálisis no surge del psicoanálisis ni se identifica con él, sin embargo, también reconocerá que el narcoanálisis se ha entendido y fundamentado en la teoría psicoanalítica y que, en general, los que lo han empleado adoptaron una concepción psicodinámica y psicoanalítica de las neurosis y sus mecanismos, recurriendo a los hipnóticos para debilitar la censura y, mediante la asociación libre, permitir el surgimiento del material reprimido.

El narcoanálisis con barbitúricos no realizaba, sin embargo, un análisis de las sensaciones. Se limitaba a constatar que uno de los primeros efectos tras la administración del fármaco era la modificación inmediata de la cenestesia: “*el paciente tiene una sensación agradable de bienestar y quietud; en él se aminoran sus sensaciones displacenteras y desagradables. Se modifica también su humor triste o sombrío y su ánimo deprimido y la tendencia al pesimismo.*” (Bleger, 1952, p. 182) Así, se señalaba que en la fase de inducción es constante la sensación de no sentir el cuerpo, de volverse muy liviano y flotar en el aire. El sujeto tiene la impresión de ir alejándose paulatinamente de todo lo que lo rodea, las cosas se aglutinan en un todo homogéneo con embotamiento de la sensibilidad para la percepción de la intensidad, localización y carácter de los estímulos. Concomitantemente, Bleger decía que hay allí una “falsa” noción del espacio y del tiempo que transcurre. Algunos pacientes sienten el cuerpo como si fuera de goma. Muchos identifican sus sensaciones con las de la muerte, reaccionando con temor y angustia o con una sensación placentera de morir; esto último suele ocurrir en los que tienen ideas de suicidio, los melancólicos y depresivos, y en quienes está alterada la cenestesia. A veces, las sensaciones pueden identificarse con tendencias de carácter

psicoanálisis químico, no solo recurren a la droga para tratar el síntoma, sino también a la palabra.

masoquista, o servir como gratificación o satisfacción de una necesidad de dependencia (Bleger, 1952, p. 74). Sin embargo, no se le pide *“al enfermo ni que cuente, ni que manifieste lo que va sintiendo, pues el paciente no debe estar pendiente de las sensaciones que irá percibiendo, ni se debe fomentar en él la actitud de expectativa, sino justamente todo lo contrario”* (Bleger, 1952, p. 46).

Bleger sostendrá también que el efecto de dosis idénticas de una misma droga administradas al mismo individuo, será diferente dependiendo de los procesos conscientes e inconscientes del paciente y del estado de su relación de dependencia con el terapeuta. A su vez, lo que el médico obtenga con el narcoanálisis, depende en gran medida del manejo de la situación de transferencia hasta el momento de la sesión. El lugar de la transferencia es aquí clave: el narcoanálisis constituye una etapa de la relación médico-enfermo y una parte del procedimiento psicoterapéutico. En expreso rechazo al uso del narcoanálisis en el peritaje médico legal de testigos o inculpados, declarará que no debe tender a obtener o forzar confesiones de delitos.

Esto último no es extraño: he encontrado que, unos años después, poco antes de la dictadura cívico-militar uruguaya, se denunció que en los interrogatorios en dependencias militares o policiales se suministraba pentotal sódico a los detenidos políticos. El 24 de setiembre de 1970 fue presentado al presidente del Sindicato Médico del Uruguay un informe redactado por una comisión especial integrada por médicos del Poder Judicial, el Hospital de Clínicas y la Universidad de la República, que había investigado sobre el uso del narcoanálisis como procedimiento para obtener declaraciones judiciales (Ríos Bruno, Pernin, Reyes Terra, Folle, 2013, pp. 393-414; cf. también Scolavino, 2007). Subrayaba que este procedimiento eminentemente médico, preconizado para uso clínico, con fines diagnósticos y terapéuticos, estos “métodos de investigación del subconsciente”, pasaron luego a ser usados en la práctica médico-legal, primero con fines diagnósticos, para detectar los casos de simulación, y luego, en el plano político y policial, para obtener a través de la disminución de las defensas del yo, confesiones y delaciones (de prisioneros de guerra, entre otros).

Como primer antecedente histórico en la búsqueda de obtención de la verdad en base al uso de sustancias químicas, citaban la ebriedad por el vino, en la que el sujeto pierde las inhibiciones, liberando así confidencias retenidas. La catarsis que, tiempo atrás, procuraba obtenerse mediante la hipnosis, y que el método psicoanalítico obtiene mediante recursos propios, se vio facilitada mediante fármacos diversos. Muchos autores los utilizaron, ya desde mediados del siglo XIX: alcohol, éter, cloral, cloroformo, hachís,

morfina, cocaína, paraldehído, bromuro de amonio. Aunque recién con Horsley la técnica del narcoanálisis se sistematizará.

Desestimaban el papel de la confesión a través de esta vía en los interrogatorios judiciales: exceso de culpa o de disculpa del acusado hacen que la confesión se vuelva poco fidedigna; en muchas ocasiones reproduce procesos reprimidos, imaginaciones oníricas, vivencias ocultas. El narcoanálisis arroja hechos de innegable validez, pero carentes de fuerza probatoria con respecto a situaciones reales²⁶⁷. Este tipo de narcosis presenta su mayor utilidad como terapia de liberación, su valor diagnóstico tampoco es tan claro.

Por otro lado, criticaban la maniobra de penetrar en el mundo de la inviolable intimidad personal para desmoronar la estructura de personalidad de la persona inerme y maniatada, con el fin de obtener el conocimiento de hechos que signifiquen asumir una culpa sin posibilidades de defensa, o la delación y la traición sin el contralor racional y vigil que las impidan. El uso de fármacos de tipo Penthotal, se había vuelto una cuestión deontológica y legal, debido a la violación de los derechos constitucionales que implicaba dicha forma de violencia, crimen de abuso de poder. Si el empleo del narcoanálisis por la policía o los peritos judiciales con fines inquisitorios había sido defendido por el penalista nazi Wilhelm Sauer, la Orden de Abogados de París lo condenó, en cambio, en 1948²⁶⁸. En la Ordenanza de 1956 de la Corte D'Assise de Appello di Roma, se rechazó incluso la posibilidad de practicar el narcoanálisis a pedido expreso de la Defensa del imputado. A nivel regional, se apoyaban también en el artículo de un exjuez uruguayo “Los sueros de la verdad en el proceso penal” (Espínola, 1952) y en “Narcoanálisis y Medicina Legal” (Cáceres, 1957), al igual que en la crítica desarrollada por *El Narcoanálisis* de Bleger (1952)²⁶⁹ y en la condena de este procedimiento que en 1948 había realizado la

²⁶⁷ Las drogas no conciernen de ninguna manera a lo verdadero y lo falso, dirá por su parte Foucault (2005) también en 1970. Sin embargo, considerará su viaje psicodélico realizado años más tarde en el Death Valley (California), como una experiencia de la verdad –aunque aquí ya no se tratará de “la verdad” opuesta a la falsedad, sino de la relación del sujeto con lo verdadero: “ahora comprendo mi sexualidad. Todo parece haber comenzado con mi hermana.” Foucault encontrará el *trip* de LSD análogo a la experiencia de hacer el amor con un desconocido, o a la del personaje del cónsul con el alcohol en el libro de Malcolm Lowry *Bajo el volcán*, en la que la droga filtra su percepción: “comprendí que Lowry tuvo una experiencia alucinógena con el alcohol, que le ha servido como visión, como experiencia verdadera”. Cf. Wade, 2021; 2018.

²⁶⁸ Brindaban como referencias francesas, *La narcoanalyse devant la Justice* de Edmond Alauze (1949), consejero de la corte de apelaciones de Montpellier, y *Drogues de police* de Jean Rolin (1950), crítico del uso del “narcopsicoanálisis” en los peritajes judiciales; citaban también a los médicos Charles Richet y Henri Desoille, representantes de los internados políticos durante la Resistencia.

²⁶⁹ Por su parte, Lacan consideraba que la búsqueda del levantamiento de las censuras y represiones a través de la narcosis era un extravío para el psicoanalista, así como pretender que la verdad sea un dato que se puede captar en su inercia, y no algo que se produce en la conversación analítica. Buscar la realidad del

Asociación Argentina de Abogados. Siempre habrá que estar atentos al uso fascista de la droga.

6.2. Psicoanálisis con LSD

6.2.1. *Análisis dual*

La fuerte presencia del psicoanálisis tiñó en el medio rioplatense las experiencias clínicas no solo con hipnóticos sino también con psicodélicos. Alberto Tallaferro (1956) es uno de los psiquiatras que incursionará en estas experiencias clínicas, inscribiéndose en la tradición que reconoce como precursores decimonónicos de las psicosis artificiales a Moreau de Tours, Kraepelin y Havelock Ellis. Mientras que la psicosis mescalínica representa una “tremenda erupción volcánica” del inconsciente con debilitamiento total de las fuerzas de la represión, la acción del LSD hace que el inconsciente se manifieste de modo menos “impetuoso”. Ya no el sueño, como en Freud, sino la psicodelia se volvía, por esa época, la vía regia para acceder a lo inconsciente.

En dicha experiencia, las asociaciones se realizan por imágenes, y que esas imágenes serán interpretadas como expresiones simbólicas íntimamente vinculadas a la historia del paciente. Una mujer que presentaba una situación conflictual vinculada a juegos sexuales con su pareja vio, en la sesión psicodélica, una canilla por la que salía agua que ella tomaba suavemente con sus manos; a continuación, vio agua en un lavatorio lleno de ropa sucia, luego agua hirviendo, agua bendita y, por último, el bautismo de Cristo en las aguas del Jordán. La canilla será interpretada por Tallaferro como una “representación simbólica del pene”, el agua y el bautismo de Cristo como imágenes de la purificación del pecado –tras el juego sexual, la mujer metía sus manos en agua como ceremonial de anulación. Para confirmar esta interpretación, el analista le propuso a la paciente una “prueba experimental de simbolización”: le preguntaba por el brazo y a ella se le aparecía la imagen de un brazo, por la oreja y se le aparecía la imagen de la oreja; para comprobar el simbolismo le dijo “piense en un pene” y vio la imagen de una canilla como la que había aparecido en la anterior serie de imágenes asociativas.

La sensibilidad desarreglada bajo los efectos de estos químicos era leída así en clave psicodinámica (inconsciente y sexual). El dispositivo de una sexualidad centrada

crimen o del criminal por medio de la narcosis es peligroso ya que el sujeto puede encontrar allí el “momento fecundo” de un delirio. “*Como la tortura, la narcosis tiene sus límites: no puede hacerlo confesar al sujeto lo que éste no sabe.*” (Lacan, 1950). “Terapéuticas psicoanalíticas degradadas”, así llamaba a las prácticas del narcoanálisis un documento que ciertos analistas, entre ellos Lacan, habían redactado para la *Société Française de Psychanalyse* (Lacan, 1949b).

fundamentalmente en lo fálico-genital estaba allí en pleno funcionamiento²⁷⁰. Durante la intoxicación mescalínica, dos de los casos que presenta Tallaferro tuvieron relaciones sexuales con su objeto habitual, describiendo posteriormente que nunca antes habían sentido la intensidad que alcanzó aquel orgasmo. En este contexto, Wilhelm Reich será fuertemente convocado por sus avances sobre la función del orgasmo. La dimensión erótica del uso de estas moléculas se explicitará aún más en el fragmento de una sesión lisérgica realizada con una mujer de 34 años, con diagnóstico de esquizofrenia paranoide de 5 años de evolución:

Paciente: - “Estoy cableada. Yo de esto no entiendo, si me quiere matar acá mismo, máteme. Yo siento que me matan con electricidad, yo no entiendo bien, míreme (muestra sus brazos y manos), yo veo que me matan. Siento los brazos llenos de electricidad, sí precisamente, yo estoy electrizada.” [...]

Terapeuta: - ¿Qué es lo que ve?

Paciente: - “Veo corbatas, volando, color rojas... y me mata, señor; veo 2 o 3 clases de colores en su saco (que es blanco) [...] Me siento mujer. Me gusta ser mujer.”

- Siente cosas lindas en el cuerpo, ¿dónde las siente?

- “Las siento en el pecho, en el vientre.”

- ¿Y los genitales los siente? ¿Le pican o no?

- “¡Oh! (Con gesto de soportar seducción y temor.) ¡Me tiran, hoo...!”

- ¿Y en los pechos qué siente? (Ella se los acaricia.).

- “Uh, ju juuu... –contesta rápida, sensual y tímidamente–, siento como cuando me acarician.”

- ¿Y en los genitales siente también caricias?

- “... también, sí; no es que yo sienta miedo de tener esas sensaciones, pero lo que me desespera es que la corriente me mata.”

Se le explica:

- Esas corrientes, son las corrientes de placer que Ud. siente, y como no se anima a sentirlas, se enfermó. Debe animarse a sentirlas. Usted tiene miedo de sentir placer y que, como castigo, la maten.

(Lo que ella teme es que la desintegren las sensaciones placenteras, (placer, angustia, temor a diluirse en el orgasmo) (Tallaferro, 1956, pp. 116-117).

La *scientia sexualis* de la que hablaba Foucault iba de la mano de prácticas bien concretas, incluso psicodélicas. Confesar la verdad del sexo, no solo se jugaba a nivel

²⁷⁰ Las sensaciones han sido, en efecto, reagrupadas –por ser de la misma naturaleza, por derivar de un mismo origen o porque juegan con el mismo tipo de causalidad– junto a elementos tan diversos como los comportamientos, las imágenes, las pulsiones, los deseos, los afectos y las pasiones, siendo interpretadas junto a éstos dentro de una noción global o entidad única: la experiencia de la sexualidad. La idea de que existe algo más que las sensaciones, y diferente a ellas, dotado de leyes propias y propiedades intrínsecas, la idea del sexo, es algo que emerge en el siglo XIX (Foucault, 1998, p. 35).

discursivo. La piel estaba involucrada: una erótica a flor de piel, recorrida por una corriente eléctrica. Foucault (2007, pp. 89-90) decía que era en el “placer del análisis”²⁷¹ –en el sentido más amplio de esta última palabra– y no en “el lirismo del orgasmo y los buenos sentimientos de la bioenergía” donde habría que buscar los elementos más importantes de una *ars erotica*, ya no ligada a las iniciaciones o al secreto de un maestro de Oriente, sino al saber occidental y moderno sobre la sexualidad²⁷², del que la terapia bioenergética es tan solo “su utilización normalizadora”. Pero, como se acaba de apreciar, en la práctica, se podían encontrar engendros que han mezclado las vías del análisis y la bioenergética.

Con una voluntad de saber impúdica y permisiva, Tallaferro seguirá interviniendo de la siguiente manera:

Terapeuta: - Lo que ocurre es que tiene miedo, porque cuando era chica tenía sensaciones placenteras y después la castigaban, porque las primeras sensaciones placenteras fueron las que Ud. se producía masturbándose en la cama. [...] Y ahora cuando tiene sensaciones placenteras iguales a aquellas, se asusta y piensa que la van a matar como castigo, pero nadie la va a matar.

Paciente: - “¿Sí, es eso, sí? Si Ud. está en todo su derecho, a no ser que Ud. disponga eso. Yo dispongo de Ud.”

- Yo le doy la libertad para que Ud. se dé placer. [...]

- “¿Y cuál es el placer mío?”

- El que Ud. se daba en la cama de noche al tocarse los genitales, ¿no se acuerda?

- “¡Sí, sí, sí!”

Ella lo tutea. Él le pregunta por qué. Le mandaron que lo tuteara. “Usted me *cabliza*.”

- Lo que ocurre es que usted se excita con mi persona lo siente con sentimiento de culpa, como electricidad.

- “¡Sí, doctor! (ríe); hay un contacto ahí.”

- ¿Dónde?

- “Un contacto con usted. [...] ¿Dígame?, yo no entiendo, ¿usted tendrá algún contacto conmigo?... ¡Sí, sí, sí!; ¡mire!, ¡mire!, siento en los pechos, sí, en los pechos, siento que estoy toda conectada, en el pezón, una cosa, pero no es para mí agradable, si para usted es agradable yo se lo voy a

²⁷¹ “Los libros científicos, escritos y leídos, las consultas y los exámenes, la angustia de responder a las preguntas y las delicias de sentirse interpretado, tantos relatos contados a uno mismo y a los demás, tanta curiosidad, tantas numerosas confidencias cuyo escándalo sostiene, no sin temblar un poco, el deber de ser veraz, la pululación de fantasías secretas que tan caro cuesta cuchichear a quien sabe oírlas [...]” (Foucault, 2007, p. 89)

²⁷² “Quizá la producción de verdad, por intimidada que esté por el modelo científico, haya multiplicado, intensificado e incluso creado sus placeres intrínsecos. A menudo se dice que no hemos sido capaces de imaginar placeres nuevos. Al menos inventarnos un placer diferente: placer en la verdad del placer, placer en saberla, en exponerla, en descubrirla, en fascinarse al verla, al decirla, al cautivar y capturar a los otros con ella, al confiarla secretamente, al desenmascararla con astucia; placer específico en el discurso verdadero sobre el placer.” (Foucault, 2007, p. 89)

decir, estoy *cablizada* todos los pechos, estoy *cablizada* el pezón, el pezón.”

- ¿Qué otra parte del cuerpo?

- “Y... sí, aquí abajo (mientras se acaricia las partes a que se refiere), yo no siento más que la sensación que me *cabliza*, pero toda, toda..., ¡nada más que eso es lo que siento!” (Tallaferro, 1956, pp. 118-120).

Aunque la sensación de cables recorre ese cuerpo electrizado principalmente en los senos y los pezones, el analista insiste en los genitales, interpretando en términos de angustia infantil de castración la causa de la enfermedad. Además, interpreta la transferencia: “usted se excita con mi persona, lo siente con sentimiento de culpa”. Desde una posición de poder que pretende ser liberadora (“Yo le doy la libertad para que Ud. se dé placer”), supone que sabe qué sensaciones son aquellas a las que debe entregarse su paciente. Sin embargo, ella lo ignora sagazmente: “¿Y cuál es el placer mío?”.

Tallaferro dirá que

con respecto a interpretación que dan los sujetos sobre las sensaciones producidas por las drogas [...] cada uno las interpreta tratando de integrarlas en un todo coherente, en base a la función sintética del Yo, según los conocimientos previos incorporados del medio cultural y social en que se desarrolló. [verbigracia: paganismo, cristianismo, hinduismo] (Tallaferro, 1956, p. 182)

Y agregará que

[...] en los delirios el sujeto trata de incorporar sensaciones que le resultan extrañas o inadmisibles por su sentido o por los conflictos que reactivan, racionalizándolos. Es decir, que el proceso secundario trata de integrar y hacer lógicas y coherentes sensaciones que se intentan rechazar por su contenido, lo que llevaría a la producción de tal expresión patológica. (Tallaferro, 1956, p. 183)

En este proceso, tanto el analizante como el analista, realizan una lectura de la sensación, enmarcada en la doble lógica del proceso primario (inconsciente, regido por el principio de placer, cuya energía libidinal fluye libremente) y el proceso secundario (preconsciente-consciente, regido por el principio de realidad, cuya energía libidinal está ligada a las representaciones).

Por su parte, la psicoanalista Luisa Álvarez de Toledo, junto con un equipo de médicos psicoanalistas argentinos conformado por Alberto Fontana y Francisco Pérez

Morales, sostenía que el uso clínico de estos químicos no constituía una terapia en sí misma, sino un coadyuvante externo en “psicoterapia profunda” –por la época, sinónimo de psicoanálisis. Estaba destinado a personas que, por razones económicas, de tiempo o distancia no podían hacer una terapia con encuentros frecuentes o de larga duración. El *setting* de psicoanálisis químico que describe Fontana (1961, p. 96 y ss.), incluye sesiones de 3 a 6 horas, en las que el paciente expresa y realiza sus fantasías por medio de sensaciones visuales, motoras y verbales, acompañado por un personal especializado (enfermeras) durante una internación de 24 horas²⁷³. La experiencia clínica lisérgica será interpretada por este equipo en términos de una regresión profunda de la libido a niveles prenatales de la vida, experimentada como muerte y desintegración. Frente a la angustia de muerte, la comprobación de que el sujeto no se está muriendo, le permite morir sin temor y sumirse poco a poco en su mundo interno, reencontrándose con sus objetos arcaicos, placenteros o displacenteros, “*que estarán representados por el propio cuerpo y sus sensaciones, o la mente y sus imágenes*” (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 14). Al momento de la regresión, le sigue una progresión de la libido que se vive como un renacimiento. El interés para la psicoanalista estaría en que con las diversas imágenes-sensaciones que sobrevienen bajo los estados modificados, surgen recuerdos y fantasías. Situaciones traumáticas o episodios de vida con un especial valor afectivo se vuelven a presentar, llevando a la repetición y a la actuación (dramatización). La transferencia analítica y la sensación serán leídas allí según las coordenadas de los mecanismos de defensa del yo (identificación proyectiva, introyección, escisión, idealización, regresión y demás) y de la lógica binaria de las relaciones objetales: posiciones esquizoparanoide y depresiva, objetos malo y bueno, parcial y total, fantasías (orales, anales, genitales), ansiedades de persecución y de miedo a la pérdida –por esa época, Melanie Klein era el marco de referencia de la mayor parte de los psicoanalistas de la región. La externalización progresiva de los distintos objetos que van siendo reconocidos como partes del yo, hace que el paciente vea a la analista como su doble y que él mismo sienta que es su analista. La externalización de los objetos idealizados y persecutorios, y su reconocimiento como partes del yo, hace que el paciente vaya de las ansiedades paranoides a las depresivas. Es remarcable el hincapié que estos analistas hacen en la cuestión del reconocimiento del yo, de los objetos, del otro. El fin del análisis

²⁷³ Las experimentaciones clínicas aquí documentadas distan mucho de las prácticas clínicas que, de manera rígida, hoy en día establecen como regla del encuadre o contrato que el paciente asista completamente sobrio a la consulta.

consistía en pasar de lo irreconocible a lo reconocido.

Álvarez de Toledo remarca la vivencia “oceánica” de identidad con el analista, y hasta con el cosmos, donde el experimentador se siente en la cúspide de la omnipotencia, más allá del cuerpo y del espacio. Ella interpreta que esa sensación no es más que la expresión de una situación de total dependencia.

En esta situación el paciente vive al analista como el objeto que lo contiene, y simultáneamente, como el sujeto mismo. Estas vivencias omnipotentes expresan todo lo contrario: la absoluta dependencia del feto en relación con la madre [...] Durante las sesiones con LSD 25 esta situación (omnipotencia y dependencia extrema), se expresan por la aparente prescindencia que hace el paciente del analista, a quien, por otra parte, y simultáneamente, va confundiendo con el diván, con la manta que lo tapa, con él mismo. (Álvarez de Toledo, 1959, p. 260)

Análisis de sensación en la transferencia: por un lado, habría una relación “mental” controlada con el analista; por otro, una relación corporal fantaseada que, como es erótica, y lo erótico es sentido como destructivo, los pacientes la ocultan. El paciente habla al analista para controlarlo, para que no se entere de lo que está sintiendo, y esto puede vivirlo como hacer una burla o robar, o bien como un placentero y escondido juego erótico. La psicoanalista relata que un paciente a quien se le interpretó que estaba sintiendo una cosa mientras hablaba de otra, como los movimientos de su cuerpo así lo indicaban, estalló en risas y expresó luego una actitud menos disociada. En otros casos, el paciente no oculta sus sensaciones corporales, pero se refiere a lo que siente como “sujeto de experiencia” —la sensación se vuelve aquí sujeto—, sujeto de la sensación que coloca entre él y el analista. Algunos pacientes expresan su disociación de otra manera: mientras “asocian libremente” tienen imágenes visuales que expresan lo que tratan de encubrir con sus palabras. Las interpretaciones apuntan a una mayor conexión con el analista, una disminución de las ansiedades paranoides o depresivas, y que el cuerpo y la “mente” sean sentidos como una sola cosa. Al establecerse la conexión con el analista, desaparece el frío, por ejemplo, que hasta entonces puede haberse sentido, y el paciente comienza a sentir calor, viendo los colores con especial intensidad al abrir los ojos: “*se puede observar que el afecto, el calor y el color son vividos como algo idéntico, así como en la desconexión se identifican frío, gris y soledad*.”²⁷⁴ (Álvarez de Toledo, Fontana,

²⁷⁴ Tanto aquí como en las citas subsiguientes, el subrayado corresponde al texto original.

Pérez Morales, 1957, p. 27) En ese momento, las pseudoalucinaciones pasan a ser alucinaciones e ilusiones, los objetos internos se externalizan y, según el caso, se sitúan directamente en el analista o primero en las paredes o los cortinados, por ejemplo, y luego en el analista. Entonces, los objetos internos, y el afecto ligado a ellos, son colocados en el analista. Sobre todo en las primeras experiencias, estos objetos suelen estar representados por imágenes simbólicas de los objetos buenos y malos; el analista puede ser visto como rey, ángel o demonio; la analista como hada, bruja o reina. Estas imágenes serán luego remplazadas por las distintas imágenes, buenas y malas, de los objetos reales.

Un paciente hipocondríaco, cuyo cuerpo estaba permanentemente torcido debido a sus dolores musculares, proyectó sobre la alfombra las imágenes de varias personas con las que se sentía corporalmente identificado. Durante el tiempo que mantuvo esta proyección, desapareció su postura rígida sin sentir dolor alguno. Lo mismo ocurrió cuando posteriormente proyectó estos objetos sobre el analista.

Al realizarse la conexión con el analista, desaparece el bloqueo afectivo; las sensaciones, cualquiera sea su naturaleza: eróticas, dolorosas, etc., se transforman en emociones, que en algunos casos se sienten previamente en el cuerpo o en partes del cuerpo que están substituyendo al objeto. Al transformarse las sensaciones en emociones, se siente la mímica y los objetos en su verdadero significado, como si se los comprendiera por primera vez. (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 28)

Si bien los términos no son definidos, puede apreciarse que la “sensación” es allí distinguida del “afecto” (la “emoción” o el “sentimiento” también son ubicados del lado del afecto). El pasaje de la sensación a la emoción indica para los autores un progreso que comporta un desbloqueo afectivo y un momento de comprensión (la transformación de la sensación en emoción o sentimiento produce aquí significación). Lo cual pone en evidencia un doble presupuesto: por un lado, que la sensación estaría demasiado ligada a la lógica del proceso primario y, por otro, que la dirección de la cura consistiría en el pasaje de la sensación a la emoción, el sentimiento o el afecto (ligados a alguna representación).

Historial n° 2 escrito en 1956 por el Dr. Pérez Morales: Estela, agorafóbica de 33 años, viuda de un aviador militar fallecido en un accidente aéreo, necesitaba curarse para no tener que molestar a nadie pidiéndole que sea su acompañante. Además, estaba

extrañada de que no había derramado una lágrima por su marido –se decía que eran el uno para el otro.

En la primera sesión con LSD:

Tomó una posición totalmente rígida, con los brazos a los costados del cuerpo y las manos aferradas al diván (su posición habitual). Después de unos 15 minutos en esa situación en los que no habló, noté cierta relajación en su cuerpo y le pregunté qué sentía. Me dijo que no sentía ni pensaba nada, pero cuando le señalé que sus manos estaban más flojas y que su cuerpo parecía descansar más, contestó que no sentía del todo su cuerpo. (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 5)

El analista propicia que la paciente hable sobre esas sensaciones cuyo desarreglo es tal, que ella llegó a sentir “el cuerpo muerto” (“Tengo el cuerpo muerto, no lo siento, es como si no tuviera cuerpo”). Escribe que Estela está viviendo el LSD esencialmente en el cuerpo: como en otros casos, “*Los recuerdos del cuerpo surgen en un lenguaje de movimientos y sensaciones.*” (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 21). Hecho que el médico considera previsible, dado que la “disociación cuerpo-mente” era el mecanismo de defensa fundamental de Estela: el LSD actuó intensificando esa situación. Trató, en primer lugar, de negar su cuerpo (cuerpo muerto), pero luego proyectó en forma visual las sensaciones corporales (colores que se prenden y se apagan). Interpretación mediante, “*vuelve a sentir las sensaciones corporales, pero vinculándolas ahora y por primera vez, con un afecto*” (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 7). Se trata del afecto de los celos que en otro momento sentía con respecto a su marido.

Cronológicamente, las cosas se desarrollaban así: primero surgía la sensación (en el cuerpo), enseguida debía cambiar de posición, debía moverse, porque de este modo, evitaba que la sensación creciera, y sobre todo, que adquiriese categoría mental, que se transformase en emoción, en sentimiento. Esto era peligroso porque entonces podía ser despojada, vaciada (en función de su propia avidez). (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 15)

El analista escribe que, a medida que fue pasando el tiempo y, por lo tanto, aumentando la acción del LSD, se fue haciendo más marcada en Estela “la disociación cuerpo-mente”. “*Necesitaba mantener la disociación, porque unir la sensación con el afecto correspondiente (celos), implicaba repetir conmigo la relación que había tenido*

con su marido; celos, frustración, temor a ser ridícula, a ser rechazada.” (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 7) Es la relación transferencial, así, lo que en este *setting* analítico promueve la unión de la sensación con el afecto.

Durante la segunda sesión, tuvo gran importancia la música.

En momentos en que luchaba intensamente para controlar su cuerpo, le hice escuchar música. Fue en esta situación, en que pudo unir por primera vez sus sensaciones corporales con el afecto y con la relación conmigo; “no puedo creer que sienta lo mismo que cuando vivía con Horacio, la música estaba tan ligada a él... y ahora siento igual, pero es con Ud. No puedo creer que esté viva”. (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 8)

Aparece luego la perplejidad (“y ahora que me he quitado todo esto, ¿cómo hablo, cómo digo cualquier cosa, sin ser otro? Yo, ¿quién soy?, si no hablo como alguien, no puedo hablar, solo siento”): “*Aquí descubre que ella es lo que siente y que lo que siente está en su cuerpo.*” (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 8) En ese momento, Estela empieza a realizar movimientos de acercamiento y alejamiento con respecto al analista:

Era ir probando distancias y comprobando, que en cada distancia seguía siendo ella. En un momento en que se acercó hasta casi tocarme, dio un respingo y ante mi pregunta dijo: “Creí que me perdía”. “Como en la calle” agregué. “Sí”, contestó, “sentí que no era más yo”. (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, pp. 9-10)

Tras esa sesión ella se preguntaba sobre cómo pudo pasarle dentro de una habitación lo mismo que le ocurría en la calle, cómo pudo sentir el mismo miedo de perderse, y por qué si tocaba al analista se perdía: “¿por qué cuando lo toqué un rato largo y sentí que yo era la misma, no tuve más miedo de salir sola?”. El análisis se detiene en las relaciones entre la sensibilidad desarreglada y la fantasmática inconsciente:

Pudo vivenciar la significación oral de sus sensaciones corporales, hormigueo, corrientes eléctricas, pinchazos, etc. Su miedo al contacto físico, equivalente a su miedo a perderse, era su miedo a desparramarse, a mezclarse conmigo y dejar de ser ella (perder su identidad). Y en este temor, expresaba en forma contraria, su necesidad fundamental; que era la

de incorporarme, la de perderme a mí en ella. (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 10)

Esto pudo vivirlo en una sesión posterior cuando, en un momento en el que sentía los efectos corporales ya conocidos del LSD, el analista le llamó la atención sobre la rigidez de su boca, haciéndole notar que la había mantenido así permanentemente. Reaccionó tratando de controlarla aún más, pero fue notando que, en la medida en que su atención se dirigía a lo que pasaba en su boca, los otros efectos corporales disminuían. Pérez Morales le interpretó, entonces, que todas sus sensaciones corporales eran bocas abiertas, que estaba haciendo lo que su boca real no se animaba a hacer; le interpretó también su necesidad de chupar al analista, de estar permanentemente en contacto a través de su boca. Siguió aumentando la relajación hasta alcanzar sensaciones de “derretimiento”. Tuvo vivencias de fusión muy intensas (estaba en el acmé de la acción de la molécula); miraba al médico y se sentía confundida porque lo encontraba igual a ella; sus ojos, su cara, su voz, eran de ella. El doctor le dijo que se sentía mezclada con él y tenía necesidad de estar siempre así, a lo que contestó: “no sé dónde termino yo y donde empieza Ud.” En adelante, escribe el médico, la relación oral, fue su patrón de conexión con el analista. Sufría si no estaba de alguna manera succionando. Y, más importante aún, cuanto más chupaba, más se frustraba, nunca sentía saciedad. La frustración le traía una rabia que expresaba de diversos modos: retorno a sus sensaciones corporales, estados espasmódicos o asma.

En la medida que su avidez disminuía, en que sentía y verificaba que chupar era insuficiente como forma de conexión, no tuvo más miedo de perderse en la calle cuando no tuvo más miedo de perderme, porque ya me había perdido como objeto ideal, como pecho inagotable, único y permanente. (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 12)

Al abandonar su forma primitiva de conexión (succionar) y descubrir la verbalización, dice Pérez Morales, comienza a pasar por momentos en los que se deslumbra con las palabras, y descubre que, además de servir para comunicarse, hablar también proporciona placer (aparte del placer de la conexión en sí). Bajo los efectos del LSD, dice: “nunca hubiera imaginado que iba a sentir tanto amor hablando. ¿Sabe qué lindo es oírme? ¿Y saber que me oye... y el gusto que me da el decirlo? Lo siento en la boca”. (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 14)

Es notable la erótica de los cuerpos y las sensaciones que allí se despliega entre hablar y succionar, entre la palabra y el placer, entre la enunciación y la sensibilidad, entre la serie de la verbalización y la serie de la sensación. El dispositivo clínico muestra su eficacia: la señora ya no se pierde sola en la calle –lo cual no es poca cosa. ¿Será posible llegar más lejos? Tal vez. A condición de que el analista se descentre de los mecanismos del yo, la psicología evolutiva (la fase fálica sería más madura que la oral) y no desdibuje constantemente el plano de la sensación en el plano de la significación (interpretación), es decir, en una hermenéutica psicoanalítica de la sensación.

En Montevideo, Juan Carlos Rey, miembro fundador de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU), también llevó adelante una combinación de psicoanálisis tanto con narcóticos (Rey Tosar, 1953) como con ácido lisérgico. Analizará las experiencias descritas por sus colegas argentinos en términos de “destructuración [sic.] del esquema corporal” (Rey Tosar, 1960).

Un enfermo decía: siento las manos y brazos congelados, siento que mis manos están a punto de *estallar*; es como si me quedara sin nervios, como si fuera inhumano, duro, frío. Otras veces siento las manos como si *fuera*n ajenas; Es como si fuera un reptil o un saurio. Todo esto acompañado de gran angustia. (Rey Tosar, 1960)

Rey interpreta estos dichos en términos de “angustia de castración”: dado que las manos son las partes del cuerpo que están en mayor conexión con el mundo externo y las que tienen mayor significación erótica, su pérdida se tolera menos. Plantea que la sensación de disolución del propio cuerpo hace surgir fantasías de muerte y destrucción, así como de regresión a etapas más tempranas. La pérdida de la estructura de contacto trae aparejado la disociación cuerpo-mente. Sin objeto total, solo objetos parciales. Solo se hacen presentes “*las fantasías inconscientes, representantes afectivos de las sensaciones corporales*” (Rey Tosar, 1960), como en el momento del nacimiento (recreación de la unión prenatal con la madre). En la “destructuración” del esquema corporal, incrementa el instinto de muerte y aflora el temor de aniquilación; se alucina entonces la etapa intrauterina: la experiencia lisérgica equivaldría pues a un nuevo trauma del nacimiento²⁷⁵.

²⁷⁵ Aunque no citada, la teoría del trauma de nacimiento de Otto Rank parece ser aquí la referencia teórica.

Un enfermo decía: Me siento dentro del estómago de un animal muy grande, donde había agua; hacía fuerza para salir, pero no podía porque me lo impedían los dientes, luego entraba en un túnel, me aprisionaban, luego veía los ojos de un hermoso niño que se abrían y cerraban. Mientras expresaba esto tenía movimientos de flexión y extensión de la columna. (Rey Tosar, 1960)

En este sentido, la acción del LSD produciría “condiciones negativas extremas”, haciendo abandonar las formas de adaptación más diferenciadas, regresando a formas más primitivas para, de esta manera, recomenzar la adaptación con la ayuda de la interpretación –la cura va también aquí de la sensación a la significación.

El ácido lisérgico anula bruscamente las herramientas necesarias para que el yo reconozca los objetos reales externos, cuyas características físicas fundamentales están dadas por las dimensiones espaciales y temporales. El paciente siente esto como una pérdida de sus partes buenas discriminativas, se siente invadido y a merced de los aspectos malos y persecutorios; la angustia de muerte se hace presente. Inicio del caos catastrófico, todo hecho pedazos, el mundo exterior y el cuerpo, con todo su contenido, en múltiples fragmentos. Todo es odio, temor, desesperación. Paralización. Mundo de lo siniestro: si mis manos no son mis manos, si mi cuerpo ya no es mi cuerpo, yo no soy yo. Y como yo no existo, dice Rey, el mundo tampoco. *“Esta realidad es confrontada por medio de los órganos de los sentidos. La incoordinación de los sentidos, es otra prueba de no estar en el mundo, sentir la vivencia de la nada.”* (Rey Tosar, 1960). Acoto: esta experiencia puede, en ocasiones, ser vivida más alegre que angustiosamente.

Sirviéndose de su bagaje kleiniano y sartreano, Rey analizará las relaciones de la mirada del Otro con el espacio, el cuerpo y los sentidos. En efecto, cuando el paciente en trance ve que el cuarto se achica, o que los colores se hacen más intensos, estaría esquematizando y vivenciando la pérdida de su límite corporal. Es posible, escribe, que aparezca la vivencia alucinatoria para reemplazando su inseguridad con una seguridad subjetiva. Aparecer a la vista de Otro cualquiera significa para el sujeto exponerse, mostrar algo que no es. Al ser mirado, se siente expuesto a un juicio de valoración hecho por el Otro; siente además que el Otro ve hasta sus más ocultas intenciones; le parece que la mirada del Otro lo está espiando. Al fallar la actividad verbal (el proceso secundario), la palabra se transforma en actos concretos. Los objetos que estaban aprisionados en el soma y en la representación verbal son físicamente sentidos –en la nomenclatura que aquí empleo, el sentido incorporal se encarna como sensación corporal. Pero Rey interpreta

esto como una falla (del proceso secundario), una deficiencia, jamás como una ganancia o una posibilidad.

Otras veces, el espacio se ensancha: lo que es interpretado como una “recreación maníaca” en la que los objetos internos tienden a proyectarse invadiendo el mundo externo, como sucede en la vivencia oceánica donde todo es omnipotente y sin barreras. Esta es una situación que el analista la vive de manera “contratransferencial”. Aquí el espacio se hace avasallante; lo que indicaría en último término una modificación de la estructura de contacto y la proyección del yo sobre los objetos elegidos o impuestos circunstancialmente para obtener su posesión y control. Pero esto puede traer también la sensación de vacío, por la posibilidad de proyección del yo al exterior, apareciendo en consecuencia síntomas de claustrofobia y despersonalización. El discurso psicopatológico de este tipo de analistas es agobiante.

En fin, para él, el LSD actúa primero sobre el inconsciente, y el “fenómeno” subsecuente es la expresión de la acción del inconsciente sobre la conciencia (Rey Tosar, 1958). Citando a Tallaferro, y siguiendo el esquema de la primera tópica freudiana –no es el inconsciente junguiano el que aquí prevalece–, conjeturará que es posible que el LSD tenga una acción directa sobre el Ello, reforzando las pulsiones y disminuyendo simultáneamente las defensas. Así, el Yo quedaría en parte anulado o al menos ocupado con fantasías u otra actividad. Sin embargo, una parte permanecería atenta y vigilante, manteniendo el control de lo que ocurre, lo que explicaría que luego “toda la experiencia”, pueda recordarse –a diferencia de lo que ocurría en el narcoanálisis. Agrego que, al menos a dosis altas, no toda la experiencia puede recordarse.

6.2.2. Sesión grupal

Fontana (1961) recomendaba el LSD para la psicoterapia de grupo, como movilizador de lo más arcaico y de lo inconsciente colectivo, y para la psicoterapia con niños y adolescentes (decía que, entre otras cosas, les facilitaba enfrentarse tanto a situaciones conflictivas vinculadas a la separación de la imagen materna, la familia, las relaciones con ambos sexos, como a sus proyecciones para el futuro). Se llevaban adelante psicoterapias individuales y grupales con niños (incluso menores de 5 años de edad) con diagnóstico de déficit mental-orgánico severo y otros “trastornos psíquicos” menos severos. El grupo de adultos será recomendado para mejorar la comunicación de cada uno de sus miembros en casos de psicopatías no graves, caracteropatías no muy severas, hipocondrías, toxicomanías y homosexualidad. Estaba contraindicado para psicóticos,

histerias graves, delincuentes y psicópatas muy graves, depresiones muy graves, conflictos matrimoniales muy graves, perversiones muy graves, enfermedades infecciosas crónicas y embarazadas. Curioso jardín de las especies. Zoo-lógica de la sensación.

Tanto las sesiones individuales como las grupales incluían música como elemento de pasaje, como puente de conexión entre paciente y terapeuta. Intermediando en la relación con el analista y siendo usada para que el paciente se conecte con el mundo interno o externo, la música era vivida bajo la forma de “*sensaciones corporales de la más diversa naturaleza, como movimiento, sensación coloreada, luminosa y erótica, sumamente placentera, o dolorosa, destructiva y aniquiladora, según las circunstancias*” (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 20). Como medio para detectar y hacer evidente “la división mente-cuerpo”, el estímulo musical favorece “*la aparición de fenómenos de sinestesia que son el substratum que permitirá la integración*” (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 8). La música moviliza las fantasías reprimidas en el cuerpo en dan origen a las sinestesias. Se establecía, pues, una conexión directa entre la sensación corporal y la fantasía inconsciente –cuyo orden es incorporeal. El valor de la música como sustituto de la voz, del sujeto y del objeto mismo, facilita el desbloqueo afectivo y canaliza las emociones, “*debido a la identidad que profundamente existe entre movimiento, sonido, sensación, sujeto y objeto (interno y externo)*” (Álvarez de Toledo, Fontana, Pérez Morales, 1957, p. 8)²⁷⁶.

Al final de la sesión se ofrecía comida y bebida²⁷⁷ ya que, en primer lugar, la sesión duraba varias horas (con psilocibina: 4-5 hs., con LSD: 6-7 hs., con mescalina: 7-10 hs.) y se les exigía a los pacientes un ayuno previo y, en segundo lugar, para movilizar las fantasías orales que identificaban al analista con la comida o incluso lo ubicaban en un juego de voracidad y agresión oral (como en la fantasía de masticar o triturar al analista). Con frecuencia, el yo se confundía con el objeto mismo (el paciente no sabía si se estaba comiendo un sándwich o a sí mismo), comer y hablar eran sentidos como idénticos –la serie del sentido y la serie de la sensación se volvían, por así decirlo, indiscernibles, en un *continuum*.

La emergencia de las sensaciones desarregladas en el contexto grupal será interpretada no solo en términos de mecanismos yoicos de defensa (introyección,

²⁷⁶ Los distintos *sets* rituales, clínicos y literarios, destacan el lugar de la música como elemento que propicia la sinestesia.

²⁷⁷ Elementos que también se comparten al final de ciertas sesiones rituales.

proyección, identificación, y demás), objetos (buenos, malos, persecutorios, orales, anales...), ansiedades (pre-edípicas, persecutorias, depresivas) y fantasías “individuales” típicas (agresivas o de devoración, entre otras), sino también de fantasías de grupo (horda, orgía) y de adjudicación, asunción y rotación de roles (chivo expiatorio, entre otros) (Fontana, 1965). Así como el uso de LSD en el psicoanálisis de grupo, mediante la dramatización en el espacio, aumenta la comunicación entre los sujetos, evidencia también los mecanismos de defensa frente a la sensación de pérdida de integración del yo al conectarse con los demás (temor a que el grupo chupe o absorba al sujeto). Nuevamente aparecerá la araña-tótem, solo que interpretada esta vez en clave psicoanalítica (fantasía de grupo).

Creemos que la situación del grupo bajo los efectos del ácido lisérgico favorece la aparición de fenómenos provenientes del inconsciente colectivo [nótese la referencia de los autores a esta expresión de procedencia junguiana] en un grado e intensidad difícilmente observable en el análisis individual. La fantasía básica imperante suele expresarse por un símbolo que es tomado por el grupo como un verdadero tótem. Así, en un grupo en intensa regresión y con una vivencia muy clara de la voracidad, apareció la *araña* significando al grupo que vorazmente absorbe a todo individuo, así como la voracidad de cada uno de ellos y de todos. (Fontana, Álvarez de Toledo, 1960, p. 69)

Se ha llegado a establecer una equivalencia entre el efecto del grupo y el efecto de la droga: *“El grupo actúa sobre cada uno de los miembros, aunque con mucha menor intensidad, del mismo modo que el LSD 25, favoreciendo la pérdida de límites del yo”* (Pérez Morales, 1963, p. 227). Esta pérdida de límites del yo era dada en dos momentos: primero, sensación de fragmentación; luego, de derretimiento.

ESQUEMA DEL PROCESO TERAPÉUTICO EN LA PSICOTERAPIA DE GRUPO
CON LSD 25

Rol	Grado de comunicación	Expresión	Actitud ante el objeto	Sensación
Fije	Incomunicación extrema	Monólogo autista o mutismo	Prescindencia	Fragmentación del cuerpo frío ausencia de color
En movilidad	fusión	Proyección Alucinaciones	Es parte del sujeto	Aumenta temperatura, aparece el color y el sonido
Desaparece (integración)	comunicación	Verbalización (reconexión del símbolo con la experiencia)	Extrañeza	Dilución corporal calor luz color sonido

Fig. 20. Esquema del proceso terapéutico en la psicoterapia de grupo con LSD 25

En el cuadro (Pérez Morales, 1963, p. 229) se puede apreciar cómo se ha relacionado la sensación con las dimensiones de los roles, el grado de comunicación y la actitud ante el objeto. Tres etapas, entonces, del proceso grupal: incomunicación, fusión y comunicación. El proceso es experimentado por los sujetos a través de elementos concretos: luz, frío, calor, color, sonido, sinestesia. En la primera etapa (incomunicación), los sujetos asumen roles fijos y estereotipados, luchando contra la inhibición de los límites del yo. A nivel corporal, la lucha por no aflojar se expresa con tensión muscular, dolor en la nuca, la cintura y los músculos maxilares. El paciente siente que su boca se deshace, que su cuerpo está fragmentado en pedazos “irreconocibles” e “incoordinados”. En esta etapa, cada participante se siente solo, el otro le es indiferente. Agresión y miedo dan la tónica, así como la sensación de muerte y detención. Se llega a estados en los que se siente un frío intenso, no existe el color, una total desinterés por el sonido –aunque Pérez Morales reconoce que se trata de una generalidad, un esquematismo, pues no siempre acontece de esa manera. En la etapa de la fusión, los objetos comienzan a cobrar existencia, pero aún no están separados del sujeto. El paciente no sabe distinguir si los sonidos, la voz o lo que se dice provienen de sus compañeros, del terapeuta o de él; su cuerpo no se distingue del de los demás; lo que en el grupo se dice, actúa o piensa el paciente siente que es él quien lo hace. Mas ahora va cambiando de rol, comienza a apreciar el sonido, distinguir el color, sentir calor. Los rostros de los compañeros están cubiertos de alucinaciones. Se producen actuaciones o dramatizaciones: según el sujeto sienta temor hacia sus compañeros o se confunda con ellos, los agredirá, intentará manipularlos o se someterá a ellos. En la última etapa, se establece la comunicación dirigida hacia el objeto, pues los objetos ahora son percibidos como algo separado del sujeto y, por lo tanto, éste no los puede controlar. Sus compañeros le resultan extraños, desconocidos. El sujeto tampoco se reconoce a sí mismo.

La superación del temor a la pérdida de límites del yo se expresa también en el cuerpo, a través de la sensación de disolución que reemplaza a la anterior de fragmentación. El *derretirse* al *romperse* substituye. Los estímulos provenientes del exterior adquieren otra dimensión: se sienten los sonidos “con todo el cuerpo, no solo con el oído”, los colores adquieren una intensidad singular que suele asociarse a determinados sonidos (sinestias). (Pérez Morales, 1963, p. 228)

Los analistas se encontraban así con esa sensibilidad anómala que se presenta en las variadas formas de la experiencia psicodélica, con la diseminación de la función de un sentido específico a lo largo de todo el cuerpo (otros órganos o partes del cuerpo comienzan a ver, oír y así con el resto de los sentidos). Cada sensible se independiza del órgano de los sentidos especializado al que estaba atado (el sonido, captado ahora por el olfato, puede oler bien o mal). Desplazamiento de la función de órgano sensorial, desplazamiento de la sensación.

6.3. Ácido y *rêve-éveillé*

Con el fin de realizar una exploración profunda de la “afectividad sub-consciente”, otra técnica que ya no solo abrevaba en el psicoanálisis ha sido empleada en nuestro medio en el marco de las sesiones clínicas con psicodélicos. En este sentido, un equipo liderado por el Dr. Mario Berta²⁷⁸ sumó el empleo de LSD a la técnica de Robert Desoille de la “ensoñación” dirigida o *rêve-éveillé*²⁷⁹. El ácido lisérgico fue usado, de este modo, en la clínica psiquiátrica con el objetivo de “provocar psicosis artificiales”, en el marco de una investigación experimental de las psicosis y de nuevas posibilidades terapéuticas. En una especie de síntesis “psicoterápica” (la terapia de dirección del flujo hipnagógico oniroide) y “farmacodinámica” (Berta y otros, 1964, p. 14), el “*rêve éveillé* lisérgico dirigido” surgió como “activador” en psicoterapia, es decir, como inductor de cambios en la conducta real e imaginaria (*rêverie*). La activación “psicolítica” se caracterizaba por la aparición de una conducta nueva, más autónoma, tanto en lo “intraindividual” como en lo interpersonal.

A nivel teórico, este método recurría a la utilización de criterios diversos: freudianos, junguianos, pavlovianos (Berta, Duarte Troitiño, Silvera Galasso, Severino y Gaspar, 1962). Combinaban el método freudiano de asociación de ideas, aplicado de una forma no ortodoxa, el análisis y la asociación de sentimientos con los que Desoille invitaba al paciente a olvidar la imagen de su sueño, a vivir el sentimiento expresado con esa imagen lo más exacta e intensamente posible y a buscar en sus recuerdos las

²⁷⁸ Berta fue presidente de la Sociedad de Psiquiatría del Uruguay. Al crearse la Licenciatura en Psicología en 1956 en el Instituto de Psicología de la Facultad de Humanidades de la Udelar, de la que estuvo a cargo, quiso impedir, aunque sin éxito, que el psicoanálisis entrara en la currícula: pretendía que en la materia de psicoanálisis solo se dictaran cursos sobre Jung (a quien, por entonces, se lo asociaba con el nazismo). La psicoanalista Doris Hajer (s/f), describe a Berta como un simpatizante del régimen nazi, así como de la dictadura uruguaya. Finalmente, el gremio estudiantil logró que fuera destituido de su cargo. En 1975, durante la dictadura, fue el primer director de la Escuela Universitaria de Psicología. Allí instaló una formación de corte netamente positivista.

²⁷⁹ Desoille también había escrito sobre los efectos psicológicos del peyote.

circunstancias reales que habían provocado ese tipo de sentimiento (Berta, Duarte Troitiño, Silvera Galasso, Severino y Gaspar, 1967). Aconsejaban “mantenerse en el plano de la imagen y de lo imaginario”, pero cuando el paciente actuaba bajos los efectos de la psilocibina, por ejemplo, en su mundo imaginario y en una situación concreta de calidad sensorial, el psicoterapeuta debía adentrarse en esa situación e inducir las metamorfosis, manteniendo el estilo y el nivel concreto-sensorial que tiene parentescos inmediatos con los cuentos de niños, las leyendas y los mitos. Recurriendo a ciertos enunciados de Jung, afirmaban que lo esencial no es la interpretación ni la comprensión de las fantasías, sino el hecho de que el enfermo las experimente, las viva (Berta, Duarte, Severino, Silvera y Gaspar, 1961). Destacaban el efecto curativo del contacto con arquetipos como la experiencia del nacimiento. Este proceso arquetípico era interpretado como la abolición de la existencia temporal y profana, con el fin de reintegrarse al Caos primordial, renaciendo luego a una existencia regenerada (Silvera Galasso, 1964). De Pavlov, tomaban su teoría de los sistemas de señales, que Desoille mismo había aplicado. Sostenían que, salvo en las histerias, el lenguaje convencional generalmente ejerce en vigilia un control sobre el lenguaje de las imágenes visuales, al contrario de lo que sucede en el sueño nocturno o el *rêve-éveillé*: esta técnica se mantiene en un plano onírico, sin necesidad de una traducción inmediata y reductiva al lenguaje convencional.

A diferencia de las experiencias de psicoanálisis lisérgico freudiano, en esta técnica, no se consideraba el manejo de la transferencia. Afirmaban que la relación transferencial paciente-médico era, por lo general, mínima o nula y, cuando existía, no era fundamental su utilización sistemática.

Un hombre casado, sin hijos, consulta por impotencia sexual permanente. Ausencia de erección, desde su boda ningún coito exitoso. Al masturbarse, en cambio, llega al orgasmo sin dificultad. A los 12 años mantuvo relaciones con otro joven “muy satisfactorias desempeñando ambos papeles”. Nunca culminó un acto heterosexual. A los 6 años presenció la escena primaria (es decir, el acto sexual entre sus padres) –dada la influencia de las teorías edípicas psicoanalíticas, era de orden indagarlo por aquella época). Enuresis hasta los 20. Continuó viviendo con sus padres una vez casado, se separó de ellos por consejo médico. Le preocupa su progresiva obesidad.

Se visualiza en el sótano de su antigua casa, se ve a sí mismo como si tuviera 6 años:

estoy incómodo... tengo miedo... siento... ¡lo sé!... que una gran araña está por salir... está por salir desde abajo... del piso de tierra (expresa esto con gran emoción) viene escarbando... lo siento... ¡es monstruosa! no sé qué voy a hacer si sale [...] brotan sus patas por todos lados es espantoso... ¡Quiero aniquilarla Dr. y no puedo! ¡Debo luchar en muchos lados! ¡Estoy entre las patas! ¡Qué horror! (Berta y otros, 1964, p. 20)

Los médicos le sugieren que use el poder mágico de una espada –símbolo fálico, aclaran– para sortear las dificultades, que enfrente la angustia para comprender luego su significado. Se le sugiere que hunda la espada y saque a la araña: “la encontré! Exclama con énfasis y es ... ¡es mi madre! [...] me mira fijo Dr. como para liquidarme... ¡qué odio tiene! y yo le clavo el puñal hasta el mango... ¡no me siento hijo ni nada Dr.!” Apuntan que allí parece resolver una escena de su octava sesión de *rêve éveillé* en la que una inmensa mujer, su madre, lo miraba como a “una hormiga despreciable”. Luego dice: “me limpio la sangre y me lavo las manos... y siento que no le tengo repulsión a la sangre (le tiene en la vida real)”. La ensoñación lisérgica prosigue en la habitación de un hotel en la que pasó su noche de bodas. En la cama se encuentra su esposa: “siento que no quisiera lastimarla... (¿qué haría si se dejara llevar?) mis manos Dr. son como de bestia... la estrangulo... me siento como el hombre lobo [...] ¡soy un sádico!” (Berta y otros, 1964, p. 21). Los psiquiatras sostienen que allí se opera una captación profunda de relaciones y mecanismos conflictivos. Se le sugiere continuar la ensoñación para inducir una conducta nueva y crear la huella de un comportamiento “más adaptado”. La sensación de la araña será significada por los autores en términos de “la conflictiva edípica”; la sensación de hombre-lobo, en términos del “sadismo básico”. La sesión sigue con la visión de un bailarín gordo y afeminado, y de su esposa metamorfoseándose en una tía “mongólica” que deseó cuando niño –hoy ese deseo le produce asco. La experiencia con LSD lo conduce a un saber sobre lo sexual que rechaza, a causa del horror.

Indicadores de éxito terapéutico: en medio del tratamiento inicia su actividad en el partido comunista (siempre había sido oculto simpatizante), más tarde escribe un libro para las clases que prepara, y dice que se ha liberado de un padre con ideas burguesas. Luego de contarle a su esposa sobre la sesión en la que, transformándose en hombre-lobo, la estrangulaba, ella le confesó un temor que trastornaba todos sus intentos de vinculación. La percibe ahora como “sustituta” de su madre –para los autores, la impotencia significa siempre un “trastorno edípico”. Deciden separarse. Consigue una amante con la que mantiene una exitosa relación sexual. No se masturba desde la cuarta sesión, rinde mejor

en su trabajo, ha comenzado a adelgazar. Adaptación exitosa.

Al final del tratamiento destaca “cómo casi no siente la droga”. Explicación de los médicos: una vez canalizados sus efectos hacia la vertiente psíquica, por la técnica de sucesión de experiencias, la droga pierde o disminuye considerablemente la mayoría de sus manifestaciones físicas. No desarrollan esta conclusión, pero resulta interesante que no planteen este asunto en términos de tolerancia a la sustancia. Encuentran una relación proporcional entre el efecto químico y el conflicto psíquico, como si la producción de sensaciones desarregladas bajo los efectos de sustancias como el LSD se rigiera por la misma lógica conversiva que determina la formación del síntoma. ¿Y si el exceso de sentido de las interpretaciones-clisé de los terapeutas colaborara en la disminución o el adormecimiento de la intensidad de la sensación de los pacientes?

En una publicación de los resultados de una investigación basada en varios “casos clínicos” y “auto-observaciones” que realizaron en el Hospital psiquiátrico Vilardebó, los investigadores sugerían a los pacientes “escribir sus sensaciones y sentimientos” durante las “experiencias”. Aunque para varios resultara imposible o reflejara muy poco la situación total, “Siento como si...” serán las primeras palabras que sí logrará escribir un joven que consultara por su homosexualidad (sentía angustia y temor a ser descubierto) (Duarte y Bayley, 1961, p. 22). “Siento como si el vientre se me hinchase”, “no tengo porque escribir estas cosas pero es que lo siento; me da vergüenza”. Y dice: “como varón soy nulo y me desprecio; y como mujer no soy nada; me gustaría tener un hogar con muchos hijos y un esposo a quien cuidar; me da vergüenza escribirlo, pero si no lo hago me siento como ahogado”. Continúa: “... me siento como una mujer encinta”. Aun sabiendo que es por efecto de los “comprimidos”, es decir, que es “mentira”, se siente contento. La sensación de estar encinta (“se siente embarazado”) –y la concomitante vergüenza– se reitera en las subsiguientes experiencias lisérgicas, junto con un profundo deseo de ser “una mujer buena”. Siendo que el hombre debe proteger a la mujer, “él no puede sentirse protector. Quiere ser querido por alguien más fuerte que la mujer”, a quien no le tiene “odio sino admiración y celos porque puede tener hijos y ser querida libremente”.

La experiencia lisérgica se abre así a una suerte de polimorfismo perverso y sensorial que vuelve a los cuerpos, como dicen estos médicos, “sin estructura”. Ahora bien, a este nivel de la sensación, estos psiquiatras no avanzan más que en una explicación de tipo biológica:

la droga parece producir una liberación del circuito hipotálamo-amigdalino, inhibiendo el control de la sustancia reticulada; ello implicaría una facilitación de la entrada sensitiva y sensorial de los estímulos, que dejarían de ser seleccionados y entrarían en el mundo perceptivo en forma de avalancha. (Duarte y Bayley, 1961, p. 45)

Aunque los terapeutas no emiten un juicio directo sobre las prácticas homosexuales de su joven paciente ni sobre sus sensaciones de embarazo, la evolución del tratamiento revela un encauzamiento de estas sensaciones.

Se siente mejorado respecto a su problema. No ha tenido relaciones homosexuales pasivas: en las pocas vinculaciones en que ha participado, ha jugado el papel activo con eyaculación normal pero sin sentimiento de felicidad posterior. Expresa categóricamente que no quiere ninguno de los dos papeles; se describe como más liberado y distinto [...] No ha tenido más relaciones con su partenaire [...] Se siente más seguro frente a la mujer; concibe tener relaciones con ella, aunque le da miedo de un posible fracaso [...] (Duarte y Bayley, 1961, p. 27)

Por la vía de la adaptación, estos psiquiatras dirán más adelante que dos de los casos clínicos que recibieron varias dosis de LSD experimentaron no solo una mejoría en sus síntomas, sino que también “mostraron una mayor adecuación a sus obligaciones sociales” (Duarte y Bayley, 1961, p. 44).

No se los puede reprochar falta de honestidad alguna: cuentan que han dejado solo durante el experimento a uno de sus pacientes, otro se fugó del hospital por la angustia provocada por la droga, en otro de los sujetos no se observaron mayores cambios en experiencias subsiguientes (luego se comprobó que antes de cada sesión de LSD ingería cloropromazina)²⁸⁰ y, en otro caso, se recurrió al chaleco de contención. Claramente, el *setting* de estas experiencias está más próximo al paradigma psicolítico y psicotomimético que al psicodélico, para el cual sería impensable un chaleco de fuerza.

La molécula no siempre produce efecto (“alucinatorio” o de otro tipo): así lo muestra la tercera experiencia de una joven que, a pesar de haber recibido LSD, no le produjo el efecto que le había causado anteriormente –noche oscura de la sensación²⁸¹–,

²⁸⁰ Como regla general, pasadas las 3 horas de sesión, los médicos mismos utilizaban como antídoto el antipsicótico clorpromazina (Largactil 25).

²⁸¹ Lo que puede suceder en cualquier ejercicio, con o sin drogas, de desarreglo de los sentidos: los relatos de los místicos están poblados de momentos en los que dejan de sentir, durante un tiempo o de manera definitiva, el éxtasis que antes los sumía en el arrobamiento. Por cierto, la experiencia mística, aunque

motivo por el que continuará el tratamiento sin utilizar ese producto (Duarte y Bayley, 1961, p. 33). No hay aquí causalidades lineales: el efecto de la droga no es automático, ni siquiera a dosis elevadas. Por otra parte, tampoco “crea otro sujeto”, como concluyen estos psiquiatras tras aplicarle al joven homosexual los tests de asociación de Jung, Rorschach y de apercepción temática: se trataba de la misma persona, solo que ahora se manifestaba de forma mucho más fluida y ablandada (Duarte y Bayley, 1961, p. 28)²⁸².

6.4. La cura de la homosexualidad

El LSD es una energía, una herramienta, una tecnología, que puede utilizarse tanto para lo mejor como para lo peor (*pharmakon*). En este sentido, el uso de “alucinógenos” ha estado también al servicio de verdaderos procesos de sujeción: así con los experimentos clínicos que en la década de los 60 usaban el LSD con el fin de curar la homosexualidad. Estos tratamientos lisérgicos de la homosexualidad se enmarcan en un contexto internacional. En efecto, las terapias de reorientación sexual practicadas por esa época en Europa y América del Norte, también han hecho uso del LSD. Ens (2018) ha examinado las experiencias de quienes entre 1955 y 1973 recibieron en el Hospital Hollywood (British Columbia, Canadá) terapia con LSD para tratar su orientación (homo)sexual. Médicos de la Clínica Forense de Toronto, autoridad canadiense que por entonces se destacaba en el tratamiento de las “desviaciones sexuales”, también intentaron curar la homosexualidad a través del uso de LSD. Dubus (2020), por su parte, ha estudiado algunas curas con mescalina y LSD que tuvieron lugar a comienzos de los 60 en un hospital psiquiátrico de Alsacia (Francia). Por entonces, este tipo de curas fueron asimismo realizadas por psiquiatras del Marlborough Day Hospital de Londres. Athanassios Kafkalidesm, psiquiatra griego que por esos años trabajaba en el Cairo, presentó en un congreso en Madrid el caso de un hombre casado que mantenía prácticas homosexuales desde hacía dos décadas y que fue tratado con nueve sesiones de LSD. Leuner, creador de la terapia psicolítica, promovía la administración terapéutica del LSD en casos de “perversión sexual”. Igualmente, Grof (1980, p. 244), recomendará la terapia con LSD en el tratamiento de la homosexualidad, las “desviaciones” (*deviations*) y

puede estar presente en la psicodelia, evidentemente la desborda ya que puede accederse a ella por otras vías como el ayuno, la clausura, el canto, la oración o la respiración.

²⁸² En esta línea, personajes como Albert Hofmann o Jean-Jacques Lebel afirman que un cretino va a seguir siendo un cretino luego de la toma de LSD: la mera ingesta no basta para que se produzca una transformación subjetiva.

“anormalidades” (*abnormalities*) sexuales, las sensibilidades aberrantes (en especial, con tendencias sádicas o masoquistas, pero también vinculadas a prácticas como el fetichismo, el exhibicionismo, la coprofilia), siempre y cuando los propios sujetos consideraran un problema sus tendencias o conductas y quisieran cambiarlas.

En este contexto se sitúa también una polémica entrevista publicada en la revista *Playboy* en 1966, que ha llamado la atención de psiquiatras como Henri Ey (2010). Allí Timothy Leary promovía el LSD como el más potente afrodisíaco: bajo sus efectos, la sensación de orgasmo es indescriptible. Mujeres frías pueden llegar al clímax cientos de veces en una sesión. Y esto no se reduce a la sexualidad genital: es como si cada célula del cuerpo tuviera sexo con las células del cuerpo del otro. No se trata solamente de caricias superficiales sino de sumergirse en el interior del cuerpo propio y del partenaire –involucra toda una erótica de los órganos internos, de sus jugos y demás. En esa “comunidad” sexual, sensorial y celular, se hace el amor con los ojos, con los árboles, con la respiración, se hace el amor con la luz de la vela, con las ondas de sonido saliendo por la radio, con un bol de frutas sobre la mesa. Ya de por sí la comunicación sexual involucra los químicos propios del cuerpo, así como cierta presión y ciertas interacciones de naturaleza localizada (las llamadas “zonas erógenas”²⁸³); cuanto más durante el *trip* lisérgico: la apertura, la participación y la respuesta comprometida en cada forma de expresión sensorial se multiplica por mil. Entonces, el LSD no se usa solo para descubrirse a sí mismo o encontrarse con la divinidad, contribuye también la experiencia sexual, lo que explicaba el boom del LSD entre los jóvenes. Ahora bien, siguiendo la lógica del binarismo sexual, los objetivos del LSD eran para Leary hacer el amor consigo mismo, con Dios y con una mujer: tras seis años de experimentar con LSD, había aprendido que “*cada hombre contiene la esencia de todos los hombres y cada mujer posee en ella misma a todas las mujeres*” (Leary, 1998, p. 131).

La manera obvia y natural de tomar LSD es con un miembro del sexo opuesto, y una sesión de LSD que no involucra una fusión definitiva con una persona del sexo opuesto no es completa en realidad. Uno de los grandes objetivos de una sesión de LSD es la unión sexual. (Leary, 1998, p. 128)

En esa *interview*, el entrevistador le recordaba que, de acuerdo a ciertos informes, el LSD puede disparar el *acting out* de impulsos homosexuales latentes en personas

²⁸³ Hostil al psicoanálisis, a Leary le rechinaba el concepto de “zona erógena”.

claramente heterosexuales. Respuesta de Leary:

Por el contrario, es un hecho que el LSD brinda una cura específica de la homosexualidad. Es bien sabido que la mayoría de las perversiones sexuales son el resultado no de constricciones biológicas sino de algún tipo de trastorno o experiencia anormal y perturbadora acaecida en la infancia. En consecuencia, no es sorprendente que hayamos tenido muchos casos de homosexuales de larga data que, bajo el LSD, descubren que son varones no solamente de forma genital sino genética, que en el fondo les atraen las mujeres. (Leary, 1998, p. 133)

Leary mencionaba al poeta Allen Ginsberg, quien habría declarado abiertamente que la primera vez que se excitó con una mujer fue durante una sesión de LSD. Asimismo, ponía por caso a una lesbiana sexualmente muy activa que en una sesión de LSD fue a la playa, vio en malla a un joven y, por primera vez en su vida, la electricidad celular fluyó por su cuerpo: sus siguientes elecciones sexuales fueron casi exclusivamente “con personas del sexo opuesto”. Entonces, el LSD era, en un principio, una poderosa panacea para la frigidez y la impotencia que, así como la homosexualidad, serían “embrollos (*screw-ups*) simbólicos” (Leary, 1998, p. 184). Al estar más conectado con la sabiduría de sus órganos, su sistema nervioso y sus células, más obvio le parecería al individuo que el cuerpo está diseñado y construido “para procrear y para que se mantenga fluyendo la corriente vital”. Confrontado con este hecho básico celular, las personas se darían cuenta de que su impotencia o su frigidez están causadas por complejos (*hang-ups*) neuropsicológicos que comportan miedo o vergüenza, y que no tienen sentido para las células, pues nada tienen que ver con las fuerzas bioquímicas que pulsan en el interior del cuerpo. El ácido lisérgico estaría allí “*instándote a unirte y acoplarte con una persona del sexo opuesto*” (Leary, 1998, p. 134). Dicho esto, aclaraba que el LSD no sirve para curar todos los trastornos sexuales. No garantiza que se obtenga ningún resultado social o sexual: luego de experimentar con LSD, un hombre puede volver con su esposa y otro abandonar a su familia para ingresar en un monasterio; se trata cada vez de una situación singular y altamente impredecible.

Será necesaria la revuelta de Stonewall en 1969 y la eliminación de la homosexualidad como categoría patológica, para que, como tantos otros, Leary exponga en un texto posterior su cambio de posición: “*En tanto la homosexualidad ha sido siempre parte de cada sociedad, hay que asumir que hay en ella algo necesario, correcto, válido y genéticamente natural*” (Leary, 1982, p. 256). Fin de la unión o fusión sexual: como

diría Lacan, no hay relación sexual.

6.5. Política del éxtasis, *molecular revolution*

Las sustancias psicodélicas han sido usadas como arma de control del comportamiento y como sacramento de expansión de la subjetividad, el erotismo y la sensibilidad. Por eso, no es posible aislarlas del entramado de relaciones de saber y de poder. No es extraño que, en la era del fin de los grandes cortes de tipo derecha-izquierda, capitalismo-socialismo, haya surgido en torno a la psicodelia toda una política entretejida con el movimiento de la contracultura y la revolución. En este contexto, la *beat generation*, apoyándose en artistas como William Burroughs y Allen Ginsberg, apelaba a la libertad –entre otras cosas, en lo que concierne a las drogas o el sexo–, al mismo tiempo que denunciaba el sistema burocrático y la Guerra Fría. En 1969 la potencia del movimiento de jóvenes, la prensa contra-cultural y las radios *underground* llevaron a medio millón de personas a Woodstock y a las manifestaciones contra la guerra de Vietnam.

La política de la sensación del LSD se ha relacionado con la política de la marihuana –prohibida por aquellos años en EEUU–, así como con la subcultura de la droga en general (Lee y Shlain, 1985, p. 106). En 1969, ya prohibido en EEUU el LSD²⁸⁴, Leary, expulsado de Harvard, se postuló como candidato al gobierno de California, compitiendo con Ronald Reagan; sin embargo, antes de las elecciones fue condenado a 10 años de prisión por dos delitos de posesión de marihuana. Al volverse ilegal, el acto de consumir no solo se criminalizaba, sino que también se politizaba. Los consumidores de cannabis se daban cuenta de la enorme distancia entre sus experiencias y los informes oficiales de la prensa y el gobierno, que no solo desconocían aquello de lo que estaban hablando, sino que mentían abiertamente. Con sus modos de existencia los psiconautas alcanzaban una comprensión sobre las leyes antinarcóticos y, más aún, sobre el sistema político, jurídico, massmediático y económico en general: comprendían que el discurso antidrogas era un mito oficial de la clase gobernante. De allí el entusiasmo mesiánico y el proselitismo que rodeó por estos años a tales experiencias. Lo cierto es que el LSD se transformó en un operador político, en un catalizador, cuyo uso se conjugaba con la denuncia de la situación de la universidad –más que como vía de expansión, era

²⁸⁴ Leary (1998, p. 43) consideraba a la psicofarmacología moderna como una nueva especie de “magia negra” apoyada por la *Federal Food and Drug Administration*, organismo al que comparaba con la Inquisición española.

considerada una vía de contracción de la conciencia—, así como del psicoanálisis normativo, la psiquiatría, los asilos, los hospitales de salud mental —funcionando como verdaderos campos de concentración— y, en fin, de la sociedad en general.

La política del éxtasis, publicada por Leary en 1969 a tres años de su conferencia sobre la *molecular revolution*, empleaba el término “*politics*” para subrayar las implicaciones socio-culturales de una experiencia psicodélica que remitía a una larga tradición de deserción o destitución de la estructura social, normal y central. La psicodelia se confundía con la disidencia contra la que apuntaba “la guerra contra las drogas”. Entre las “disciplinas” mencionadas en ese libro, se encontraba la metaneurología entendida como fisiología sensorial, estudio sistemático e introspectivo de los órganos de los sentidos; y la meta-anestesiología, es decir, la producción sistemática y el control de los estados de inconciencia en el propio cuerpo (Leary, 1998, pp. 43 y ss.).

No es extraño que la fecha de su publicación haya coincidido con la de un ensayo sobre la liberación en el que Herbert Marcuse señalaba que la nueva sensibilidad se había vuelto una fuerza política, un factor contagioso, un virus. El filósofo aludía a la expresión política de la nueva sensibilidad que revelaba la profundidad de la revuelta y su ruptura con el *continuum* represivo.

La nueva sensibilidad, que expresa la afirmación de los instintos de vida sobre la agresividad [violencia y explotación] y la culpa, nutriría, en una escala social, la vital urgencia de la abolición de la injusticia y la miseria, y configuraría la ulterior evolución del “nivel de vida”. (Marcuse, 1969, p. 3)

Para esta teoría crítica el primado de la genitalidad y la represión de las pulsiones parciales eran el producto de un proceso de centralización y concentración de la libido en una parte del cuerpo, dejando a casi todo el resto disponible para su utilización como instrumento de trabajo. En este contexto, las perversiones expresarían la rebelión contra la sumisión de la sexualidad respecto al orden de la procreación y contra las instituciones que, como el matrimonio, lo defienden. Contra una sociedad que utiliza la sexualidad como medio para realizar un fin socialmente útil, las perversiones la mantienen como un fin en sí mismo. Partía del hecho de que todas las exigencias de la sensibilidad que se sitúan más allá del nivel fisiológico se desarrollan como exigencias históricas: los objetos que los sentidos confrontan y aprehenden son productos de un estadio específico de la civilización. Esta interrelación histórica afecta incluso a las sensaciones primarias. Una sociedad dada impone a todos sus miembros el mismo modo de percepción —más allá de

todas las diferencias de situaciones o perspectivas–, situándolos en un mismo universo general de experiencia. En consecuencia, la ruptura con el *continuum* de agresión y de explotación implica una ruptura con la forma de sensibilidad adaptada a ese universo: los revolucionarios de los años 60 no solo querían ver, oír y sentir cosas nuevas sino también hacerlo de manera diferente. La liberación estaba ligada a la descomposición de la percepción ordinaria. En ese sentido, el “viaje” *“implica la disolución del ego configurado por la sociedad establecida; una disolución artificial y de corta duración.”* (Marcuse, 1969, p. 41) Esta liberación “privada” y artificial indica y anticipa, de manera deformada, que la revolución debe ser también una revolución de la percepción, que permita crear, en la reconstrucción material e intelectual de la sociedad, un nuevo ambiente estético. *“La conciencia de la necesidad de semejante revolución en la percepción, de un nuevo aspecto sensorial, constituye quizás el fondo de verdad en la busca psicodélica.”* (Marcuse, 1969, p. 43)

Pero Marcuse señalaba, además, que esta búsqueda de una nueva forma de sensibilidad (*sensorium*) se echaba a perder cuando su carácter narcótico traía la liberación temporal no solo de la razón y la racionalidad del sistema dado, sino también de esa otra racionalidad a la que le toca cambiar el sistema establecido. La sensibilidad se libera así no solo de las exigencias del orden establecido sino también de las de la liberación. Insistía con el hecho de que, en su rechazo intencional a comprometerse, el individuo se crea un paraíso artificial al interior mismo de la sociedad de la que quiere alejarse, permaneciendo finalmente sumiso a la ley de esta sociedad que castiga todos los desempeños ineficientes. Por el contrario, la transformación radical de la sociedad implica para el filósofo la unión de una nueva sensibilidad con una racionalidad nueva. Promotor de *“la armonía entre la sensibilidad y una conciencia radical”*, Marcuse (1969, pp., 37 y 43) planteaba que tal “unión ha sido el elemento distintivo del *arte*” literario, musical y visual, sobre todo, del arte contemporáneo (o arte radical que, con su anti-arte, rompe con la forma de la belleza)²⁸⁵. Abogaba así por la transformación de *“la sociedad*

²⁸⁵ A condición de no reducirlo ni absorberlo en el mercado del arte de las galerías de pintura, las salas de concierto, y las colecciones privadas. En una línea althusseriana, diferente a la aquí expuesta, el filósofo mejicano Benjamín Valdivia (2016) entiende por política de la sensación: la aplicación de la política cultural que el Estado lleva adelante a través de criterios que definen lo que está permitido y lo que está prohibido en la cultura. El artista, en relación con las formas de la sensibilidad ya existentes, se integra al orden institucional sea como dominante, beligerante o emergente. Las políticas de la sensibilidad se distribuyen en el conjunto de los aparatos ideológicos y productivos, pero su eje visible está constituido por las políticas culturales, en especial, las políticas artísticas. El Estado controla los sentidos, construye la infraestructura de la sensibilidad (crea las condiciones bajo las cuales el artista podrá crear y el público percibir). La política de la sensación se ve aquí reducida, pues, a una política de Estado.

como una obra de arte” (Marcuse, 1969, p. 51).

Por otro lado, se apoyaba en la ciencia para fundar una nueva visión del hombre que se correspondiera verdaderamente con su “naturaleza” libre: “*Aparecería así un nuevo Principio de Realidad, bajo el que se combinaría una nueva sensibilidad y una inteligencia científica desublimada para la creación de un ethos estético.*” (Marcuse, 1969, p. 31). Al mismo tiempo, revalorizaba el pensamiento utópico capaz de imaginar un salto cualitativo en el seno de la sociedad en pos de nuevas formas sociales, por fin, adecuadas a esa “naturaleza”. Ahora bien, ¿qué lugar queda para la sensibilidad aberrante, disidente y anormal en esta utopía freudo-marxista? En el nuevo tipo de sociedad que Marcuse promovía, como dice Foucault (2018), no se encontrará una sociedad que tolere perversiones como la necrofilia, sino una sexualidad no sádica, es decir, normal (sublimada). En efecto, hay un desdoblamiento de las perversiones en Marcuse: por un lado, las “buenas” perversiones a las que hay que reintegrarlas, dejando de catalogarlas como perversiones (es el caso de la homosexualidad) –de allí que Foucault califique esto como una “utopía integrativa”– y, por otro lado, las “malas” perversiones, que no son excluidas por la sexualidad burguesa sino en la medida que, al imponerle ciertos límites ilegítimos, ella misma las produce (como en el caso del sadismo). Para Marcuse, estas últimas realmente desaparecerán como prácticas y, si por algún accidente acaso llegaran a producirse, siempre conservarán el estatuto de perversiones. Foucault ha mostrado así que Marcuse –como W. Reich– ilustra un pensamiento reaccionario, permaneciendo prisionero de la antropología clásica que mantenía desesperadamente la primacía del sujeto humano y reactivando el clivaje constitutivo de la cuestión sexual que, desde fines del siglo XVIII, separaba a la sexualidad “normal” de sus formas desviadas. Contra estas utopías integrativas que promovían una naturaleza sexual por fin liberada, Foucault hacía jugar la potencia transgresiva de Sade, que ilustra a la vez la división del sujeto, la total asimetría de las relaciones en la sexualidad, y una forma de sensibilidad tan asocial como desnaturalizada (“utopía transgresiva”).

Una distinción de este tipo puede ser útil para oponer, en el campo de las drogas, por un lado, la creencia en una forma de existencia en la que el psicodelismo alcanzaría una feliz reconciliación, utopía integrativa como la sostenida por Leary, y por otro lado, la ficción distópica²⁸⁶ sobre el control imaginada por William Burroughs, que rechazaba

²⁸⁶ Al contrario de la utopía, término acuñado por Tomás Moro en el siglo XVI para describir una sociedad ideal con niveles mínimos de crimen, violencia y pobreza, una distopía es una sociedad ficticia indeseable en sí misma.

el entusiasmo mesiánico exacerbado y el “sueño idealista de iluminación psicodélica universal” (cf. el prólogo escrito por Burroughs en Leary, 1990) que tanto Leary²⁸⁷ como Ginsberg profesaban.

²⁸⁷ Lo que no quita que, a fines de los años 1980, Burroughs reconociera el lugar de referencia que Leary había ocupado en la red de luchas políticas de la época, a tal punto que fue perseguido por los servicios secretos, depuesto de su cargo docente en Harvard, encarcelado con la excusa de posesión de marihuana, intimidado por los Black Panthers en Argelia tras su histórica fuga –si bien lo habían apoyado, terminaron secuestrándolo, al parecer porque no se ajustaba a su estrategia de revolución armada– y, tras ser recapturado en Afganistán y deportado a EEUU, acusado injustamente por la contracultura de ser un soplón al salir en 1975 de su segunda estadía en prisión.

7. LAS VARIACIONES DE INTENSIDAD EN EL CAMPO LITERARIO

7.1. Desarreglo de los sentidos y aumento del campo de la experiencia

Una droga “amplificadora de la conciencia” es una droga que “*amplifica la conciencia y aumenta la sensibilidad al entorno y a los procesos corporales*”, decía Burroughs a fines de los años 60 (Burroughs y Odier, 2014, p. 149). Cuestionaba la expresión “droga alucinógena”, pues la alucinación carece de una definición precisa. Bajo los efectos de estas drogas, el sujeto es “intensamente” consciente de sus sensaciones (sonidos, colores, olores). El aumento de la sensibilidad puede resultar agradable o desagradable, según el contenido de lo que se vuelve consciente. Bajos los efectos de estas drogas, por primera vez pudo ver realmente un cuadro, apreciar la belleza de una pieza musical y reparar en objetos que antes no tomaba en cuenta. Destacaba el aumento de la capacidad introspectiva que persiste aun cuando el efecto de la droga ha desaparecido. En efecto, la amplificación de la conciencia y el aumento de la sensibilidad que producen esas drogas conducen a un “*aumento permanente del campo de la experiencia*” (Burroughs y Odier, 2014, p. 147), a áreas psíquicas inexploradas²⁸⁸. Además, sonidos y colores adquieren “una significación inmensa”.

Burroughs no se ha cansado de repetir que, a estas áreas inexploradas, yo diría mejor, de la subjetividad, se puede volver por otras vías: “*No se necesitan drogas para volar [get high] pero las drogas sirven como un atajo útil [...] para alcanzar áreas difíciles de explorar por otros medios en el estado actual de nuestro conocimiento.*” (Burroughs, 1967, p. 14)²⁸⁹ A nivel del pensamiento, la marihuana activa series asociativas que de otro modo serían inaccesibles; pero si bien muchas de las escenas de su célebre novela de ciencia ficción *El almuerzo desnudo* se deben directamente al consumo de cannabis, la marihuana sirve de guía hacia zonas a las que luego se puede regresar sin ella. En este sentido, podía alcanzar idénticos resultados de asociación de

²⁸⁸ Huxley describía así su experiencia: “*Ni los parajes ni los edificios se mantienen estáticos, sino que cambian continuamente. En ninguna de estas metamorfosis se parecen a algún edificio o paraje específico visto por el sujeto en su estado corriente y recordado desde un pasado próximo o lejano. Todos estos elementos son nuevos. El sujeto no los recuerda ni los inventa: los descubre, “allí fuera”, en el equivalente psicológico de una región geográfica hasta entonces inexplorada.*” (Huxley, 1977, p. 277)

²⁸⁹ En el momento más álgido de su propio alcoholismo, Deleuze (2001) sostenía que: “*No se puede renunciar a la esperanza de que los efectos de la droga o del alcohol (sus “revelaciones”) puedan ser revividas y recuperadas por sí mismas en la superficie del mundo, independientemente del uso de sustancias, si las técnicas de alienación social que determinan ésta se convierten en medios de exploración revolucionarios. Burroughs escribe sobre esto extrañas páginas que atestiguan esta búsqueda de la gran Salud, nuestro modo propio de ser piadosos: ‘Pensad que todo lo que puede alcanzarse por vías químicas es accesible por otros caminos...’*”.

ideas a través de técnicas de *cut-up* y *fold-in*²⁹⁰ de sus textos (Burroughs y Odier, 2014, pp. 150-151).

Aunque en una posición muy diferente a la de Burroughs, algo así planteaba Anaïs Nin (1975), tras participar en un experimento con LSD a mediados de los años 50. El Dr. Oscar Janiger había recurrido a ella pues esperaba que un escritor brindara un informe de la experiencia mejor articulado que el del médico. Las puertas, las paredes, las ventanas se volvieron líquidas (*liquefying*), todo se volvió ondulante, “sus sentidos se multiplicaron como si tuviera cien oídos, cien ojos, cien dedos”, su cuerpo nadaba y volaba hacia un planeta en el espacio. Sin ser matemática, había comprendido el infinito. La música vibraba a través de su cuerpo mientras ella se convertía en uno de los instrumentos y hasta en una orquesta entera. Se volvía verde, azul, naranja, dorado. “Yo era (de) ORO [*I was GOLD*]”: esta fue “la sensación más placentera que jamás haya conocido, como un orgasmo.” Después de esta experiencia, comenzó a analizar si lo que había experimentado constituía, como se dice, un mundo tan inaccesible y poco familiar. Por el contrario, las sensaciones que había experimentado y las imágenes que había visto ya estaban presentes en sus recuerdos, en sus lecturas y su propia escritura. Concluyó que el químico no revela un mundo desconocido, sino que impide al mundo cotidiano interferir en la memoria, las fantasías y los sueños, remueve las resistencias, haciendo más fácil el acceso al “subconsciente”. Pero el psicoanálisis había entrenado su tendencia natural a acceder allí, sin necesidad de drogas, a través de las ensoñaciones y los sueños²⁹¹. Huxley, irónicamente la felicitaba por ser capaz de llegar a tales lugares sin tener que drogarse, pero le recordaba que otras personas necesitan servirse de ciertas drogas para tener acceso a la “vida subconscious”. La droga añadía una “síntesis de imagen, sonido, color, una fusión simultánea de todos los sentidos” a la que ella había constantemente aspirado y, a veces, lograba en su escritura. De este modo, el mundo abierto por el LSD es también accesible por vía del arte: bailarines, músicos y pintores, despiertan los sentidos, “entrenan tus sentidos, sensibilizan [*sensitize*] los sentidos”, de forma permanente, a diferencia de las drogas que solo lo hacen de forma evanescente²⁹².

²⁹⁰ El *cut-up* consiste en recortar textos en varias partes y redistribuirlas de otra manera para conformar nuevas frases con sentidos diferentes; el *fold-in* en doblar una página a la mitad (verticalmente) y colocarla junto a otra página también doblada al medio, el nuevo texto será conformado por ambas mitades.

²⁹¹ Anaïs Nin fue analizada del Dr. Allendy, por entonces también analista de Artaud –quien, a su vez, estaba enamorado de Nin. Interrumpido el análisis con Allendy –quien se había vuelto su amante–, retomó su análisis con Otto Rank. Durante un breve tiempo, ella misma practicó el psicoanálisis.

²⁹² Terminará diciendo que, como la masturbación, las drogas se han vuelto un vicio solitario, una forma pasiva de soñar que aliena, aísla y, por ende, destruye al sujeto.

Para Burroughs, los efectos de las drogas amplificadoras no son nada efímeros, pueden efectivamente provocar cambios permanentes²⁹³. De forma perspicaz, proponía el siguiente experimento:

Adminístrese una droga amplificadora de la conciencia simultáneamente con una serie de estímulos (música, imágenes, olores, sabores), cronometrándolos y registrándolos de manera tal que el conjunto de estímulos pueda repetirse en el mismo orden. Días más tarde, cuando los efectos de la droga se hayan disipado por completo, sométase al sujeto a los mismos estímulos en el mismo orden. ¿En qué medida se reactiva la experiencia alucinógena?

Quien haya utilizado drogas amplificadoras de la conciencia sabe que cualquiera de los estímulos experimentados bajo la influencia de la droga puede reactivar la experiencia total de dicho estado. Existen razones para suponer que la experiencia de la droga puede recuperarse mediante la repetición de los estímulos asociados. (Burroughs y Odier, 2014, p. 148)

Si el mismo experimento se realizara con un adicto a los sedantes, al repetir los estímulos en ausencia de su ingesta, la necesidad de la droga se reactivaría, intensificándose incluso. A partir de mi práctica clínica con analizantes que emplean estimulantes, agregaría que, pasados los efectos de la droga, un estímulo o, mejor, un signo puede suscitar, además del *craving* (necesidad de consumir), cualquier otro efecto que la sustancia pudiera provocar. He mostrado en otro lugar cómo sensaciones inauditas pueden volverse a experimentar, sin estar bajo los efectos de droga alguna, ante la mera aparición de algunos de los signos que estuvieron presentes durante el consumo: una melodía, una frase, una voz, en fin, signos sensoriales de todo tipo (Real, 2014). Cabe agregar ahora que lo mismo vale para las drogas psicodélicas.

Carta de 1956 dirigida al médico que le administraba apomorfina para calmar los síntomas de abstinencia de la heroína: “*El yagé o ayahuasca (los nombres indios más usuales de la Bannisteria caapi) es un narcótico alucinógeno que provoca un profundo desarreglo de los sentidos [derangement of the senses]*” (Burroughs, 2001, p. 227): una sensación azul, una visión intoxicada.

²⁹³ En carta a Ginsberg del 10 de julio de 1953, escribe Burroughs (2009) desde Lima: “*Sí, el Yagé es el último tiro [final kick] y luego de probarlo ya no eres el mismo. Literalmente, quiero decir.*”

La intoxicación con *yagé* es, en algunos aspectos, similar a la intoxicación con *haschisch*. En ambos casos hay un cambio del punto de vista, una extensión de la conciencia más allá de la experiencia ordinaria. Pero el *yagé* provoca un desarreglo de los sentidos más profundo con evidentes alucinaciones. La visualización de resplandores [*flashes*] azules es algo peculiar de la intoxicación con *yagé*. (Burroughs, 2001, p. 228)

No es por casualidad que en la pluma de Burroughs resuene la expresión “*dérèglement de tous les sens*” (desarreglo de todos los sentidos) que Arthur Rimbaud había hecho circular en el siglo XIX para aludir al devenir visionario del poeta. Aquí Burroughs apuntará a dos tipos de desarreglo: desarreglo de lo que se ve (visión) y desarreglo de la manera en que se ve (punto de vista). Se trata de un desarreglo tal de las sensaciones y de la forma de sentir, que puede llegar a darlo todo vuelta: allí donde solo se giraba en redondo en torno al drama, la seriedad y la tragedia, el sujeto puede encontrar ahora la ironía, el cinismo y el humor. Puede que sobrevenga la risa, común a todos los alucinógenos (Michaux, 1967, p. 24), que hace abandonar las antiguas posiciones, demasiado limitadas y limitantes, la risa que estalla ante la prodigiosa absurdidad de aquello que se presentaba con gran peso y gravedad, el incuestionable sentido común: “¡Ah, si seremos incautos [dupe], incautos a más no poder! La Mescalina es útil al menos para hacérselo ver.” (Michaux, 1967, p. 82)

7.2. Los intensivos, la enésima potencia

Variaciones de intensidad (“*variations d'intensité*”): la expresión proviene de *El infinito turbulento* (Michaux, 2012a, p. 129)²⁹⁴. De ordinario, no se captan sin una exaltación extrema que despierte la sensibilidad: “*un recogimiento sin intensidad de nada sirve; en todas estas operaciones es preciso estar a la segunda y, si es posible, a la décima potencia, llegar a otro nivel de energía, a un summum.*” (Michaux, 1985, p. 181) Por eso, se trata de “*obtener el máximo de intensidad de las fuerzas que circulan en el cuerpo*”, como dice Perlongher (1996) citando a José Gil (1988)²⁹⁵. Pero ¿cuáles son las fuerzas que la psicodelia hace sensibles? ¿Cuáles son las intensidades que un cuerpo puede soportar? ¿Y cómo saberlo de antemano?

²⁹⁴ Las tres primeras experiencias que aparecen en ese libro fueron publicadas a fines de los años 50 en la revista *Entregas de la Licorne* (Michaux, 1959), dirigida por la poeta uruguaya Susana Soca, de quien Michaux se había enamorado durante su viaje a Montevideo en 1936.

²⁹⁵ J. Gil había escrito un impresionante libro sobre la “metafísica de las sensaciones” de Fernando Pessoa.

La intensidad experimentada en el trance aporta a las sensaciones tal encanto que las vuelve otras: un olor vulgar se vuelve perfume exquisito, único en su especie, el mejor de los perfumes posibles, “*perfume de lo indecible*” (Michaux, 2014, p. 54). Lo mismo con el paisaje o el cielo que se presentan a la vista.

Sin duda cualquier persona que contempla el cielo estrellado (o un panorama que se pierde de vista) nota un poco esta impresión y le concede un lugar, pero es un lugar que se diluye entre otros muchos y que se armoniza por el rasero más bajo. Solo multiplicada por diez, por veinte, proporciona el don de la unicidad. (Michaux, 1985, p. 112)

“*Todo empieza con una vibración.*”, escribe Octavio Paz (1960, p. 32) comentando las experimentaciones de Michaux, cuyo estado “vibratorio” será también señalado por los Ajuriaguerra y Jaeggi (1959) en su estudio consagrado a las “drogas alucinógenas”. Resonancia (entre sensaciones) y conmoción. “El problema de Eros en las drogas alucinógenas” (Michaux, 2012b, p. 217) es el de un erotismo vuelto “eléctrico”, “corriente alterna”.

Como lo ilustra el dibujo siguiente:



Fig. 21. H. Michaux, Dibujo mescalínico, c. 1958-1959. Tinta sobre papel, 31 x 24 cm.

En tal estado de vibraciones múltiples: “*Muy... Es muy... Todo es muy...*” (Michaux, 1969, p. 53). Supra-goce insensato en el que surge un “extremadamente” intensificante, un “extremadamente” aterrador. El poeta siente que lo que va a sentir, aunque aún no lo conozca, será más superlativamente propenso hacia el superlativo. Sensación del rosa, experiencia que tiende al más alto grado.

Con la punta sensible de la lengua en el *summum* de su goce,
 como si esa punta de la lengua se convirtiera instantáneamente
 en un grueso, graso hipopótamo rosa, enteramente lleno de ese
 goce y no sólo uno, sino cien pesados hipopótamos ventrudos y
 diez mil cerdas enormes amamantando a lechones ya grandeci-
 tos, apretados contra sus flancos rollizos, y todos amontonados
de nuevo unos contra otros, y como si el *summum* de goce
asediado de rosa, así ostentado y multiplicado, fuera únicamente
lamido por el ser rosa, rosa, rosa, rosa estúpida, maniática, pa-
rosa radisiácamente, rosa a gritos, a menos que tu-
 viera el alma prostituida y el débil goce de
El género sucumbir, así yo veía rosa, estaba plenamente
“rozador” aplicado en el rosa. El rosa me asediaba, me lamía, que-
a un color ría que me confundiera con él. Pero no cami-
 naba. Hubiera sentido vergüenza.

El botánico Alexandre Rouhier (1923, p. 447) ya había escrito sobre la sensibilización del sentido visual del peyotizado, de la fina calidad analítica del ojo en cuanto al valor de los colores y el relieve del mundo exterior. Así como en el éxtasis del yagé se encuentra un “*plus de irisación*” (Perlongher, 2014, p. 190). *Summum* de goce (o gozo: *jouissance*, en francés), en el *summum* de su goce. Pero, ¿quién goza? ¿El color rosa? ¿Michaux, la punta de su lengua, los cien pesados hipopótamos, las diez mil enormes cerdas, los lechones a los que éstas amamantan? La sensación colorante que se vuelve erótica los vuelve indistinguibles. Rosa que lame, que asedia. Rosa a gritos, ¡qué vergüenza! “*¡Oh esta lascivia en los colores!*” (Michaux, 2014, p. 58).

El poeta hace un uso intensivo de la lengua. Intensivo, en el sentido los términos del lingüista Haïm-Vidal Sephiha (1970, p. 113)²⁹⁶, es “*todo instrumento lingüístico que*

²⁹⁶ Irreductible al significante o a la semántica, lo intensivo expresa tensiones interiores de la lengua, haciendo que ésta tienda hacia un límite (inferior o superior); dicho límite puede suponer un más acá o un más allá, un sentido peyorativo o elogioso. Todo lo que es insólito, curioso, enorme, extraño, inacostumbrado inhabitual, fuera de la norma, extraordinario, y por el estilo, tiene un valor intensivo. La búsqueda de lo nunca visto o escuchado, en una palabra, los extremos, le es bastante afín. Abarca lo que con diversos nombres se suele llamarse énfasis, reforzamiento, superlativo o expresividad. Los aportes de

permite tender hacia el límite de una noción o sobrepasarla". Así, en el rosa de Michaux, "asediar" sería el intensivo de "molestar", y "gritar" el de "hablar". La denominación misma con la que se refiere a la mescalina es un intensivo: "*Extremadamente* sería su nombre, su verdadero nombre." (Michaux, 2012a, p. 197) Pensemos en la expresión "fisura". Los significados médicos de tal expresión remiten a la grieta en el ano o la hendidura de un hueso, que no llega a romperlo. Sin embargo, en el argot de los consumidores de drogas rioplatenses, "estar fisurado" se emplea cuando alguien, en abstinencia de alguna sustancia, tiene enormes ganas de consumir. A partir de esto, la expresión llega a usarse para decir que algo gusta en demasía: se puede estar fisurado por una droga, pero también por cierto género musical, o cierto tipo de fiestas, entre otras cosas. Sucede que los intensivos se separan de su contenido semántico, recorriendo el conjunto del campo operacional. De este modo, fórmulas que comportan una noción negativa de violencia, extrañeza, mal o miedo, pueden aligerarse reteniendo tan solo su valor de límite. Si bien, a primera vista, estas expresiones acarrearán una idea de horro, espanto o dolor, paradójicamente pueden sustituirse por "muy" y, en parte, por "mucho/a": "tremenda intensificación del color", escribía Huxley.

hay abundancia de superlativos (que me trabajaban) pero en el aire, sin referirse a nada, a ninguno de mis pensamientos [...] Me pregunto por qué proceso la mescalina excitaba en mí los superlativos. ¿Por la intensidad de su presión en mí y por la intensidad proporcional y acoplada de mi resistencia? (Michaux, 1969, pp. 55-56)

Sea como sea, los intensivos no solamente *expresan* la intensidad de una sensación, también la *producen*: mediante su uso la lengua puede conmover y encender²⁹⁷. Lo sensible del lenguaje, la textura del texto, actúa directamente sobre la sensibilidad. Pues la variación de intensidad, como se diría en inglés, "hace sentido" (*it makes sense*), pero también hace sentir. Así, en el trance, el lenguaje es también llevado, junto con la sensibilidad, a la enésima potencia: no solo cambian las condiciones de la sensibilidad, cambian asimismo las condiciones del lenguaje. Como lo adelantaba en el capítulo sobre los rituales, en los estados psicodélicos, el lenguaje funciona de una manera

Sephiha serán retomados por Deleuze y Guattari (1978, pp. 40-42 y 1994, pp. 102-103).

²⁹⁷ Las blasfemias, por ejemplo, las expresiones obscenas, también pueden llegar a intensificar la sensación gozosa.

eminentemente sensible: deja de ser representativo para tender hacia sus extremos o sus límites (intensivos).

El poeta Reynaldo Jiménez, destaca que el libro *Aguas aéreas*²⁹⁸, escrito por Perlongher a partir de las ceremonias en el Santo Daime, pone el foco en la acción “*incantatoria, chamánica, donde la palabra está más para convocar fuerzas y remitir a energías que para nombrar específicamente*” (Barneau, 2009). En ese “lenguaje del éxtasis” resplandecen las fuerzas de atracción en “*la áspera refulgencia del verbo imantado*” (Perlongher, 2004, p. 17). En lugar una comunicación transparente, encontramos una “*linguajería*” (Perlongher, 2004, p. 282) (¿lenguaje + brujería?). El lenguaje cobra así un aspecto “barroso” (barroco y lleno de barro) y sensual: no en el sentido del acto sexual, sino del “*ronroneo, el susurro, los fragores internos de la lengua que suscitan ese trabajo con la superficie, esa ‘celulosa de los sudores’*” (Perlongher, 2004, p. 303) y de las “intensidades en el cieno” (Perlongher, 2014, p. 176).

Hay un hormigueo molecular de los elementos, un orden “anárquico” en el que los componentes plurisensoriales de los “símbolos” están desarticulados y los dominantes desplazados. La función simbólica se encuentra distorsionada. La experiencia del sentido se ve también amplificada. Huxley también lo resaltaba: en las experiencias mescalínicas, junto con las sensaciones de luz y color, la “significación” se halla intensificada:

La más notable de estas características comunes es la experiencia de luz. Se produce una gran intensificación de la luz, y esta intensificación se experimenta tanto con los ojos cerrados como con los ojos abiertos. La luz parece tener una intensidad preternatural en todo lo que se ve con el ojo interior. También parece tener una intensidad preternatural en el mundo exterior. A esta intensificación de la luz la acompaña una tremenda intensificación del color, y esto vale tanto para el mundo exterior como para el interior. Finalmente se intensifica lo que yo llamaría la significación [*significance*] intrínseca. Uno siente que lo que ve, ya sea con los ojos cerrados o con los ojos abiertos, tiene un significado [*meaning*] profundo. [...] La luz intensificada, el color intensificado y la significación intensificada no existen aisladamente. Se hacen inherentes a los objetos. (Huxley, 1977, p. 275)

El Simbólico se vuelve desarreglado, pues:

Un símbolo representa otra cosa, y este representar otra cosa es su significado [*meaning*]. Pero los elementos significativos que se ven en la

²⁹⁸ Dedicado al escritor uruguayo Roberto Echavarren (2007), quien también ha escrito sobre la experiencia de Perlongher con la droga.

experiencia con mescalina no son símbolos. No representan otra cosa, no significan nada ajeno a ellos mismos. La significación de cada elemento es idéntica a su ser. Lo importante es que *es*. En una forma paradójica [*paradoxical*] pero muy nítida (para quienes han experimentado esta intensificación de la significación intrínseca) [*intensification of intrinsic significance*], lo relativo se torna absoluto, lo transitorio se torna particularmente universal y eterno. (Huxley, 1977, p. 275)

¿Qué es, entonces, esta especie de semiótica desarreglada, en la que las visiones y las audiciones no representan otra cosa, ni hay otra cosa que las interprete confiriéndoles sentido? En esta “intensificación de la significación intrínseca” hay, pues, una ruptura de la relación significante-significado que define al símbolo, así como de la cadena significante misma (el significante ya no remite a otro significante, ya no es “relativo”: se vuelve “absoluto”). La intensidad se significa a sí misma, se dice a sí misma y a su propio sentido: es el elemento “paradójico” (sinsentido) de la lógica psicodélica del sentido.

7.3. Herejías de la sensación

7.3.1. Licuefacción

*Un océano sin sol,
sin yodo, sin
olor, sin brisa,
sin fresco, un
océano para
óptico*

*Descuartizamiento
por reflejos*

A orillas de un océano tropical, entre dos mil reflejos de la luz plateada de una luna invisible, entre las ondulaciones de las aguas agitadas, variando incesantemente. . .

Entre los embates silenciosos, los temblores de la capa iluminada, en el vaivén rápido que martiriza las manchas de luz, en el desgarramiento de círculos, arcos y líneas luminosas, en

*Por mí, el mar
ondula*

*Suplicio de
la ondulación*

*Romper
en la nada*

*Suplicio de
lo inestable, de
lo impermanente,
suplicio
de las cosquillas
por reflejos
tornasolados*

las ocultaciones, las reapariciones, en los danzantes resplandores, deformándose, reformándose, contrayéndose, extendiéndose para volver a redistribuirse ante mí, conmigo, en mí, ahogado y en una insoportable presión, mi calma mil veces violada por las lenguas del oscilante infinito, sinusoidalmente invadido por la muchedumbre de las líneas líquidas, inmenso en sus mil pliegues, *yo estaba y no estaba*, estaba en la mayor ubicuidad. Los miles de murmullos eran mis mil despedazamientos.

(Michaux, 1969, pp. 18-19)

La figura humana se ha diluido en un océano infinitamente sensual. El cuerpo ya no es más que fluido entre los fluidos. Michaux se vuelve agua (Michaux, 1967, pp. 80-81), “*río en el río que pasa*” (Michaux, 2014, p. 72). Erotismo “transhumano” que vuelve al trance infinitamente perverso (Paz, 1960, p. 33). El verdadero “perverso polimorfo” es el hachís. Orgasmos metafísicos, trances eróticos y cismas del goce, convierten a los drogados en unos “escandalosos herejes de la sensación” (Michaux, 2012b, p. 235). Martirio, suplicio, descuartizamiento. Michaux se ríe del marqués de Sade, tan metódico y reglado. Su prójimo es Leopold von Sacher-Masoch: su humildad erotizada, la belleza de consagrarse hasta lo innoble, su encrucijada para las nuevas desviaciones posibles, le resultan más cercanas.

¿Los mil pliegues del océano se confunden con el famoso sentimiento oceánico²⁹⁹ al que, entre otros, alude Albert Hofmann (Gnoli, Volpi, 2008, p. 78)? Al menos en Michaux, la sensación de océano infinito no es igual al sentimiento oceánico religioso. Es marea súbitamente crecida que toma sobre sus espaldas las pequeñas ondulaciones particulares que son los individuos. Hay allí toda una poesía, incluso una *poiesis*, que se encarna y se despliega rítmicamente en lo sensible. El mar que sube y baja, que va y que viene, arrastra al hombre en su “respirar”, lo trae, lo lleva en cada movimiento de sístoles y diástoles. Alto/bajo, forma/fondo, derecha/izquierda, son factores individuantes que trazan en la extensión marítima subidas y caídas, corrientes y hundimientos. La fuerza viene por oleadas. Podría decirse que estas drogas reenvían a la sensibilidad vital y primaria de la que estamos hechos: pues somos de agua, tierra, luz y aire, como dicen los indígenas. Cada uno de esos elementos está contraído en nosotros antes de que podamos reconocerlos, sentirlos o representarlos. El extasiado pierde la figura-hombre, se vuelve

²⁹⁹ *Sentiment océanique* es una expresión utilizada por el escritor francés Romain Rolland en un intercambio con Freud sobre la interpretación de la religión. Carta a Freud del 5 de diciembre de 1927: “*Su análisis de las religiones es apropiado. Pero me hubiera gustado verlo hacer el análisis del sentimiento [sentiment] religioso espontáneo, o más exactamente, de la sensación [sensation] religiosa que es completamente diferente de las religiones propiamente dichas, y más durable. Entiendo por eso: enteramente independiente de todo dogma, de todo Credo, de toda organización eclesial, de todo Libro Santo, de toda esperanza en una vida personal en el más allá, etc.*” Se trata entonces del “*hecho simple y directo de la sensación [sensation] de lo ‘eterno’ (que puede muy bien no ser eterno, sino simplemente sin límites perceptibles, y como oceánico)*”. Rolland se refiere a una experiencia subjetiva, interior, que puede encontrarse tanto en la mística como en la neurosis obsesiva, con millones de matices, en millones de personas, que no se contradice con la razón crítica carente de ilusión. Esa sensación que él mismo experimenta —a diferencia de Freud— se le impone como un hecho: “es un contacto”, “allí está la verdadera fuente subterránea de la energía religiosa” que es captada, canalizada e incluso desecada por las Iglesias. Más que obediencia a un dogma, fe en una palabra o tradición, es “libre emanación (*jaillissement*) vital”. Cf. Rolland, 1967, p. 267.

un mar inexplicable, un omnipresente mar agitado, del cual no puede salir, ondulante en todas partes, una manera de ser mar él mismo tanto como en el mar o atravesado de mares, un mar de cosas, del tiempo, del espacio, mundo nuevo con demasiadas variables, donde la idea está en la marejadilla, donde la observación y el juicio están en la marejadilla, donde las cosas y las coordenadas están en la marejadilla, y simultáneamente en las menudas y casi imperceptibles, imprecisas variaciones-ondulaciones que abundan, que sobreabundan, que acosan el espíritu, le impiden salir del fenómeno “ondas” [*ondes*] donde todo vacila, oscila (Michaux, 1967, p. 190)

Ácida delicuescencia” (Perlongher, 2014, p. 176), acontecimiento sensitivo de la “licuefacción”. Pero no cualquier ingesta de ayahuasca conduce al “*mar espeso de alucinantes Niágaras*” (Perlongher, 2004, p. 51), ni en todo aquel que la bebe “*pasa un Nilo/la fuerza de una bruta/corriente, un movimiento/de continuada velocidad*” (Perlongher, 2014, pp. 177-178). Tampoco cada individuo que toma mescalina dice “fluyo” (*je coule*) o “*veinte mil cascadas fluyen en mí*” (Michaux, 2014, p. 64). No solo porque no cuente con las habilidades del poeta, sino porque no siempre emerge la misma intensidad: ni de individuo a individuo, ni en cada ingesta de un mismo individuo. A lo largo de las tomas, pueden producirse transformaciones que hacen que la intensidad que se había experimentado en una sesión no se vuelva a repetir del mismo modo en las siguientes –y ello no se explica meramente por una tendencia a la disminución, la intensidad no necesariamente merma a medida que las sesiones se suceden. La variación intensiva no es una cualidad o propiedad de los objetos ya dada, ni una relación ya acabada.

La revelación producida por los tóxicos no es más la misma en el curso de todas las experiencias y Michaux ha experimentado, varias veces, los mismos tóxicos. Muestra la diferencia que existe en su actitud y en su sentir en el curso de las experiencias repetidas. [...] Deshace entonces sucesivamente y misteriosamente el “sentir” de los fenómenos extravagantes que no eran suficientemente nuevos. (Ajuriaguerra y Jaeggi, 1959, pp. 38-40)

En cada uno pasa una intensidad singular o cada uno pasa, vez a vez, por una intensidad diferente, una “intensidad desconocida” (Michaux, 1967, p. 13). La potencia del mar es una de ellas. “*Mareado*³⁰⁰ *foco de las espesas traicioneras aguas*” (Perlongher,

³⁰⁰ Alusión a la *mareação* de los daimistas.

2014, p. 181). “Aguas vivas”, “AGUAS ALUCINADAS/AGUAS AÉREAS/aguas visuales/tacto en el colon húmedo/geyser (o jersey) ístmico.” (Perlongher, 2014, p. 185) Llamada “*Flor das Águas*”, la iglesia del Santo Daime, a la que Perlongher asistió por un tiempo, rinde culto a divinidades de los mares como Iemanjá. El *flux* de intensidad del medio acuático funciona de modo singular para *ese* sintiente o *esos* sintientes en especial (los adeptos al culto). Las imágenes-sensaciones dependen de cierta sensibilidad que varía de un individuo a otro: debe haber temperamentos más mescalínicos que otros, decía Michaux (1969, p. 58), que enseguida convierten una palabra en una imagen. Las fuerzas que habitan unos cuerpos y no otros son singulares (en otros cuerpos serán distintas las fuerzas que pululen: del fuego y la tierra...). Son también fuerzas pre-personales, no le pertenecen en absoluto a la persona, como tampoco ésta pertenece por entero a dichas fuerzas³⁰¹: “una fuerza/una fuerza de expansión feliz/increíble extensión/una fuerza hasta los confines del mundo/¿cómo calmar las alas incontables de la fuerza que/me eleva/que me eleva más y más?” (Michaux, 2014, p. 68).

En la experiencia cotidiana de la sensibilidad, el mar es un medio que vehicula ciertas intensidades, ya que éstas no pueden captarse más que, en primer lugar, desarrolladas en una extensión (para el caso, la anchura del mar) que puede ser pequeña o grande y, en segundo lugar, recubiertas por un atributo o una cualidad (líquido, frío, oscuro, amargo). Ahora bien, las olas que pasan en el trance tienen un estatuto distinto al de las del mar propiamente dichas. Son, en realidad, olas sin agua, olas sin mar: “*el agua que me eleva, más ligera que las aguas de la tierra*” (Michaux, 2014, p. 70). “Aguas aéreas” –dice Perlongher–, “océano para óptico” –dice Michaux. Su profundidad no es propiamente una extensión, sino una implicación, una relación que está implicada, pues esas ondulaciones del mar *algo* llevan consigo. No se trata de la cualidad del mar en sí y por sí, sino de *algo* que hay en ese mar, algo en su bravura que no se identifica con el mar propiamente dicho, sino con “*la íntima contorsión que regocija en olas*” (Perlongher, 2014).

³⁰¹ Puede que alguien sueñe con maremotos, que toda su familia sueñe o haya soñado con eso (las intensidades son transindividuales y hasta transgeneracionales), angustiándose cada noche en el momento en que la inmensa ola está a punto de romper en la orilla, o en el instante en que está a punto de arrasarse con todo. La fuerza fluvial que se desenvuelve y vuelve y vuelve, bajo el efecto de licuefacción de los sentidos que provoca la ayahuasca, puede volverse sensación de alta mar. Se arma así una serie: la *miração* remite a la fuerza de la ola de la pesadilla, y ésta a la fuerza de la inundación en otro de esos sueños suyos o ajenos. Estas fluctuaciones de intensidad, estas variaciones-ondulaciones, son las fuerzas de lo real que se repiten en la vida cotidiana, en el viaje o en el sueño, bajo tal o cual disfraz, cuyas olas son irreducibles a la vida en el útero materno.

7.3.2. *Éxtasis helado*

Modificadas las condiciones de la sensibilidad, la intensidad también puede volverse sensible a través de un frío extremo que embarga los miembros del cuerpo desierto (Michaux, 2014, p. 72). El frío nombra, fundamentalmente, una caída en intensidad, otro grado de fuerza. No obstante, aun cuando efectivamente se produzca una desregulación térmica, el frío experimentado tras la ingesta del psicotrópico se vuelve, por decirlo así, inmediatamente “afectivo”: desenvuelve una gama de implicaciones que pueden ir desde la sensación de indiferencia, la frialdad (“del corazón”) o la imperturbabilidad de una persona calculadora, hasta la inhibición (“quedar paralizado”), la frigidez, la soledad, la falta de conmoción (“dejar frío”), la serenidad de ánimo (“sangre fría”) o el aturdimiento por algún suceso o desengaño inesperado (“quedar frío”). Asimismo, puede sentirse el color frío, el discurso frío, la mirada fría³⁰². El frío del que se trata reúne todos o algunos de estos sentidos implicados o envueltos en él. ¿No es a fin de cuentas allí donde, a partir de la intensidad-sensación se extraería la intensidad-sentido?

Súbitamente tuve frío. A falta de algo mejor, me cubrí los pies con toallas secas. Pero la agresión del frío no cedió, la impresión de frío, perdiendo toda relación con el incidente, se volvió “el frío”, el frío imparable, el frío esencial y, por definición, que excluye categóricamente el calor, frío por continuación, por reinado, en virtud de su poder verbal intrínseco... Frío abstraído de su punto de partida. (Michaux, 1967, p. 78)

Todos los sentidos son librados sin defensa a esta agresión refrigerante. No hay abrigo que valga contra este frío “abstracto”³⁰³ ni calefacción que pueda aliviarlo. Ese

³⁰² En un contexto no psicodélico que toma como punto de partida la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, se ha construido una política de la sensación que relaciona sensaciones como la de frío con políticas de clase, género y raza: el psiquiatra Franz Fanon contaba que, durante un viaje en tren, un hombre se había sentido objetivado por un niño que le había dicho a su madre “¡mira, un negro!”; al instante, el hombre comenzó a sentir frío (Clare, 2013).

³⁰³ Resulta interesante que, por su parte, Jung (2013, pp. 447-451), aunque en otro contexto, haya distinguido una sensación sensorial o concreta y una sensación abstracta (variante de sensación abstraída, es decir, separada de otros componentes psíquicos), pues el concretismo y la abstracción de la sensación son perfectamente diferenciados en las experiencias psicodélicas. La sensación concreta no es “pura”, siempre está mezclada con imágenes, ideas y sentimientos. En cambio, la sensación abstracta es una variante diferenciada de percepción (estética) que se segrega de toda contaminación con las diferencias del objeto percibido y con las ideas y los sentimientos subjetivos, alcanzando así un grado de pureza que la sensación concreta jamás posee. La sensación concreta de una flor, por ejemplo, no solo comunica la percepción de la flor misma, sino también la de sus hojas, su tallo, su ubicación. Se mezcla de inmediato con los sentimientos de agrado o desagrado suscitados por su aspecto, con los aromas simultáneamente percibidos, con ideas como la de su clasificación botánica. La sensación abstracta, por el contrario, destaca inmediatamente la nota sensorial más sobresaliente de la flor (la luminosidad rojiza de su colorido),

frío que quema “por dentro”, ¿viene de adentro o de afuera? “*Sensaciones, lugar de encuentro del adentro y el afuera*” (Michaux, 1967, p. 212), de lo próximo y lo lejano.

El sintiente puede incluso volverse onda frigorífica (no solamente sentir frío, sino volverse *el* frío), perdiéndose así la distancia entre el sintiente y lo sentido. Algunos psiconautas³⁰⁴ relatan esta especie de “catástrofe” del sujeto y el objeto en la que se borra la distinción entre el visionario y lo visto en virtud de una “visión” sin ojos que es ahora lo que único que se distingue. El sujeto es tomado por un campo de fuerzas que lo pliega dentro de sí³⁰⁵, que lo expresa a través de sí, y lo empuja luego fuera, haciéndolo regresar y surgir en ese mismo campo: ora lo separa de sí, ora lo absorbe nuevamente, al punto que cada vez que intenta decir “este soy yo y eso esa fuerza arrolladora”, le es imposible notar la diferencia entre él y esa potencia. La percepción ya no es una representación, sino una participación (en la experiencia o experimentación) en la que el visionario forma parte de eso que (se) ve; es también una partición, ya que todo se escinde, se parte, se desmonta, para recomponerse nuevamente, aunque no necesariamente de la misma manera.

7.4. Extensión, cualidad, intensidad

En el trance sucede que la diferencia de intensidad puede llegar a ser captada directamente. La intensidad se hace sensible abstraída de la extensión y la cualidad. Pues las variaciones de intensidad no se confunden entonces ni con las diferencias cuantitativas (en la extensión) ni con las diferencias de naturaleza (en la cualidad). Es el sentido común el que solo capta la intensidad mediatizada o recubierta por la extensión y la cualidad.

Aprehender la intensidad en cuanto tal, es decir,

convirtiéndola en el único o en el principal contenido de la conciencia que, de este modo, queda singularizado con respecto a todas las contaminaciones que pueda insinuar. La sensación abstracta es, para Jung, característica sobre todo de los artistas. Como toda abstracción, es un producto de la diferenciación funcional y, por tanto, un “fenómeno” siempre derivado. La forma funcional original es concreta, es decir, siempre está mezclada. La sensación concreta es como tal una mera respuesta o reacción. La sensación abstracta, por el contrario, no está privada de la voluntad, es decir, del componente de la dirección. Las sensaciones abstractas son, entonces, “sensaciones estéticas”, que se diferencian de las “sensaciones sensoriales” que están vinculadas a un estado fisiológico de inervación, es decir, son percepciones mediadas por la somestesia (sensaciones vasomotoras, etc.) y los órganos de los sentidos. Siendo que Jung concibe el “interés” como *energía* o *libido* que se confiere al objeto como un valor, que éste atrae en su dirección, a veces en contra de la propia voluntad o sin que el yo sea consciente de ello, la abstracción es entendida como un proceso en el que el individuo retrae libido del objeto (introversión), como un refluir del valor del objeto a un contenido subjetivo abstracto. Cuanto más abstracto es un contenido, menos es representable.

³⁰⁴ Cf. el documental *DMT: Experiencing the impossible*.

³⁰⁵ “[...] *me pliego a los mil pliegues que me pliegan, me despliegan/pequeños traidores que me deshílanan vertiginosamente*” (Michaux, 2014, p. 60).

independientemente de la extensión o antes de la cualidad en la que se desarrolla, ese es el objeto de una distorsión de los sentidos. Una pedagogía de los sentidos está orientada a ese fin [...] Experiencias farmacodinámicas o físicas, como las del vértigo, se acercan a ese fin: nos revelan esa diferencia en sí, esa profundidad en sí, esa intensidad en sí en el momento original en el que ya no es calificada ni extensa. (Deleuze, 2002, pp. 354-355)

1953. Burroughs viaja al Amazonas en busca de yagé. Carta a su amigo, amante y analizante³⁰⁶, el poeta Allen Ginsberg. Ha probado la bebida. Repeticiones hebefrénicas sin sentido, visiones de seres larvales, una bruma azul y una “oleada de vértigos”. La choza del brujo daba vueltas. Vomitó con violencia (Burroughs y Ginsberg, 1971). Siete años más tarde, Ginsberg recorrerá también Sudamérica para probar yagé. “Bien mareado”. “Me sentía como una serpiente vomitando el universo”.

empecé a ver o sentir lo que me pareció el Gran Ser, o algún sentido de Eso, que se aproximaba a mi mente con una gran vagina húmeda, me acosté en ella durante un rato, la única imagen que puedo identificar es la de un gran agujero negro de la Nariz-Dios a través del cual yo atisbaba un misterio, y el agujero negro rodeado por toda la creación, en especial, serpientes de colores, todo real. (Burroughs y Ginsberg, 1971)



Fig. 22. Visiones de A. Ginsberg bajo los efectos del yagé. Pucallpa, Perú, junio de 1960.

³⁰⁶ Burroughs emprendió durante dos décadas varios análisis con distintos analistas. También tuvo una experiencia de narcoanálisis con pentotal sódico y óxido de nitrógeno. Por un breve tiempo, fue incluso analista de Ginsberg.

Vértigo del *pharmakon*, misterio, agujero negro (de la nariz o la vagina). Las “profundidades del ser” (Perlongher, 1996, p. 166) —o del Gran Ser— inducen “el vértigo de los meollos” (Perlongher, 2014).

En el vértigo buscado intencionalmente o que toma a alguien por sorpresa, puede sobrevenir la sensación de giro³⁰⁷ sin que el individuo se mueva del propio lugar (vértigo subjetivo). En cambio, en el llamado “vértigo objetivo” los objetos se ponen a dar vueltas alrededor de quien lo experimenta. Ahora bien, ¿qué envuelve o implica esa sensación vívida de vértigo? ¿Vértigo ante un abismo, angustia frente al caos? ¿Qué fuerza se vuelve sensible mediante el vértigo? ¿La gravedad? ¿Una energía “cósmica” o “superior” (Perlongher, 2014)? ¿Será indicio de algo que sucedió, que va a suceder, que está sucediendo? ¿La potencia de un acontecimiento que ya se produjo, que está por producirse, que está produciéndose, que podría haberse producido en caso de..., o que jamás se hubiese producido si no fuera por...? ¿Qué fisura habrá de provocar una redistribución de fuerzas? ¿Qué ruptura, qué degradación evitará o, por el contrario, podrá precipitar? ¿Qué salto, qué caída vendrá a señalar? ¿A qué enlentecimiento o aceleración corresponde?

La variación de intensidad permanece insensible en el ejercicio ordinario de la sensibilidad ya que también está distribuida en una extensión (arriba-abajo, grande-pequeña, corta-larga) que la anula y la invierte. Por el contrario, en el *état second*, el tamaño ya no tiene sentido.

Liberado de la medida y de la restricción que impone el cuerpo, [...] liberado de lo que mantenía unido y pequeño a su ser “corporizado” [...] Uno percibe que en su cuerpo cabría un cuartel. Otro, una ciudad entera. En general no hay dimensión alguna que perturbe, con tal de que sea considerable. Extensión formidable. (Michaux, 1985, p. 131)³⁰⁸

El “viaje” no sigue un trayecto que iría físicamente de un sitio a otro. El drogado viaja, pero el viaje no se realiza en un espacio extendido a lo largo de un territorio: *trip* intensivo, en el que no hace falta moverse del asiento: salto en el lugar. Danza sobre un volcán.

³⁰⁷ Los movimientos de giro en los cultos afroumbandistas, propician el viaje en intensidad.

³⁰⁸ Bien decía Lacan que el cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión, por la cosa extensa (*res extensa*) de Descartes: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, y para gozar de sí mismo (Lacan, 1985).

Aunque el espacio pueda ganar en altura, densidad, hondura, profundidad, o se ensanche a veces hacia los costados, el *trip* no es mensurable, no puede determinarse dónde comienza ni dónde termina. Espacio increado, “pleno de presencias”, espacio ahuecado, “alvéolo de la vibración” (Perlongher, 2014, p. 177). La “curvatura del espacio” puede experimentarse con los ojos abiertos o cerrados.

El sintiente puede también volverse un grado de fuerza, sin cualidad alguna, una intensidad que recorre el espacio que ella misma crea.

Acudía una visión. Yo no privilegiaba imagen alguna. No podía intercalar nada, ni reflexión, ni cualquier otra imagen asociada. ¿A causa de la velocidad? No exclusivamente. A causa de la falta de apreciación, de participación. Pasaban incualificadas. (Michaux, 1985, p. 53)

Las sensaciones son indescriptibles, no solo porque faltan las palabras que logren expresarlas –como suele decirse de manera un poco apresurada– sino porque, en definitiva, van más allá de toda cualidad (de temperatura, sonido, color). A su vez, una cualidad (pongamos, de placer) se vuelve indiscernible de la otra (de displacer). Pero solo el sentido común opone placer y displacer preguntándose cómo puede sentirse placer en el dolor, o para qué alguien llega a exponerse a toda una gama de sensaciones desagradables como las que pueden advenir en ciertos momentos del trance o el *bad trip*. Cuando un hereje de la sensación experimenta miedo en medio de una oscuridad total, al mismo tiempo puede inundarlo una inmensa gratitud por la sensación de una intensidad demencial (“*fucking insane*”), por una sensación de infinito (“*feeling of endlessness, infinity*”) que, recibida como don, es acompañada por un saber extraordinario³⁰⁹.

7.5. Variaciones de velocidad

Los momentos de intensidad valen por el instante mismo. Se siente más intensamente aquello que al instante se escapa. Y la riqueza del instante se derrocha y pierde al instante. La inmensa sapiencia de los innumerables procesos simultáneos contemplados se da exclusivamente en ese único momento de eternidad. Terminado el viaje, silencio, nada. Aquel saber sobre las cosas más intrincadas, más raras, se ha olvidado. Michaux ya no sabe qué locura iba a contarle a todo el mundo. Las variaciones de intensidad no pueden ser más que sentidas: pasado el trance, todo aquello se esfuma:

³⁰⁹ Tal como se puede apreciar en la recopilación de algunos relatos de consumo en el ya citado *DMT: Experiencing the impossible*.

esa sensación de saber sobre sí mismo y los otros, los dioses y el universo entero, todo ese saber se desvanece. Como si hubiese sido dado en ese momento y solo en ese momento. El saber que se saboreaba, ahora se disipa; insípidas palabras aquellas que pretendan transmitirlo.

Dos sensaciones comenzaron a atormentarme: una de ellas, era que todo estaba sucediendo demasiado rápido y que no sería capaz de recordarlo; la otra, que no sería capaz de contar lo que había visto, era demasiado escurridizo y demasiado abrumador. [...] Pensé que era la mente más veloz en vida y la más veloz en palabras, pero las palabras no pueden capturar estas transformaciones, metamorfosis. Van más allá de las palabras [...] No se puede capturar el secreto de la vida con PALABRAS. Tristeza. El secreto de la vida era RESPIRAR. (Nin, 1975)

La molécula modifica las sensaciones de una manera “musical”, mediante variaciones de timbre, altura, intensidad, tempo enlentecido o acelerado (André, 1983). Decía Michaux que para quienes han vivido la aceleración de la mescalina “*la velocidad seguirá siendo, siempre, el problema, llave sin duda de otros muchos*” (Michaux, 1985, p. 30). Y cada droga tiene su velocidad: “*Quien, para compararlos, tome haschisch después de la mescalina, deja un auto de carrera o una locomotora eléctrica de gran velocidad por un poni.*” (Michaux, 1969, p. 61) Cada viaje tiene su velocidad, así como cada quien.

El problema de la intensidad está ligado íntimamente al de la velocidad³¹⁰:

La intensidad ha aumentado tanto como la velocidad, y es una intensidad que revela y pone en evidencia una velocidad que ya existía, mucho más considerable de lo que pudiera pensarse, una intensidad que diferencia las imágenes (y los micro-impulsos) que, de otra forma, serían imperceptibles, vagos y secundarios. (Michaux, 1985, p. 32)

Apunta Octavio Paz (1960, p. 32):

Movimiento imperceptible, que se acelera minuto tras minuto. Viento, largo silbido, afilado huracán, torrente de rostros, formas, líneas. Todo cayendo, avanzando, ascendiendo, desapareciendo, reapareciendo. Vertiginosa evaporación y condensación.

³¹⁰ La atención de Michaux a las velocidades, dice Anne Sauvagnargues (2006, p. 203), no responde a la fascinación por las drogas ni al elogio de la esquizofrenia, como tampoco a mezcla alguna de romanticismo, antropología y gusto por las prácticas rituales.

El movimiento es extensivo (se produce a lo largo de un trayecto mensurable en alguna unidad de medida), la velocidad intensiva (los *trips*, se realizan sin movimiento, en el mismo sitio). Junto con las “hipersensaciones” (Michaux, 1967, p. 127) hay una celeridad del pasaje de los impulsos, los deseos, las imágenes. “*Acude una idea y rápidamente deja de existir. Cuando vuelve algunos minutos más tarde, parece absolutamente nueva. Justo antes de desaparecer, tenemos el fugitivo sentimiento, si no de reconocerla, al menos de haber pasado muy cerca.*” (Michaux, 1969, p. 54)

Yo no fijaba nada de nada, y a cada instante sabía que no fijaba. No había retención alguna. Y no habría memorización. Pensando en ello más tarde, todo había transcurrido como en un mito, en una fábula, en la que el hombre más ahído del mundo, el más rico, es, al cabo de un instante, el más pobre el más “sin nada”. Perfecta cesta agujereada. Dilapidando al instante los regalos inmerecidos. ¡Automáticamente! Pero ¿existe de verdad la pérdida absoluta? (Michaux, 1985, p. 53).

A comienzos de los años 1930, Huxley concebía “un nuevo placer”, una nueva droga –los psicodélicos cumplirán con este designio– cuyo homólogo era “la droga de la velocidad”:

Los efectos embriagantes de la velocidad se notan, a caballo, a unos treinta kilómetros por hora, y en auto a unos noventa. Cuando el coche ha pasado los ciento diez, más o menos, uno empieza a experimentar una sensación sin precedentes... una sensación que ningún hombre experimentó jamás en los tiempos de los caballos. Y que se intensifica a medida que aumenta la velocidad. (Huxley, 1977, p. 75)

Pero la velocidad se parece a todos los otros placeres: exagerados, se convierten en displacer. Cada placer específico tiene su correspondiente disgusto, hastío o dolor específico. Huxley ignoraba a qué altura el placer se trueca en dolor, pero imaginaba que trescientos kilómetros por hora deben resultar una tortura absoluta. Suponía que lo que neutraliza el placer excesivo de la velocidad debe ser una horrible combinación de miedo intenso y agudo malestar físico. La intensidad más atrayente puede volverse nociva: intensidad-*pharmakon*.

La velocidad, como lo siente Anaïs Nin (1975), conlleva riesgos: “*Luego de la sensación de ORO tuve la sensación de un peligro [feeling of danger]. Mi mundo es tan pero tan hermoso, pero tan frágil. Estaba pidiendo protección contra esta belleza evanescente.*”

Deleuze (1986a) planteaba que en experiencias como las de Michaux la velocidad es lo que vuelve peligrosa la línea del afuera que escapa tanto a las relaciones de poder como a las estratificaciones del saber (psicomédico, por ejemplo). “*Ondulación del hundimiento*” (Perlongher, 2014, p. 176). Las variaciones-ondulaciones pueden conducir tanto al éxtasis como a la ruina espiritual. Cuando se pierden las formas habituales del tiempo y el espacio, la experiencia no está exenta de peligros³¹¹.

7.6. Lo irreconocible

Hay toda una “individuación” (Simondon, 2009) propia de las intensidades. En efecto, una intensidad es un individuo (ser de sensación) que se compone con otras intensidades para formar otro individuo (complejo de sensaciones). Es un grado que se compone con otros grados: en las sinestesias, un grado de frío o calor puede componerse con una intensidad de color o de olor. Las intensidades son multiplicidades que envuelven a otras intensidades y que comunican con otras intensidades. Los factores intensivos se individúan, pero no lo hacen bajo la forma de un sujeto de la enunciación (“Yo”) ni de un yo imaginario (especular). No se dejan apresar ni en las semejanzas de la imagen de sí mismo ni en la forma de un yo total. Michaux (2012, p. 177) experimenta la división entre un “yo correcto” y un “yo perverso”, y entre estos dos, incluso hay otros “yo” efímeros o mal delimitados. La encuentra también en el yo disuelto: el goce de la delicuescencia (Michaux, 2012a, p. 100) implica una disolución, una desorganización generalizada. Por último, en la correlación entre el yo disuelto y el sujeto fisurado.

<i>yo hueco</i>	Sentimiento de una fisura. Oculto la cabeza en una bufanda, para saber, para reconocer los sitios.
<i>el hecho es que es torrencial</i> <i>el hecho es que cae</i> <i>el hecho es que estalla</i>	Veo un surco. Surco con barridos, pequeños, precipitados, transversales. Dentro hay un fluido, mercurial por el brillo, torrencial por la marcha, eléctrico por la velocidad. Y se diría elástico también. <i>Pfit, pfit, pfit</i> , se va, mostrando en sus flancos infinitas ondulaciones. Le veo también rayas.
<i>el inolvidable surco</i>	¿Dónde veo exactamente ese surco? Es como si me atravesara el cráneo, desde la frente hasta la coronilla. Sin embargo, lo veo. Surco sin principio ni fin, que me alcanza en altura, y cuya anchura media es sensiblemente igual tanto abajo como arriba, surco que, diría, viene del confín del mundo, y me atraviesa para volver a partir al otro confín del mundo.

(Michaux, 1969, p. 19)

³¹¹ El juego de Guillermo Tell, en una fiesta en estado de ebriedad, entre William Burroughs y su esposa, terminó con la vida de Joan Vollmer,

Surco, fisura, el hecho es que cae. El sujeto se encuentra sensiblemente dividido. Bajo estas condiciones, la identidad se socava: el yo entra en todo tipo de devenires-sensibles (ola de mar, onda frigorífica...), ya no se reconoce a sí mismo. Michaux (2012a, p. 115) exclama: “*¡Ser muchacha, aunque sea por cinco minutos! ¡Nunca me voy a olvidar de esos cinco minutos! El baño de su cuerpo suave y de su naturaleza uniforme, sin asperezas, lo sentía dentro de mi cuerpo, al que sustituía.*” No se trata de una identificación meramente imaginaria, sino de una vivencia sensible.

Azul por dentro, la piel negra, a Burroughs lo atraviesan razas irreconocibles. Mutaciones que relata en sus *Notas sobre los efectos del yagé*:

Imágenes que caen lentas y silenciosas como la nieve³¹²... Serenidad... Caen todas las defensas... todo entra o sale libremente... El miedo es simplemente imposible... Una hermosa presencia azul fluye dentro de mí... Veo un sonriente rostro arcaico semejante a una máscara polinésica... Es un rostro azul púrpura salpicado de oro... La habitación toma el aspecto de una casa de putas del Cercano Oriente —paredes azules y lámparas de borlas rojas... —, siento que me convierto en una negra, el color oscuro va invadiendo silenciosamente mi carne... Convulsiones de lujuria... Mis piernas adquieren una forma bien torneada, una calidad como polinésica... Todo se agita, cobra una vida furtiva, temblorosa... La habitación es el Cercano Oriente, lo negro, Polinesia, algún sitio familiar que no localizo... El yagé es un viaje espacio-temporal... La habitación parece temblar, vibrar, entrar en movimiento... La sangre y sustancia de muchas razas negras: negros, polinesios, mongoles de las montañas, nómadas del desierto, políglotas del Cercano Oriente, indios... razas todavía no concebidas ni nacidas pasan a través del cuerpo... Migraciones, viajes increíbles a través de desiertos y selvas y montañas (éxtasis y muerte en valles cerrados de las montañas en los que las plantas nacen del sexo, inmensos crustáceos se incuban en el interior y rompen el cascarón del cuerpo) cruzando el Pacífico en piragua hasta la Isla de Pascua... (Burroughs, 2001, p. 91)

El cuerpo no es uno ni un todo orgánicamente coordinado: La intensidad de la sensación no recorre los órganos de manera homogénea.

Se cree que es asombroso ver surgir colores cuando se piensa en la música. Lo sería si se produjeran ambos al mismo tiempo. Pero lo primero que uno advierte, y con disgusto, es que ya no se puede evocar sonidos. El circuito se cierra. ¿Por qué? ¿Centro vecino que inhibe al otro? ¿La atención

³¹² “*Word falling - Photo falling*”, escribirá Burroughs en *Nova Express*: la palabra cayendo, la foto cayendo.

excesiva de un lado (la óptica) no permite la atención del otro (la acústica)? Es una ley que he creído advertir en la vida del hombre y que en la mescalina es evidente: Un cierre para crear nueva abertura. Una nueva abertura desencadena automáticamente un cierre de otro lado... sensibilidad de un lado postula insensibilidad de otro [...] ¡Qué absurdo sería un hombre total, igualmente presente, importante, acentuado en todas sus partes! (Michaux, 1969, p. 26)

Aunque sonido y color puedan darse simultáneamente en sinestesia, incompletud y falta de acuerdo califican al mescalinizado: No todos sus sentidos vibran a la par ni se despiertan a la vez. El desacuerdo es, en primer lugar, entre los sentidos mismos, pues las sensaciones ya no están conectadas a los aparatos perceptivos que normalmente las señalan ni a los símbolos que generalmente las revelan. Un color se extiende como un sonido, más o menos indefinible, un sonido es percibido como un movimiento del brazo, una melodía imprime a todo el cuerpo una sensación que la conciencia, enfrentándose con ella misma, no puede trascender. Se produce, pues, una desorganización del organismo y de las funciones específicas de cada órgano de los sentidos. Los órganos formados son puestos en suspenso, lo que cuenta son los fluidos: “*Hemos perdido la conciencia de sus puntos de apoyo, de sus miembros y órganos, y de las regiones de su cuerpo, el cual no cuenta más, fluido en medio de fluidos.*” (Michaux, 2012a, p. 10) En las experiencias mescalínicas de Michaux, decían Ajuriaguerra y Jaeggi (1959, p. 11), hay un sujeto, no confuso, sino discordante: Michaux ha vivido la desestructuración en su cuerpo o, más exactamente, de la idea del cuerpo, de ese conjunto que se ha formado de registros estésicos, olfativos, auditivos, cenestésicos, táctiles y visuales (Ajuriaguerra y Jaeggi, 1959, p. 60).

Efectos de la psilocibina:

me sentía una masa amorfa entre líneas de fuerza. Pérdida de impresión del cuerpo [...] Sin sentir más mi cuerpo en su completud, en su detalle sino mal, a penas y esporádicamente, sin sentir mi rostro, no pudiendo sentirlo en imaginación... (Michaux, 1967, p. 49)

El otro también se vuelve irreconocible.

El sentimiento que normalmente acompaña la visión de un cuerpo, el sentimiento complejo de su contorno, el tacto, del moldeado (por poco que sea imaginado), la representación que nos hacemos de la sensación del otro dentro de su panza, de sus espaldas, de sus piernas, que hace que creamos

sentir ese cuerpo, mientras que continuamos sintiendo nuestro propio cuerpo por debajo, esta conciencia feliz ya no está. En la embriaguez mescalínica ya no sentimos el cuerpo del otro. (Michaux, 2012a, p. 87)

Las cosas tampoco son reconocibles. El cuerpo es una estructura sensible en un mundo sensible, si modificamos el cuerpo que percibe y actúa, el mundo se verá modificado. Los sistemas sensitivo-sensoriales se vuelven así “discordantes” (Ajuriaguerra y Jaeggi, 1959): fenómenos psicosensores como las ilusiones estésicas o las sinestesias dan cuenta de ello.

Una compleja redistribución de la sensibilidad ha ocurrido en la que el reconocimiento propio, del objeto y del otro ya no es posible. Experiencia de lo desconocido, lo inimaginable, lo bizarro, que causa conmoción, perplejidad:

Toda droga modifica aquello en lo que ustedes se apoyan. El apoyo que ustedes toman sobre sus sentidos, el apoyo que sus sentidos toman sobre el mundo, el apoyo que ustedes toman sobre su impresión general del ser. Ceden. Se hace una vasta redistribución de la sensibilidad, que vuelve todo bizarro, una compleja, continua redistribución de la sensibilidad. Sienten menos acá, y más allá. ¿“Acá” dónde? ¿“Allá” dónde? En decenas de “acá”, en decenas de “allá”, que ustedes no conocen, que ustedes no reconocen. Zonas oscuras que eran claras. Zonas ligeras que eran pesadas. Ya no es a ustedes que ustedes alcanzan, y la realidad, los objetos incluso, pierden su masa y su rigidez, dejan de oponer una resistencia seria a la omnipresente movilidad transformadora. (Michaux, 1967, pp. 9-10)

El modelo del reconocimiento está definido por el ejercicio concordante del sujeto que se supone idéntico (no dividido) frente a un objeto que se supone que es el mismo (que es visto, tocado, concebido, recordado, imaginado). Siendo que cada función superior (sensibilidad, pensamiento, memoria, imaginación) maneja sus propios datos (sensibles, inteligibles, memorables, imaginables), un objeto es reconocido cuando todas las funciones se relacionan con la forma de la identidad del objeto. Es necesario entonces un principio subjetivo de colaboración (unificación) entre dichas funciones: un “sentido común”, un sujeto que piensa o percibe. Nada de esto se cumple en el ejercicio discordante de la sensibilidad molecular: allí la sensibilidad es llevada al límite, a la “décima potencia”, como decía Michaux, a fin de esperar el objeto que la concierne exclusivamente: la diferencia de intensidad, lo que solo puede ser sentido (Deleuze, 2002). Carácter paradójico: por una parte, la intensidad es lo que da a sentir (en el ejercicio modificado de la sensibilidad), o sea, no solo es sentida, sino que fuerza a sentir de otra

manera; por otra parte, es lo insensible, lo que no puede ser sentido en el ejercicio ordinario de la sensibilidad ya que de ordinario está recubierta por una cualidad que tanto la confunde con otra cosa como la inserta en una lógica de oposiciones binarias (frío-calor, masculino-femenino...). Y es justamente porque la cualidad sensible recubre la diferencia de intensidad (el ser de lo sensible), por lo que en el acuerdo cotidiano de los sentidos eso no puede ser sentido, es insensible. La diferencia de intensidad no se confunde con ningún objeto sensible. Es más bien *algo en* las sensaciones que se encuentra bajo las tonalidades afectivas más diversas. Constituye el infinito al que tiende la sensibilidad, el objeto propio de la sensibilidad que no es objeto de reconocimiento, ni de pensamiento, recuerdo o imaginación.

7.7. Un signo problematizador

No se trata de reconocimiento sino de encuentro. Y lo que sale al encuentro del sintiente, se vuelve un signo que lo fuerza a sentir y a plantearse problemas³¹³. “*En todo sentido sus sensaciones lo pasean, le hacen pensar [lui donnent à penser], lo minan.*” (Michaux, 1967, p. 212)³¹⁴. La perplejidad que provocan tales sensaciones, saca a Michaux de su modorra. Es como si ese signo portara ya consigo un problema, o incluso él mismo fuera un problema. Como “naturalmente” es bastante raro que alguien se plantee problemas, es preciso que se ejerza una violencia sobre el sujeto para elevar su sensibilidad a un ejercicio en el que las variaciones de intensidad lo fuercen a plantearse problemas. Ahora bien, aquí no se penetra un problema reflexionando, sino mediante una iluminación. Daime, “*Professor dos Professores*” (Perlongher, 2004, p. 50), “*laberinto de relámpagos*” (Perlongher, 2014, pp. 201 y ss.), “*chorreo de las iluminaciones*”³¹⁵. Por su parte, escribe Artaud (2014, p. 24): “*-Todo lo que digo viene de Ciguri*³¹⁶ –*me dijo [el*

³¹³ Ya vimos que, en sus comienzos, el LSD era tomado por su capacidad para “resolver problemas” vinculados tanto al placer como al nacimiento, la enfermedad o la muerte (Stafford y Golightly, 1967). Pero la ingesta de psicodélicos puede contribuir no solo a resolver sino también a plantear(se) problemas.

³¹⁴ O también dice Michaux (1969, p. 21) que: “*una nada, una pre-sensación ha desencadenado el pensamiento*”.

³¹⁵ Comentando *Negro perfecto*, una novela de Valentin Retz cuyo personaje principal, de repente, comienza a tener unas terribles sensaciones de quemaduras por todo su cuerpo, a partir de las cuales experimenta ciertas iluminaciones, Allouch (2015) señalaba que es posible una transformación subjetiva que no pase por la vía de la “simbolización” o “literalización”, sino por una sucesión de iluminaciones, cada una tomando el relevo de las precedentes según una lógica que no es la del significante. La iluminación en la novela hace signo sin jamás apoyarse en la literalidad del significante. Remarcando así el signo, en relación con la iluminación, más que con la sensación, patente en la novela, Allouch hacía una fuerte (auto)crítica: los psicoanalistas han estado “hipnotizados por el significante”, permaneciendo negligentes en lo que respecta al signo. La lógica de la sensación subraya otra dimensión que la lógica de las iluminaciones, aunque no es extraño que, como en Perlongher, ambas se crucen.

³¹⁶ El ciguri de los tarahumaras constituye el elemento principal de su medicina mística y sincrética. La espiritualidad de los tarahumaras se hace presente en un ritual en el que se ingiere una bebida con un alto

Sacerdote del Tutuguri³¹⁷], y es *Él quien me lo enseñó. 'Las cosas no son como las vemos y sentimos la mayor parte del tiempo, sino tal como nos las enseña Ciguri.'*”.

“Conocimiento por los abismos”, por las “situaciones-abismos” (Michaux, 1967, p. 177). Ingerir el psicotrópico “*no tanto para gozar, sino para sorprender misterios escondidos en otra parte*” (Michaux, 1967, p. 179). Se trata aquí de sorprenderse, no de comprender, o en todo caso, no de comprender con la cabeza, con argumentos de la razón (de la significación, el concepto o la representación), sino con argumentos de la sensación que no encierran al pensamiento en el órgano del cerebro.

A diferencia del discurso sobre el “uso problemático de drogas” en el que son los técnicos, los gobernantes, los vecinos, las familias y otros actores quienes, basándose en criterios (como los de salud pública, bienestar físico y mental) ajenos a la experiencia, califican lo que sería “problemático” en el consumo de una persona, los problemas que aquí se plantean no están definidos de antemano ni de forma extrínseca, sino que emergen desde la experiencia misma: se trata de problemáticas que se producen en y a partir de esa experiencia, que ponen en el pensamiento (problematizan) algo hasta entonces impensado. A este uso no convendría llamarlo “problemático”, sino “problematizante”.

7.7.1. *Lo infinito y lo infinitesimal*

El sujeto psicodélico encuentra “*sensaciones voladoras, extranjeras al humor dominante, sensaciones francotiradoras que no se dejan englobar y le plantean problemas a los cuales deberá buscar respuesta.*” (Michaux, 1967, p. 215) Problemas singulares que a otro no morderán. Así con el “Gran Problema de lo infinito”, que no se refiere a dios alguno y que fascina a Michaux y solo a él de esa forma. Lo infinito no se confunde con lo infinitamente grande, sino que incluye lo infinitesimal, sensaciones de lo infinitamente pequeño: “*Nos hemos vuelto sensibles a variaciones muy muy finas (¿sanguíneas? ¿celulares? ¿moleculares?), a fluctuaciones ínfimas (¿de la conciencia? ¿de la cenestesia?)*”. De este modo, el mescalizado se vuelve sensible a toda una serie de microgoces, a “*miles de millares de puntos microscópicos fulgurantes, de diamantes deslumbrantes, de relámpagos para microbios*”, a “*repeticiones de pequeños choques de una larga sensación así descompuesta.*” Michaux se vuelve sensible a todo lo que es

potencial psicodélico, preparada en base a peyotes frescos que, al ser machacados con un mortero especial, sueltan un líquido un poco espeso, que contiene la mescalina, y que se mezcla luego con el tesguino preparado previamente, cuyo poder embriagante lo distingue de la sola ingesta del peyote.

³¹⁷ Con ese nombre se designa entre los tarahumaras a las ceremonias de mayor importancia que se llevan a cabo durante el ciclo agrícola festivo.

ínfimo, “*sensible porque insensible*”. También a pequeñas unidades de tiempo: ya no escucha la nota musical LA, sino las 435 vibraciones que hay entre una nota y otra. Se trata de una fragmentación al infinito, la presencia de ciertos cortes y una excesiva secuencia de la discontinuidad: “*Sentimientos discontinuos. Movimientos discontinuos. Impulsos discontinuos. Reflexiones discontinuas. Ritmo binario. Inmensa escansión.*” (Michaux, 2012a, pp. 9-16). “*Babel de sensaciones*” adonde llegan sin cesar miles de informaciones, desconectadas, intraducibles y que en la lengua específica de cada uno de los sentidos le habla a Michaux, a tontas y a locas, en sonidos, olores, hormigueos, frotamientos y resplandores que no están allí más que para él. Michaux (1969, p. 53) asiste a una “serie de infinitud”.

Serie expresa suficientemente que va a finalizar. Pero al quedar atrás, por la velocidad de sus componentes, toda capacidad de medición, y al hacer abandonar la idea misma de contar y evaluar, se convertía en un “modelo” de infinito, un modelo práctico y suficiente.

El “mecanismo de infinitud” que lo envuelve no remite a figura religiosa alguna, sino a lo que escapa a la ilusión de lo concluido, de lo terminado, que conlleva lo finito. La experiencia de la mescalina y de otros alucinógenos lo confronta con un infinito que “*incesantemente desbarata el proyecto y la idea humana de terminar, limitar y cerrar, mediante la comprensión.*” (Michaux, 2012a, p. 18) Infinito sin reservas, sin retiro, sin distancias. Más aún, no solo llega al “*infinito en su presencia maestra y amaestrada (su inmanencia), sino que él mismo ha devenido infinito realizado*”, como dice Blanchot (1966, p. 84). El sujeto puede así volverse una asíntota.

Lo infinito nos conviene y nosotros a Él, dice Michaux, es una plenitud sin nada mortecino. Si en el trance se llega a experimentar esa insensibilidad cuyos retiros muy vagos de las sensaciones modifican los vínculos con el mundo, no es sino para entrar en lo infinito. “*Una lógica de demente es una lógica en la que la sensibilidad no advierte tener que terminar para dar lugar a otra cosa*”, sanciona Michaux (2012a, p. 35)³¹⁸

La lógica “delirante” del sinsentido y de las sensaciones de lo infinitesimal que puede experimentarse sin caer efectivamente en la demencia incluye un

³¹⁸ El éxtasis de los místicos también puede acompañarse de insensibilidad. Las histerias que analizaba Freud presentaban también anestesia parcial o total.

aumento puntiforme de fuerzas, espectáculo delirante de la geyserrización interior, signos de incremento prodigioso del potencial de las neuronas, de sus repentinas descargas nerviosas, signos de desencadenamientos precipitados, de micro-movimientos, de inicios de movimientos, de “movimientos nacientes” y de micro-impulsiones incoercibles, incesantes... (Michaux, 1967, p. 125)

El problema de lo infinito aterra a Michaux tanto como el sexo, incluso más singularmente que el sexo. No se trata allí del comercio sexual –aunque se practique el sexo bajo los efectos de la sustancia–, sino del comercio con lo infinito (Michaux, 1967, p. 233), con una potencia infinita que “viola el cerebro” (Michaux, 1967)³¹⁹.

7.7.2. *Biocontrol del sentido y los sentidos*

El problema de Burroughs es el del virus del control. Su obra y su experiencia con las drogas no se limita a un mero testimonio de consumo o a una mera descripción de los efectos de esas drogas: se trata de una fuga general del sentido y de los sentidos (Marsoin, 2011, pp. 158 y ss.) creados o capturados por los dispositivos biopolíticos de control. Ya en *El almuerzo desnudo* (1959), ficción distópica que, más que la descripción de un futuro lejano³²⁰, hace un diagnóstico del presente, escribía que el desarrollo lógico de la investigación encefalográfica es el biocontrol, es decir: control de movimientos físicos, procesos mentales, reacciones emocionales e imprecisiones sensoriales aparentes, con señales bioeléctricas inyectadas en el sistema nervioso del individuo.

—Poco después del nacimiento, un cirujano podría colocar las conexiones en el cerebro. Implantaría un receptor de radio en miniatura y el sujeto sería controlado desde los transmisores del Estado. [...] El aparato de biocontrol es el prototipo del control telepático unilateral. Se podría lograr que el sujeto se mostrase sensible al transmisor por medio de drogas o de otros sistemas sin instalar aparato alguno. [...] Como ven, el control no puede ser nunca un medio ni llegar a un fin práctico... No puede ser nunca sino un medio para llegar a un mayor control... como la droga. (Burroughs, 2001)

³¹⁹ El 7 de julio de 1953, en carta a Ginsberg desde Lima, describía más o menos en esos términos la primera vez que realmente le hizo efecto el yagé: “*Es lo más fuerte que jamás haya experimentado. Produce el más completo desarreglo de los sentidos. [...] La sustancia del cuerpo parece cambiar. Me volví un negro y luego ese espíritu azul me poseyó y tuve miedo y tomé codeína y Nembutal*”³¹⁹. [...] *No es el subidón [lift] químico de la cocaína, la horrible stasis sin sexo de la heroína [junk], la pesadilla vegetal del peyote, o la estupidez humorística del cannabis. Esto es una abrumadora y loca violación de los sentidos [rape of the senses].*” (Burroughs, 2009)

³²⁰ La novela de Huxley *Un mundo feliz* (1932) es también una distopía que anticipa desarrollos en materia de tecnología reproductiva, cultivos humanos, hipnopedia, manejo y control de las emociones por medio de alguna droga (*soma*).

A mediados de los años 1970, Burroughs es invitado a participar, junto con Foucault, Lyotard, Deleuze y Guattari en *Schizo-culture*, un congreso internacional sobre la locura y la prisión, organizado en la universidad de Columbia (Nueva York) por *Semiotext(e)*, revista cultural fundada por el Sylvere Lotringer³²¹. Allí brindará una ponencia intitulada “Los impasses del control”³²², referencia fundamental de la famosa “Posdata sobre las sociedades de control” escrita años más tarde por Deleuze (1991). Entre los diversos medios semióticos que sirven para controlar(nos), Burroughs destaca allí la palabra. El lenguaje es un virus³²³: los discursos políticos, policiales y militares son una enfermedad que contamina hasta el más mínimo aspecto de la existencia.

Las palabras son todavía los principales instrumentos de control. Las sugerencias son palabras. Las persuasiones son palabras. Las órdenes son palabras. Ninguna máquina de control inventada hasta ahora puede operar sin palabras, y cualquier máquina de control que intente hacerlo confiando por entero en la fuerza externa o en el control físico de la mente encontrará pronto los límites del control. (Burroughs, 1978, p. 38)

³²¹ La idea de Lotringer era juntar a los filósofos franceses, por entonces prácticamente desconocidos en EEUU –con excepción de Foucault– y artistas como el músico John Cage e intelectuales de izquierda radical estadounidenses como la feminista Ti Grace Atkinson o la Black Panther Judy Clark, cuyas perspectivas políticas y estéticas resonaran con las de aquellos. Lotringer entendía que mientras que los franceses estaban bastante familiarizados con el trabajo de Burroughs, él en cambio no conocía sus ideas sobre el capitalismo y la esquizofrenia, que resultaban ser bastante próximas a las suyas.

³²² Publicada en 1978 bajo el título “*The limits of control*”. Una descuidada versión en español se encuentra en: <https://sindominio.net/laboratorio/documentos/fulkro/burrough.htm>. Si bien, en general, la traducción es correcta, le faltan unos fragmentos al segundo párrafo, y tiene errores que producen el sentido opuesto a lo expresado en el original.

³²³ Resulta llamativo que, pocos días después de *Schizo-culture*, Lacan (1975c) brindara una conferencia (“El síntoma”) también en la universidad de Columbia, luego lo dará otras en Yale y el MIT. Curiosamente los temas del virus y el control aparecerán en esas conferencias, aunque por otras vías y sin alusión alguna a Burroughs. ¿Sintonía, sincronidad, telepatía o mera coincidencia? En Yale, por ejemplo, toda una serie “viral” aparecerá en relación con las epidemias del imperio romano, el cristianismo, la ciencia y el psicoanálisis –“epidemia” en el sentido de una ruptura radical, un acontecimiento que tiene influencia y se propaga. En relación también con la “plaga” (*plaie*, traducida igualmente como “llaga”, “úlceras” o “herida”): las plagas del psicoanálisis, el lenguaje y lo social. Una y otra vez aludirá a los efectos de la palabra sobre el cuerpo. Así, el 25 de noviembre, atribuirá al inconsciente y al falo operaciones de parasitismo, aludiendo también a las relaciones de control que están en juego respecto al cuerpo: “*El esclavo se define porque alguien tiene poder sobre su cuerpo. La geometría, es lo mismo, eso tiene mucho que ver con el cuerpo. El cuerpo tiene como propiedad que se lo ve y mal. Uno cree que es una sopladura, una bolsa de piel. Aquí se trata de soporte, de figura, es decir de imaginario, con un material que yo postulo como real.*” Sin embargo, en las actas publicadas de *Schizo-culture* no se menciona su conferencia en Columbia. Lacan tampoco alude al evento que acababa de tener lugar ni los lacanianos que relatan aquel viaje (Newman, 1976). ¿Se trata de dos mundos paralelos? ¿Se intersectarán acaso en el infinito? ¿Entrarán en guerra? A la inversa, una extraña cercanía con *l’unebêvue* de Lacan se producirá unos años más adelante, cuando Burroughs (2013, pp. 111-120) defina lo inconsciente como “*el instante en el que la equivocación es producida* [the moment in which the error is made]” en un congreso de psicoanálisis realizado en Milán en 1980, al que Lacan, si bien estaba invitado, no se presentó. Por esos días disolvía su escuela (Alain-Gérard Slama, 1980). Una pésima traducción de esa conferencia de Burroughs “Sobre Freud y lo inconsciente” puede encontrarse en:

<https://www.mxfractal.org/RevistaFractal5354WilliamsSBurroughs.html>

Aún en los sistemas de control en los que prevalece la violencia, “la fuerza se complementa con el engaño y la persuasión”, de lo contrario, no podría subsistir. La escritura no es ajena al control tal como se ejerce en las sociedades contemporáneas: mientras los sistemas de control de la antigüedad se basaban en el analfabetismo del pueblo, hoy en día se basan mayormente en la alfabetización universal.

El control se ejerce a través de las imágenes: los medios masivos de comunicación juegan un rol clave, aunque son un arma de doble filo. “Los *mass media* han demostrado ser un instrumento de control de poca confianza e incluso traicionero. Es incontrolable debido a su necesidad de NOTICIAS.”. Frente al lugar estratégico que tienen la palabra y la imagen en relación con el control, su método de escritura *cut-up* y las operaciones afines que realiza con otros componentes semióticos tomados de emisiones de radio o televisión (remover la palabra de su referente o el sonido de su imagen, trastocar el orden de las frases), buscan combatir aquellas formas de control que se apoyan en el orden lineal del discurso³²⁴.

Sin embargo, aún los más eficaces sistemas modernos de control “están plagados de contradicciones”. Entre los límites del control se encuentran: la fuerza (cualquier máquina de control que intente operar sin palabras “confiando por entero en la fuerza externa o en el control físico de la mente encontrará pronto los límites del control”); el tiempo (“el control necesita tiempo en el que ejercer control”); el hermetismo (“cuanto más hermético y aparentemente eficaz es un sistema de control, más vulnerable se hace”); la necesidad de protegerse (“Hitler formó las SS para protegerse de las SA. Si hubiera vivido el tiempo suficiente, la cuestión de la protección frente a las SS se hubiera planteado”); las concesiones (“La historia muestra que una vez que un gobierno comienza a hacer concesiones está en una calle de dirección única”). En 1979 agregará una nueva fórmula: “el Control es controlado por su necesidad de controlar” (Burroughs, 2012, p. 32). El control total es imposible, no tanto por la ineficiencia de los controladores, sino porque lo que define al control es que necesita también oposición o aquiescencia; de otro modo deja de ser control.

Yo *controlo* a un sujeto hipnotizado (al menos parcialmente); y controlo a un esclavo, a un perro, a un obrero; pero si yo establezco un control total de algún modo [...] entonces mi sujeto es poco más que una grabadora,

³²⁴ “Equipado ahora con la pista del sonido y la imagen de la máquina de control, desmantelarla estaba a mi alcance – Solo tenía que mezclar el orden de las grabaciones y el orden de las imágenes y el orden alterado sería extraído y reintroducido en la máquina.” (Burroughs, 1961)

una cámara, un robot. No *controlas* una grabadora: la *utilizas*. (Burroughs, 1978, p. 38)

De allí se deriva que cuando ya no hay oposición, el control se convierte en una proposición sin sentido. Control eficaz significa, pues, conseguir un equilibrio y evitar una confrontación en la que todas las fuerzas disponibles fuesen necesarias. Esto se consigue a través de diversas técnicas de control psicológico, también equilibradas. Las técnicas de control, tanto coercitivas como psicológicas, son mejoradas y refinadas constantemente “y, sin embargo, la disidencia mundial nunca ha estado tan extendida o ha sido tan peligrosa para los controladores como hoy día.” (Burroughs, 1978, p. 41)

Burroughs no es, pues, derrotista. Por el contrario, llama a los “partisanos de todas las naciones” a hacer del lenguaje, más que un instrumento de control y manipulación de los símbolos, los sentidos y las sensaciones (incluso eróticas), una herramienta útil para usar las palabras como armas de proliferación de los sentidos e intensificación de las sensaciones con vistas, si no a destruir, al menos a desbaratar las máquinas de control que actúan sobre el decir, el hacer, el pensar y el sentir³²⁵.

³²⁵ Es por ello que su propuesta será retomada recientemente por Paul Preciado (2022), quien volverá también a Guattari para pensar la estética patriarcal, petrolera y racial que en el estado actual del capitalismo produce una “disforia del mundo”. Asimismo, Preciado se apoyará en Rancière (2002) para definir la estética como “*un modo específico de habitar el mundo sensible, una regulación social y política de los sentidos: de la vista, del oído, del tacto, del olfato, del gusto y de la percepción sensomotriz, si pensamos en el recorte de lo sensible por el que se rigen las sociedades occidentales, pero también de otros sentidos que aparecen como ‘supranaturales’ de acuerdo con la clasificación científica occidental, pero que están plenamente presentes en otros regímenes sensoriales indígenas o no occidentales.*”

PUNTOS DE LLEGADA

I - Lo sensible: problema analítico

La experiencia de la sensibilidad se presenta en la práctica analítica cuando, entre la diversidad de los sensibles, la sensación de una diferencia indica al sujeto que se ha efectuado una modificación. A partir de ese momento, ya no (se) siente como de costumbre, se produce algo diferente, un matiz, algo nimio, o algo enorme, un cambio radical que no se restringe a una simple “alteración” sino que transforma las condiciones mismas del sentir –que no se confunden con las condiciones de vida ni con las condiciones de posibilidad de la experiencia y de los objetos de la estética trascendental. Algo pasa con la sensación, algo que altera el rumbo y sacude la vida. Acontecimiento sensible. Semejante conmoción despierta al sintiente, a veces incluso lo subleva. Pues, más que condición de la sensación, el sujeto es su resultado o la resultante: lejos de ser algo ya constituido, el sustrato permanente sobre el que tendrían lugar las cualidades sensibles, el sujeto es algo que se espabila con la sensación. Y cada sensación produce un efecto de sujeto diferente –lo que no significa que sea experimentada pasivamente.

La sensación puede conducir al análisis a un sujeto que no logra pasar por alto lo que siente, cuando la sensibilidad se enrarece. Ineluctable modalidad de lo sensible. El punto de partida puede igualmente darse incluso cuando la sensación brilla por su ausencia, pues hay ausencia de sensación, vacío de sensación y hasta sensación de vacío. O cuando sensibilidad se torna insoportable, ya sea porque alcanza el colmo del placer (hay goces que pueden resultar intolerables) o el acmé de la angustia. Pues, la angustia y el dolor son “posibilidades de sensación” que pueden nacer donde menos se las espera –sensaciones que el sistema de salud pretende disminuir o eliminar, ya que las considera pura negatividad disfuncional, objeto de comprensión, clasificación y codificación, jamás como algo vital que solo ellas pueden volver sensible. Pero, aunque por momentos o de forma continua una situación de sensación pueda volverse imposible, el psicoanálisis no buscará sin más desembarazarse de ella, no intentará controlarla, reanimarla –en caso de anestesia– ni sofocarla rápidamente, su fin no consiste en volverla a la normalidad. Al no tener a la salud como horizonte ni criterio, puede problematizar la sensación de otro modo. De abrirse a lo problematizante, el sintiente dejará que algo pase allí con lo sentido. Y es en virtud de esta problematización que quizá advenga una singular producción de sí mismo. Pues en cada sensibilidad hay una singularidad: un elemento de no intercambio o no-relación, que vuelve imposible la fusión con otros. “El sentimiento”, así llamaba un

analizante a una intensidad que cada tanto lo asaltaba y que no encontraba parangón con ningún otro nombre de la lengua común. Esa sensación inexplicable, incompañable, que le sobrevinía desde la niñez durante breves momentos, le despertaba tanto inquietud como interés. Los efectos de un análisis no se restringen a aumentar o disminuir la intensidad de unas sensaciones molestas, llegan a transformar las condiciones reales de lo sensible que involucran las fuerzas envueltas en la sensación, las intensidades recubiertas por las cualidades (gozosas, angustiosas, dolorosas) que ellas mismas crean, cascando el sentir. En este sentido, el análisis de lo inconsciente no apunta a un mero conocimiento o comprensión de sí, involucra una mutación sensible. En definitiva, el sintiente es un mutante: no es el mismo quien llega a una sesión angustiado y a la siguiente alegre o apaciguado, y viceversa. No es extraño pues que, incluso desde los inicios de un análisis, la sensación se desplace: alguien llega con una sensación, emerge otra, en ocasiones, casi de forma inmediata. El análisis de lo inconsciente hace así posible otro ejercicio de la sensibilidad. Psicoanálisis, gimnástica de la sensación, en el pliegue de crítica y clínica. Como todo entrenamiento, conlleva riesgos. Pues sentir no es inocuo en absoluto. De hecho, hay quienes no emprenden un análisis ya que intuyen que podrían sentir cosas –incluso con posterioridad– que causarían estragos.

II - Freudismo de la sensación

El análisis no es solo cuestión de palabras, olvido de nombres y lapsus. La sensación irrumpe allí como elemento no-narrativo: un permanente olor a pastelitos quemados o a humo de tabaco al despertar de un sueño recurrente. No hay sensaciones que no conciernan a un análisis. Redundando en la imagen fálica de la pipa de Freud, no se ha reparado lo suficiente en el humo de tabaco que despedía produciendo *erogener Sensationen* en Ida Bauer y, seguramente en Lucy –sensaciones olfativas que serán asociadas con escenas de erotismos transferenciales, incestuosos y pueriles. Las mezclas de los cuerpos, las emanaciones corporales, las fibras sensibles que fueron tocadas en los primeros análisis, han sido problematizadas bajo la noción de transferencia, nombre técnico demasiado aséptico quizá como para dar cuenta del caudal de sensaciones provocadas en un análisis. Erótica intensificada, exagerada, “enferma” (“neurosis de transferencia”, se la ha llamado). El psicoanálisis, práctica de las intensidades.

Pero, más que ir a los orígenes del psicoanálisis para fundamentar un análisis político de las sensaciones, he querido interrogar los textos de Freud, sobre todo los más vacilantes, en donde lo que buscaba era más importante que lo que encontraba, aquellos

cuyas intuiciones fueron más decisivas que sus desarrollos teóricos posteriores. La sensación adquiere allí valor heurístico, no por tratarse de un concepto unívoco o idéntico a sí mismo, sino por las variaciones que ha sufrido a lo largo de su obra, por la “habilidad” para escabullirse de toda idea monolítica, por su condición de fisura. No obstante, que la sensación no le haya sido indiferente, no quiere decir que siempre la haya abordado de la mejor manera. En efecto, Freud no ha podido escapar del todo a ciertos supuestos universales y nosográficos acerca de las sensaciones que supuestamente tendrían que experimentarse en determinadas situaciones. Además, arrastraba consigo desde la lógica aristotélica hasta el evolucionismo darwiniano. Asimismo, el recurso a la topología intuitiva y euclidiana, del adentro y el afuera, lo llevaba a plantear la sensación en términos bastante individualistas. Pero, a esta altura no se obtiene nada con hacerle reproches, ya que Freud no tiene ni la primera ni la última palabra. Ganamos, en cambio, al enfocarnos en los problemas que se le planteaban, incluso en sus puntos de ceguera.

Sea como sea, en sus textos no encontramos un acercamiento meramente teórico o una conceptualización ya elaborada acerca de lo que la sensación *es*, sino un análisis pragmático que se sirvió de las producciones artísticas, científicas y filosóficas de su época para pensar las problemáticas que se presentaban en la incipiente experiencia analítica: en el terreno de la histerosensibilidad, a nivel de las hipersensaciones, las anestias y las perturbaciones de la actividad sensorial. De este modo, no partió de problemas abstractos acerca de la sensibilidad sino de situaciones clínicas bien concretas: la sensación de monocromatismo experimentada por un hombre infame como August P. No he echado mano de sus historiales clínicos para cuestionar tal o cual diagnóstico, contraponiéndole uno más preciso, ni para revisar la semiología de lo que algunos consideran trastornos característicos de nuestro tiempo (fibromialgia, depresión, *panic attack*), sino para –sin negar que tal o cual sensación pueda resultar enloquecedora– liberar a la sensibilidad del lenguaje de la psicopatología, inclusive psicoanalítica, que invisibiliza las formas de vida, a la vez, sensibles y políticas.

III - Lógica histerógena de la sensación

Desde el *Proyecto de psicología*, Freud apelaba a los principios de inercia y de constancia, a la ley fundamental de la asociación por simultaneidad, presente ya en el empirismo, a la ley general del movimiento, a la ley psicofísica de Fechner, a ciertas reglas “biológicas” (regla de la atención dirigida a los signos de placer, de la defensa ante el displacer) y a las leyes de la lógica que no solo atañen a las representaciones sino que

alcanzan a las sensaciones mismas (ya vimos cómo insertaba la sensación sexual, en calidad de material preexistente, en el silogismo de la *proton pseudos*). Pues la sensación no se produce de cualquier manera, sino de acuerdo a ciertas reglas.

De los análisis freudianos de la histeria se desprende lo que podríamos llamar una “lógica histerógena de la sensibilidad”. Esta lógica de las *Empfindungen*, tiene por principios, en primer lugar, *la independencia de los condicionamientos orgánicos y anatómicos*: las perturbaciones de la sensibilidad y de la actividad sensorial no responden a lesión orgánica o funcional alguna, ni se confunden con los patrones de formación de las afecciones “orgánicas”, aunque puedan llegar a asemejarse a ellos. De allí que sean percibidas como simulacros. En segundo lugar, *la disociación y la parcialidad*: las variedades de sensación en la piel pueden disociarse y mostrar un comportamiento por entero independiente entre unas y otras. La anestesia puede ser total, o bien afectar solo las sensaciones musculares, la sensibilidad para el dolor, o las sensaciones de temperatura, presión o electricidad, Asimismo, puede perderse la sensación de tal o cual color, ver solo en blanco y negro, o estar afectada solamente la visión del color de un objeto en particular. Luego, *la asimetría y la hemisensibilidad*: la sensibilidad de las zonas histerógenas puede presentar anomalías tan solo en una de las mitades del cuerpo, mientras que la otra mitad puede conservar una sensibilidad llamada “normal”. Pero aun cuando ambas mitades se vean afectadas, lo que sucede en una no se corresponde necesariamente con lo que sucede en la otra (un ojo puede ver todos los colores menos el violeta, el otro ver todo gris, a excepción del rojo y el amarillo). *La distribución por zonas y la virtualidad de las sensaciones erógenas*: las zonas de placer pueden conformarse en torno a una organización centralizada, en la que una zona domina las otras o, en cambio, a una anarquía en la que las sensaciones voluptuosas (o dolorosas) son experimentadas de una forma tan descompaginada que puede llegar a producir un desdibujamiento de las fronteras –por cierto arbitrarias– entre lo humano y lo animal (mediante intensificación de las sensaciones olfativas que regulan la erótica propia de la tierra). Seguidamente, *oscilación entre el defecto y el exceso*: la gama de la sensibilidad va desde la anestesia absoluta hasta una intensidad hipertrófica (hiperestesia o sensación exagerada de los estímulos táctiles; hiperalgesia o dolor en grado máximo). También, *el desplazamiento y la sustitución*: las sensaciones no son fijas ni constantes, pueden desplazarse o alternar de una zona del cuerpo a la otra (incluso a una zona menos localizable que Freud llama “psíquica”). Presentan una gran variabilidad sea en cuanto a sus puntos de adormecimiento como de hipersensibilidad. A su vez, pueden sustituirse unas por otras

(presión de pene erecto contra el vientre por sensación de presión en el tórax). Allí donde se esperarían sensaciones (genitales) de placer, pueden sobrevenir otras de asco (displacer). Asimismo, *el agrupamiento por complejos*: las sensaciones pueden presentarse en grupos (complejo de aura o de angustia) irreductibles a los complejos de representación-palabra o de representaciones inconscientes, si bien pueden mantener relaciones reversibles con ellos. Igualmente, *la serialidad y el paralelismo*: las sensaciones hacen serie, y la serie de las sensaciones corre en paralelo con la serie de las representaciones (escenas), sin confundirse con aquella; entre ellas hay relaciones recíprocas de co-engendramiento. *La producción por retroactividad*: la sensación no necesariamente se da de forma instantánea o automática, puede dilatarse y sobrevenir con posterioridad. Una sensación puede reenviar a una escena en la cual efectivamente se experimentó una sensación del mismo tipo, o bien a una escena en la cual dicha sensación nunca se produjo, sino que se producirá luego como efecto retardado. Inconsciente, en este sentido, es lo que deja huella, aunque no ocasione sensación sino *après-coup*. No se trata únicamente de que el acontecimiento adquiere ahora un sentido nuevo, sino de que efectivamente se produce una nueva sensación; la emergencia de esta nueva sensación es un acontecimiento en sí mismo. Son también destacables las operaciones de *interpretación y simbolización*: dado que existen diferencias de régimen entre lo sensible y lo enunciable, tanto la sensación puede tener un efecto de lectura o interpretación, como la palabra puede producir sensación mediante simbolización. Existe tanto un desarreglo de los sentidos a partir del sin-sentido, como una producción de sin-sentido a partir de las sensaciones desarregladas. Reversibilidad, paradoja, doble movimiento. Las relaciones entre sentido y sensación son para Freud bidireccionales. Ora la sensación produce sentido, ora el sentido sensación.

IV - ¡Oh psicodelia!

Freud y sus analizantes sentían de todo: excitación, malestar, cosas raras; o, por el contrario, no podían sentir dolor o no sentían nada. Para hacer algo con eso echaban mano de lo que tenían a su alcance: el análisis, pero también sustancias psicotrópicas, alcohol, hidrato de cloral, morfina, cocaína, nicotina. Toda una “farmacosensibilidad” puesta allí en juego, no solo en cuanto a búsqueda de placer y alivio del displacer refiere, sino además a modificación de las “condiciones de sensación”. Dado que la intoxicación actúa directamente sobre el “aparato de sensación”, Freud estimaba que para sobrellevar el malestar en la cultura, alcanzar la felicidad y evadir el sufrimiento el método más

interesante era la intoxicación (a través de sustancias hipnóticas, narcóticas y estimulantes). Ahora bien, sobre la base de algunos señalamientos freudianos, se ha deslizado una concepción meramente negativa de la experiencia: lo único que el drogado buscaría es evadir la realidad, refugiándose en un mundo propio que le ofrece mejores condiciones de sensación.

La experiencia psicodélica permite retomar de otro modo el problema de las condiciones de nuestra vida sensitiva: como en el delirio, corregir lo insoportable del mundo introduciendo allí algo de deseo, puede significar un intento de reconstituir la subjetividad, reconstruir el lazo social y restablecer el lazo con la realidad (sensible) —a veces incluso de ampliarla, modificarla o crear otra. Los drogados, decía Guattari, exploran ciertas “matrices” de la subjetividad ordinaria, cierta manera de constituirse territorios yoicos, allí donde ya no hay familia, trabajo ni patria. Entonces, mal o bien, reconstituyen pequeñas tierras íntimas, unas veces miserables o incluso infernales, pero otras veces relativamente vivibles, en todo caso más vivibles que aquellas que antes conocían. “No tengo nada, pero al menos tengo eso, un goce singular, una tierra de dolor”, un enclave donde poder sobrevivir y sobrellevar un poco la angustia (Guattari, 1984). Estos procedimientos aberrantes en los que el sujeto se afirma provocándose mini-goces son unas de la tantas maneras de fabricarse una subjetividad en nuestras sociedades contemporáneas. En los cuadros de intoxicación a menudo se encuentran intentos de forjarse una subjetividad más acá de los roles definidos por una cultura o sociedad, de la delimitación del propio cuerpo normalizado. Se trata de un tipo de subjetividad que no tiene miedo a la finitud ni a las arduas pruebas de la vida y la muerte, el deseo y el dolor (cf. *Las grandes pruebas del espíritu* de Michaux), sino que las aloja como un ingrediente esencial de la existencia (Guattari, 1996a, pp. 110-112). Pues, en definitiva, ¿qué clase de micropolítica de la sensación es aquella en la que nada se desgarrara?

Por eso, en lugar de abordar aquí ciertos usos de drogas psicodélicas como vía de acceso al inconsciente (reprimido) o, casi indistintamente, como alteradora de la conciencia³²⁶, ha sido más apropiado hacerlo en términos de “política de ampliación de la subjetivación” (Guattari, s/f.b), de la experiencia imaginaria, de los *sensibilia*, de la sensibilidad y, al mismo tiempo, de la experimentación abierta a los campos de posibles. No es la primera vez que en la experiencia psicodélica se subraya la dimensión de la

³²⁶ Tal como se las ha usado, estas dos formulaciones coinciden o se superponen. Curiosa conjugación de la interpretación de lo inconsciente con el viaje a los nuevos dominios de la conciencia. Lo inconsciente se presenta allí como una sustancia o entidad opuesta a la conciencia —idea criticada abiertamente por Lacan.

sensibilidad, pero por lo general se lo ha hecho rebajándola de algún u otro modo: lo verdaderamente importante vendría después de la sensación, sea la iluminación divina en la ceremonia espiritual, como la interpretación edípica en el tratamiento terapéutico. Los terapeutas lisérgicos rara vez planteaban problemas nuevos referidos a la sensación, echaban, no el vino nuevo, sino la sustancia nueva en odres viejos: las imágenes-sensaciones de una canilla y de Cristo en el Jordán que experimentaba la paciente de Tallaferro simbolizaban casi automáticamente para el analista la purificación por el pecado de felación. Asimismo, interpretaban la sinestesia en función del simbolismo edípico, poniendo en valor toda una trascendencia de la sensibilidad. En este “psicoanálisis químico”³²⁷, la noción trascendente que circulaba de lo inconsciente (a saber: representativo, reprimido, individual, edípico), sin duda, ha marcado tanto las prácticas como las preguntas de aquellos analistas, impidiéndoles llevar hasta las últimas consecuencias eso que mostraban sus experiencias: que la sensibilidad no remite al individuo. En esta línea, los análisis de Jung o Guattari no solo promueven, respectivamente, las ideas de inconsciente colectivo o agenciamiento colectivo de enunciación, sino de una sensibilidad igualmente colectiva. La experiencia psicodélica confirma que la sensibilidad no es una cuestión cerrada, que no se deja confinar en los estados de un sujeto o en su pequeña tragedia personal, sino que es abierta, colectiva y plural. ¿Quién siente, por ejemplo, en una sesión lisérgica grupal? Los análisis de grupo muestran que los límites del yo son porosos y borrosos, que bajo ciertas condiciones no es posible distinguir, la sensación de uno y la del otro, el cuerpo propio del ajeno. Pues hay sensaciones compartidas –aunque las posiciones subjetivas de quienes las comparten sean diferentes–, sensaciones de a muchos, por lo menos, de a dos, como las hay locuras³²⁸ o “fisuras” (Real, 2014). La geometría de los diagramas freudianos no pudo dar cuenta de esta dimensión colectiva de la sensibilidad.

Ni el sujeto de la estética trascendental ni las condiciones *a priori* de la sensibilidad logran dar cuenta del desarreglo de los sentidos ni de las producciones de lo sensible en el campo social. Pues, como el espacio y el tiempo, la sensación es construida social y políticamente, está históricamente condicionada, es producto de la contingencia y el acontecimiento. De allí que, más que las condiciones de la experiencia posible

³²⁷ Por cierto, muy distinto al “farmacoanálisis” del que hablaban Deleuze y Guattari (1994, p. 284): Cf. nota 204 de esta tesis.

³²⁸ La psiquiatría francesa ha inventado las expresiones “*folie à deux*” (locura de a dos) y “*folie à plusieurs*” (de a varios), aunque restringiéndolas al campo de las psicosis.

(adecuación, condicionamiento extrínseco, extensión), lo que cuenta en el análisis de las condiciones históricas y micropolíticas de la sensibilidad, es la experiencia real (producción, experimentación, intensidad) (Deleuze, 2002a).

De esta manera, contra toda fenomenología preocupada por acceder a la experiencia en su prístina expresión, queda demostrado que las experiencias clínicas, literarias y rituales aquí documentadas, no fueron puras e inocentes. Si bien a primera vista solo la figura de la adicción podía parecer saturada por los saberes psi, oponiéndose a la de una psicodelia que se situaría del lado de una locura más salvaje, más auténtica, menos contaminada por los discursos científicos, al mirar las cosas más de cerca, ya no se puede sostener ese reparto. Desde sus comienzos, la sensibilidad psicodélica ha estado bañada por los saberes psi. Pues la sensación no es un dato ya dado: no hay sensación pura, no podemos aislar la vivencia pura, no hay vivencia que no esté ya penetrada de sentido (Lacan, 1949). Deleuze dirá que es porque *“todo es saber y ya saber, que Foucault puede romper –allí también– con una noción cara a la fenomenología vulgar. Es decir, no hay experiencia salvaje”* (Deleuze, 2013, p. 214). En este sentido, cada protocolo de intoxicación está ya atravesado por cierto saber. Así con la teoría de la psicosis modelo provocada por la ingesta de mescalina o LSD que ha sido elaborada en términos de mimetismo de la esquizofrenia, incluso, como decía Ey, de “simulacro” de la alucinación. Ahora bien, los psiquiatras no solo observaban, decían también cosas con respecto al efecto esperado que simularía a la psicosis. Retomemos aquí este término de “simulacro”, en un sentido distinto al del psiquiatra. En otro contexto, el psicoanalista Xavier Audouard –citado por Deleuze en *Lógica del sentido*– decía que, a diferencia de las copias, los simulacros *“son construcciones que incluyen el ángulo del observador, para que la ilusión se produzca desde el mismo punto en que se encuentra el observador.”* (Audouard, 1966, p. 63) Sin embargo, ni Ey ni otros psiquiatras que adhirieron al psicotomimetismo consideraron que el simulacro producido en el *setting* incluye la perspectiva del médico: el observador forma parte del propio simulacro, que se transforma y se deforma con su discurso y con su punto de vista. Puesto que conserva y perpetúa el orden establecido de los modelos y las copias, es decir, de la representación, la artificialidad de la “psicosis artificial” (o modelo), especie de copia de copia, se opone al “simulacro” en sentido deleuzeano. Este nuevo sentido de simulacro es así útil para cuestionar el paradigma psicotomimético del modelo (esquizofrenia) y la copia (psicosis artificial). A su modo, al proponer la categoría de psicodelia, Osmond y otros psiquiatras también han cuestionado la de psicosis modelo. Decían incluso que si algo del orden de la psicosis puede llegar a

aparecer en dichas experiencias, es el *setting* médico-militar mismo que lo provoca. El *setting* psicodélico no produce psicosis modelo. Ahora bien, es innegable que estas mismas nociones de *set* y *setting* que han tenido gran relevancia en el desarrollo de la experiencia psicodélica, incluso nociones claves como la de estados alterados de conciencia y hasta la de psicodelia, son elaboraciones que provienen del campo psi. Tanto el psicotomimetismo como el psicodelismo crean las condiciones de sentido y sensación que incidirán en el tipo de efectos que se produzcan.

V – Paradojas y parestesias

El modelo narcoanalítico estableció relaciones entre droga y confesión, que sirvieron de base para que la inteligencia policial y militar corriera en pos del “suero de la verdad”. Pero de los análisis precedentes puede concluirse que no es en el orden de la verdad y la falsedad que se juegan las experiencias psicodélicas, sino en el del sentido y el sinsentido. “*Paquetes de sinsentido/sobre mí, sin cesar*”, decía Michaux (1967, p. 103). No se trata de sentido común, sino de “para-sentido”. La paradoja de sin-sentido (por nombrar una: el *pharmakon*, remedio a la vez que veneno), enemiga del sentido único y del buen sentido, actúa como *pathos* o pasión de esas experiencias. La paradoja (*paradoxa*) desafía la opinión común (*doxa*). Acontecimiento de sentido. La paradoja hace valer la diferencia que no se deja igualar o anular en la dirección de un buen sentido, así como el elemento que no se deja totalizar en un conjunto común. Subjetivamente, como lo ha mostrado Deleuze (2002a), quiebra el ejercicio ordinario de la subjetividad y lleva al pensamiento ante lo impensable, a la memoria frente al olvido, a la imaginación ante lo inimaginable, y a la sensibilidad ante lo insensible que se confunde con su intensivo. Pero, al mismo tiempo, comunica a estas funciones fisuradas, esa relación que hace ir del incomparable de una al de la otra.

Asimismo, la parestesia (en sentido amplio, el espectro de sensaciones anómalas que advienen en la psicodelia) rompe con todo clisé. Acontecimiento de sensación. Lo que sale al encuentro en dichas experiencias de intensidad elevada a la décima potencia es radicalmente diferente a la lógica de las sensaciones estereotipadas. Las imágenes sensoriales funcionan allí de manera completamente diferente al sensorio común. Algunos sujetos mescalinizados no saben con certeza si sus impresiones vienen de este o de aquel sentido, si ven o escuchan lo que están sintiendo (Straus, 2000, p. 261). Bajo las condiciones modificadas de la sensibilidad, lo que se ve puede llegar a decir algo (aunque no quiera decir nada) y lo que se dice puede dar a ver (aunque no se perciba nada). “Hablar

no es ver”, decía Blanchot; ver no es hablar, podría agregarse. Pero, aunque de ordinario lo visto no resida en lo que se dice –como lo señalaba *Las palabras y las cosas*³²⁹–, ni lo dicho en lo que se ve, cuando la sensibilidad es llevada al punto extremo de lo posible, se modifican de tal manera las condiciones de funcionamiento de los enunciados y las visibilidades que en una palabra puede residir una visión y en una imagen puede alojarse una voz. Por eso, la sinestesia es el vértice en el que confluyen las líneas dispares de la lógica de la sensación molecular. En la lógica de la sinestesia, irreductible a la dimensión simbólico-significante de las alucinaciones verbales, cobra igual relevancia la dimensión imaginario-sensible –y si agrego “sensible” es porque el término “imaginario”, ha estado a menudo asociado a la imagen, principalmente visual.

El sentido (incorporal) es lo expresable de la proposición, la sensación es lo experimentado en el cuerpo. Pero la intensidad-sentido no se confunde con lo enunciado, como tampoco la intensidad-sensación se confunde con lo sentido. Sucede que, de ordinario, ni el sin-sentido es efectivamente dicho, ni la variación de intensidad es sentida directamente. La intensidad (del acontecimiento) habita en lo indecible de las enunciabilidades y en lo insensible de las sensibilidades, con lo insensible que provoca sensación (el “insensible pedazo”). Para captar directamente esas intensidades de sinsentido y sensación que desafían el sentido común y la sensibilidad habitual, hace falta una subjetividad desarreglada, a través de psicotrópicos u otros medios –pues los acontecimientos sinestésicos pueden producirse igualmente en la histeria, la poesía o el análisis de lo inconsciente.

Los textos que recorrimos hacen patente, por un lado, el modo en el que se producen sensaciones bajo los efectos de tal o cual sustancia, pero, igualmente, que hay sensaciones que se hacen con palabras, incluso más allá de la intención o la voluntad de los emisores y los receptores. Función estética del lenguaje: potencia que provoca sensaciones. Los cantos chamánicos entonados en una ceremonia de hongos muestran que el lenguaje está compuesto por fuerzas heterogéneas; o mejor, que el lenguaje es fuerza que crea actos performáticos y sensibles. Sin duda, lo estésico forma parte de la enunciación, pero no se confunde con ella, constituye más bien su límite. En *Crítica y clínica*, decía Deleuze (1996, p. 9) que ese “límite no está fuera del lenguaje, sino que es

³²⁹ “Son irreductibles uno a otra: por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis.” (Foucault, 1968, p. 19)

su afuera: se compone de visiones y de audiciones no lingüísticas, pero que solo el lenguaje hace posibles.” De este modo, bajo los estados modificados de la subjetividad, el lenguaje pierde su capacidad clásica de designación y significación para cobrar principalmente valor sensible. Se trata del lenguaje como arrebató, como violencia de la sensación. Interesa aquí lo que es irreductible a las palabras mismas: la tonalidad, la modulación, la intensidad, el ritmo, la musicalidad que hay tras las palabras, la pasión que hay tras esa música, el signo que no puede ser transcripto (como en las veladas de María Sabina). Más que el contenido del discurso, lo que cuenta aquí es su forma de expresión: y no es extraño que cuanto más oscuro y apasionado se presenta más afecte al cuerpo sensible. La intensidad del discurso no solo tiene efectos de sentido, produce también los sentidos. Cuando esto sucede, el sentido es inmediatamente sentido, el sinsentido inmediatamente se siente o, a la inversa, anestesia y sensación se tornan sinsentido. Sinsentido y sensación, paradoja y parestesia, se vuelven indiscernibles: *continuum* sentido-sensación. Anudamiento borromeano en desarreglo: Real, Simbólico e Imaginario en acuerdo discordante. Herejía de la sensación³³⁰.

VI - Subjetivación sensible

Si estas experiencias moleculares han estado a veces atravesadas por la dimensión de lo verdadero, ha sido en relación con ciertas maneras de subjetivarse, de transformarse a sí mismo, en las que algunos sujetos se interrogan, no por la verdad como adecuación de la cosa con la realidad, sino por la relación de lo verdadero con ellos mismos, por su relación singular con lo verdadero. Se trata de lo verdadero que surge en medio del sinsentido de la miración en una ceremonia de ayahuasca, de la sinestesia en una sesión lisérgica, del lapsus o el sueño en una sesión analítica –y no son pocos los que han pasado por esta triple experiencia. A la relación del sujeto con lo verdadero Foucault (2002) la llamó “ética y estética de sí”³³¹. Ha constituido ciertas prácticas de subjetivación que, desde la filosofía antigua greco-romana, mantienen lazos con las relaciones de poder y de saber, aunque no se confunden con ellas. Ahora bien, la ocupación de sí jamás se ha reducido a la relación entre sujeto y verdad (veridicción), comprende también cierta “relación de sensaciones” (*rappor de sensations*). En efecto, según *Hermenéutica del*

³³⁰ En francés, hay homofonía entre R.S.I. y “*hérésie*” (“herejía”).

³³¹ La expresión “*aesthetics of the self*” (traducida como “estética del sí mismo”) también aparece en la cuarta de las conferencias que brindó en inglés en la Universidad de California en Berkeley en 1983 (Foucault, 2004b).

sujeto, los componentes de la estética de sí son: los actos de conocimiento (prestar atención a sí mismo, volver la mirada hacia sí mismo); un movimiento global de la existencia a la que se invita a volverse hacia sí (retrotraerse, recogerse, retirarse en sí mismo); las conductas particulares con respecto a sí mismo (curarse, respetarse, reivindicarse); y un cierto tipo de relación permanente consigo mismo, se trate de una relación de dominio y soberanía (ser dueño de sí mismo), o, también de “*una relación de sensaciones (complacerse consigo mismo, experimentar alegría consigo mismo, sentirse feliz de estar en presencia de sí mismo, autosatisfacerse, etc.)*” (Foucault, 2002, p. 92).

Una relación de sensaciones tiene lugar cuando la sensibilidad, por decirlo así, se vuelve sobre sí misma, cuando el sentir convoca a una interrogante, cuando lo que se siente, como decía Michaux, plantea problemas. Así, en las prácticas de psicodelia también se ha jugado lo que podríamos llamar una “*subjetivación sensible*”, una producción de sensibilidad, en la relación de sí con cualquier sensación, no solo el goce de sí, y sin orientarse por ideales de templanza y dominio de sí mismo, como en la tradición estoica³³². En su curso sobre Foucault, Deleuze (2015, p. 130) señalaba: “*Existió a veces también este tema en la droga: hacer de la existencia un arte.*”³³³ Pero, si tenemos en cuenta la relación de sensaciones, esta existencia no solo consiste en hacer de la propia vida una obra de arte, sino en extraer asimismo de la propia existencia un material de sensación, en llevar adelante una vida ligada estrechamente a las sensaciones, incluida la sensación de sí. El 4 de junio de 1952, Burroughs (2009) escribía a Ginsberg que, respecto a la “*experiencia de la sensación*” (“*experience of feeling*”) que podía tenerse con plantas como el peyote, “*no estaba pensando en términos de trascendencia sino en términos de cambio real. En algunas técnicas útiles y nuevas.*” Inmanencia de la sensación. Las drogas como tecnología de transformación de la sensibilidad.

³³² En la carta 23, Séneca (65 ca) escribía a Lucilo: “[...] *aplata lo que brilla exteriormente, lo que otros o lo que de otros te prometen, mira hacia el verdadero bien y goza de ti mismo* [de tuo gaude].” En latín, *gaudeo* significa: alegrarse, gustar, estar contento, regocijarse. Pues bien, no goces de lo vano (*Ne gaudeas vanis*), tal era el consejo para alcanzar una vida tranquila: sin demasiadas intensidades voluptuosas ni dolorosas. Ahora bien, si el filósofo descartaba ciertas sensaciones era para obtener un goce superior (*magno gaudio*): “Quiero que la alegría florezca en tu morada”. Tal es la suerte de “aquel que no encadena a la potestad de otro su felicidad.”

³³³ Acto seguido, también hacía referencia a las esperanzas que, por un breve momento, algunos pusieron en las “*comunidades de droga*” y a las resurgencias paranoicas que allí tuvieron lugar: en vez de procesos de subjetivación nuevos, se han restaurado allí fenómenos autoritarios y fascistas (Deleuze, 2015, p. 143). No mencionaba ningún caso en concreto, pero ciertas comunidades hippies (Davis y Munoz, 1968) o la comunidad de Leary y Alpert en la mansión de Millbrook, cerca de Nueva York, a mediados de los años 1960 (*Castalia Foundation*) ilustran bien esas experiencias. Sea como sea, los problemas de autoritarismo y microfascismo no son evidentemente exclusivos de ese tipo de comunidades electivas.

En conversaciones con Thierry Voeltzel, Foucault decía que, más que buscar otra realidad o una surrealidad, a partir de drogas como el LSD y los *poppers*³³⁴ puede establecerse otra relación con la realidad³³⁵: puede producirse un cambio en la realidad erótica, por ejemplo, en el que la sensación se desplaza en tiempo y se propaga a lo largo de todo el cuerpo. El LSD “*desanatomiza la localización sexual del placer, hasta el punto de que efectivamente [...] Te besas durante dos horas con un placer absolutamente formidable.*” (Voeltzel, 2019, p. 89)³³⁶ En esta desanatomización de la localización sexual del placer —o digamos, más bien, de la sensación—, ya no se trata únicamente de la sensibilidad genital: no es necesario eyacular para gozar o alcanzar el orgasmo genital para disfrutar³³⁷. “Desexualización del placer”, desexualización de la sensación.

VII - Micropolítica de la sensación

Ahora bien, como en la sexualidad, en el campo de las drogas también ha funcionado cierta “hipótesis represiva”. Partiendo, a lo Marcuse, de que el *continuum* de agresión y explotación, censura y represión de los deseos, ha sido necesario para el desarrollo del capitalismo, se ha denunciado, por un lado, la incapacidad de la sociedad neoliberal para asegurar un funcionamiento no problemático del uso de drogas —lo que ya supone un núcleo de normalidad implícitamente definido. Por otro lado, que ciertos usos normalizados de drogas como el alcohol o el tabaco, son básicamente resultado de la presión social. Pero, sin negar que las moléculas hayan sido usadas como técnicas de tortura, la liberación de la sensibilidad no ha de analizarse en los solos términos de la represión. ¿Acaso las prohibiciones, las censuras, los controles de los estupefacientes, incluso la guerra contra las drogas, no han también formado parte de una economía más general de los discursos y las técnicas biopolíticas orientada a gobernar la vida y

³³⁴ Hoy en día, principalmente al interior de la comunidad gay, se habla del sexo químico (*chemsex*), es decir, del uso de drogas como mefedrona, GHB, GBL y nitritos de alquilo (*poppers*) para facilitar o intensificar la actividad sexual. La cuestión habitualmente se aborda desde la política de riesgos y daños asociados a estas prácticas (McCall, Adams, Mason, Willis, 2015).

³³⁵ Foucault sostenía una especie de realismo de la sensación: el placer es una percepción de la realidad, una relación con la realidad y un comportamiento altamente realista. Esto no significa que la sensación sea, de por sí, buena o mala.

³³⁶ Las sensaciones en la boca y los labios no hay por qué considerarlas entonces, placeres “preliminares”, como si lo importante viniera después.

³³⁷ Se batía aquí contra W. Reich, cuya revolución sexual terminaba siendo heteronormativa ya que postulaba que solo la descarga genital podría llegar a liberar completamente la energía sexual (el placer anal, por ejemplo, no lograría llevar a término la función del orgasmo). Al mismo tiempo, Foucault criticaba el puritanismo que se filtra en las formas de lucha colectiva según un adagio que ha alcanzado igualmente al uso de drogas: “lo que das a tu cuerpo, no lo puedes dar a la lucha; no puedes dar al trabajo, lo que das a tu placer”.

maximizar las fuerzas corporales? Es en esa economía, a la vez política y libidinal, que han emergido ciertas formas de querer-saber sobre la psico-farmacología, en un intenso deseo por conocer la acción de las moléculas sobre el psiquismo y la sensibilidad. De esta forma, los juegos de la sensación han estado sometidos al ejercicio de poderes-saberes psico-médicos: las sesiones de LSD se han conjugado tanto con chalecos de fuerza, como con edipismo y tratamiento de la homosexualidad. En efecto, “*los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo –en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres*” (Foucault, 2007, p. 184).

Burroughs señalaba una y otra vez la efectiva manipulación económica, política, mediática y militar operada sobre el sentido y la sensibilidad a través de los virus de la imagen, el lenguaje, la falopa y otras máquinas. Inyectar significación a un gesto o un enunciado y manipular, no solo las emociones, sino también las sensaciones, han sido dos maneras de ejercer el biocontrol. En efecto, un orden que reúne todas las razones para que se haga contra él una revuelta, suele administrar la anestesia, a través del terror o de formas más sutiles como el sentido común y sensacionalismo del espectáculo. Las guerras de sensibilidades se prosiguen por todos los medios posibles a fin de que la servidumbre sea lo intolerable infinitamente tolerado. En este sentido, la pregunta por lo que puede sentir un cuerpo cobra una connotación eminentemente política. Lo sensible emerge así en un campo de fuerzas en el que la sensibilidad ha sido durante demasiado tiempo una mera disposición pasiva al sufrimiento; ahora puede también convertirse en el medio mismo del combate. Pues, antes que estético, el campo de la sensación es político, en el sentido de lo que guarda relación con el encuentro, el roce o el conflicto entre formas de vida, entre regímenes de percepción, entre sensibilidades, en cuanto que este contacto alcanza un cierto umbral de intensidad.

Entonces, allí donde todo parece jugado de una vez para siempre, donde lo sensible se encuentra ya fijado de antemano, ¿cómo fabricar una subjetividad, una sensibilidad heterogénea y revolucionaria? Problema por excelencia de una revolución (molecular) que encarna “*la potencia social de la diferencia, la paradoja de una sociedad, la cólera propia de la Idea social.*” (Deleuze, 2002a, p. 314) En esta línea, el desarreglo de los sentidos –y del sentido– puede participar en una política más general de destitución y deconstrucción de las sensaciones moldeadas por las máquinas de control: consecuencia extraída de una “lógica de la sensación” y una “distorsión de los sentidos” orientadas a aprehender la vida en su pura intensidad. Puesto que en cada régimen de dominación las sumisiones se enfrentan con las liberaciones (Deleuze, 1990), se trata de

encontrar, en cada momento, las armas apropiadas, la potencia, el saber, las formas de subjetivación, enunciación y sensibilidad capaces de resistir al biocontrol.

Evidentemente, la experiencia psicodélica no agota la dimensión política de la sensación, la sensibilidad y la intensidad: “*No es la droga la que produce la intensidad, la droga es colocada al servicio de la intensidad.*” (Perlongher (2004, p. 300) Por eso, cuando son desconectadas de la revolución molecular –así como del plano macropolítico, del plano molar, de la multiplicidad de guerras contra las drogas, pero también de guerras de clase, sexo, raza, o de guerras ecológicas que se están llevando a cabo directamente o “por otros medios”³³⁸–, las farmacosenes corren el riesgo de ser banalizadas, vaciadas de consecuencias y estetizadas en una especie de lírico regreso al individuo. Es imprescindible, luego, que la particularidad de la experiencia psicodélica no sea reducida al uso de sustancias “alucinógenas” y que, en cambio, se la sitúe en el entramado de los diversos movimientos políticos que desde los años 60 estuvieron conectados, directa o indirectamente, a la ingesta de drogas.

Aunque a primera vista parezca un arcaísmo, el auge del neochamanismo en un país como Uruguay, supuestamente ya sin indios, puede comportar un combate contra los efectos de la colonización, el genocidio charrúa³³⁹ y la medicalización civilizatoria. En este marco, la dimensión política del rito se instaura ya sea en relación con la persecución a la brujería –denunciada fuertemente por el feminismo– como con las luchas llevadas adelante por comunidades y pueblos originarios en defensa de los territorios amenazados por la lógica del Capital³⁴⁰. Devenir-indígena durante una ceremonia, sin importar la genética, puede involucrar una particular espiritualidad política y volver sensible algo que hasta el momento resultaba indiferente. Como decía, en otro contexto, Didi-Huberman

³³⁸ Cabe recordar la fórmula foucaultiana: “la política es la continuación de la guerra por otros medios” (Foucault, 1992, p. 29).

³³⁹ La historia oficial cuenta, sin tapujos, que los charrúas fueron totalmente exterminados en Salsipuedes, a comienzos del siglo XIX, negando que hayan sobrevivido varios de ellos (las mujeres serán separadas de sus hijos impidiendo así la transmisión generacional; algunos serán exhibidos en un zoológico humano en Francia). Así se constituye el Estado uruguayo, fundamentalmente, con colonos e inmigrantes europeos y se produce el pasaje de la sensibilidad “bárbara” (1800-1860), indígena y gaucha, a la sensibilidad “civilizada” y disciplinada (1860-1920) que el historiador José Pedro Barrán supo analizar en *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. En esa historia de la rotundidad o brevedad culposa del goce y la risa que invade la vida pública, y del sentimiento encogido y reducido a la intimidad, el historiador señalaba la “lenta desaparición del pathos y la también lenta aparición del freno de las ‘pasiones interiores’” (Barrán, 1989, p. 11).

³⁴⁰ En resonancia con la denuncia que, desde diversas filas, se lanza contra la política occidental fundada en la “expulsión hipócrita de lo sensible” y el “odio a la sensibilidad”, así como con la promoción de una nueva forma de “habitar” zonas a defender frente a megaproyectos industriales y con “la construcción de una nueva geografía en la que las formas-de-vida entran en intimidad con lo más sensible de un territorio” (Consejo Nocturno, 2018, pp. 42, 59 y 99).

(2014, pp. 99-100), volver sensibles “*las fallas, los lugares o los momentos a través de los cuales, declarándose como ‘impotencia’, los pueblos afirman a la vez lo que les falta y lo que desean*”. Volver “*accesible a los sentidos, y volver accesible incluso lo que nuestros sentidos, al igual que nuestras inteligencias, no siempre consiguen percibir como algo que ‘tiene sentido’: algo que solo aparece como falla en el sentido, índice o síntoma*.” Volver de golpe sensible, ante tales síntomas o fallas, algo de la vida de los pueblos –algo de la historia– que hasta ahora se escapaba “*pero que nos ‘conciérne’ [« regarde »] directamente*”.

Ahora, si bien la potencia de lo sensible puede ser encontrada prácticamente en cualquier cosa (“*la intensidad usa de todo lo que encuentra en su camino para producirse*”: Perlongher, 2004, p. 300), no todo el mundo se vuelve sensible con cualquier cosa, de cualquier manera, en cualquier momento o lugar. Aunque el azar no falta a la cita, no es por pura arbitrariedad que un complejo de sensación adviene o insiste en uno, mas no en otro. Decía Pierre Klossowski (1995) que “*en cada uno, aparentemente en su poder, se mueve una intensidad cuyo flujo y reflujo forman las fluctuaciones significantes o insignificantes del pensamiento que, de hecho, no pertenece a nadie*”. Corresponde a cada uno hallar el sendero o la situación que lo conduzca a su modo singular de crear sensaciones aberrantes y sentidos plurales. Para unos será el uso de sustancias, otros lo lograrán por medios menos químicos o por una combinación entre ambos. Detectar en cada situación los esbozos de singularización, de modo que los acontecimientos sensibles no sean arruinados por procesos de (auto)destrucción o sistemas más o menos institucionalizados de captura, individualización y neutralización, sino que puedan componerse con nuevas formas de producción de sensibilidad y, en definitiva, de vida, que puedan encontrar así su plena expansión, son tareas de un análisis micropolítico de la sensación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I - Bibliografía

- AA. VV. (1988). *Litoral 5/6: La instancia de la letra*. La torre abolida.
- AA.VV. (2016). Sensations, *Revue française de psychanalyse*, t. LXXX, 4, PUF, octubre.
- Abribat, J. P., (1987), Une esthétique non transcendantale, *Littoral* (22)33-44, abril. Edelp.
- (1997). « Pourquoi Taine plaisait-il tant à Freud ? ». *L'Unebvue : Il n'y a pas de père symbolique*, (8/9)165-186, Primavera/verano.
- Adnen, J. (dir.) (2013). *Gilles Deleuze, La logique du sensible. Esthétique & clinique*. De l'incidence éditeur.
- Adorno, W. (2013). *Estética (1958/59)*. Ed. Las cuarenta (original publicado en 2009).
- Ajuriaguerra, J. de, Jaeggi, F. (1959). *Le poète Henri Michaux et les drogues hallucinogènes. Contribution à la connaissance des psychoses toxiques. Expériences et découvertes du poète Henri Michaux*. Sandoz.
- Alauze, E. (1949). La narcoanalyse devant la justice. *Gazette du Palais*. (1)37-38, Doctrine.
- Alliez, É. (1993). *La Signature du Monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*. Cerf.
- (2004). La condición CsO, o de la política de la sensación, *Revista Laguna*, (15)91-106; septiembre. Disponible en:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1395914>
- (2023). Guattari con Duchamp, o del campo de un signo al otro. *Divanes nómades*, 8: El espesor lujurioso de la selva, 127-148.
- Alliez, É. (dir.) (1998). *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Les Empêcheurs de penser en rond.
- Alliez, É., Bonne, J. C. (2013). *Défaire l'image: de l'art contemporain*. Les presses du réel.
- Alliez, É.; Lazzarato, M. (2021). *Guerras y capital. Una contrahistoria*. Traficantes de sueños.
- Alliez, É, Martin, J.-C. (2007). *L'œil-cerveau. Nouvelles histoires de la peinture moderne*. Vrin.
- Allouch, J. (1984). *Letra por letra. Transcribir, traducir, transliterar*. Edelp.

- (2007). *¿Es el psicoanálisis un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. El cuenco de plata/ediciones literales.
- (2016). “Hablar ya es escribir”. *revista ñácate*. Disponible en: <http://www.revistanacate.com/articulos/hablar-ya-es-escribir/> (original publicado en 2015)
- (2019). *Nuevas observaciones sobre el pasaje al acto*. Córdoba: Literales.
- Almeida, M. (2002). *Daime: a colônia Cinco Mil e a contracultura (1977- 1983)*. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Disponible en: <https://neip.info>
- Álvarez de Toledo, L. (1959). Síntesis informativa sobre el LSD 25 y psicoterapia, *Revista de psicoanálisis*, (XVI), julio-setiembre. Disponible en: <https://bibliography.maps.org>
- Álvarez de Toledo, L.; Fontana, A.; Pérez Morales, F. (1957). *Psicoanálisis y dietilamida del ácido lisérgico (LSD - 25). Fundamentos para una técnica terapéutica combinada*. Manuscrito mecanografiado. Incluye estela informando la presentación del libro en la Asociación Psicoanalítica Argentina el 10/9/57, publicado luego en 1958 en *Act. Neuropsiquiat.* (4). Disponible en: <http://pergamino.unlam.edu.ar>
- Amironesei, R.; Pigeon, L.-E. (2017). “Politics and Commonality of Sensation from a Reading of Merleau-Ponty.” *SubStance*, 46(1)69-89. *Project MUSE*. Disponible en: muse.jhu.edu/article/650029
- André, R. (1983). Un hérétique de la sensation. Bellour, R. (dir.). *Henri Michaux* (pp. 172-180). Éditions de l’Herne (original publicado en 1966).
- Apud, I. (2013). *Ceremonias de ayahuasca. Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano*. Universidad Nacional de Lanús. Departamento de Humanidades y Arte. Metodología de la Investigación Científica. Disponible en: http://www.neip.info/downloads/Apud_Ayahuasca_Uruguay.pdf
- (2013b). El indio fantasmal es reclutado en la ciudad. Neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay. *Cuadernos de Antropología Social*, (38). Disponible en: <https://www.redalyc.org/>
- Aristóteles. (1995). Primeros analíticos. *Tratados de lógica (Organon)*. Madrid: Gredos (original publicado en año 350 A.C. aprox.)
- Artaud, A. (1925). La liquidation de l’opium. *La Révolution Surréaliste*, 2.
- (1984). *México y viaje al país de los tarahumaras*. FCE (original publicado en 1945).

- (2001). *El teatro y su doble*. Edhasa (original publicado en 1938).
- (2014). *Los tarahumaras*. El cuenco de plata (original publicado en 1945).
- Assoun, P.-L. (1981). *Introduction à l'épistémologie freudienne*. Payot.
- (2006). « La géométrie inconsciente. Métapsychologie de la limite corporelle » :
<https://www.cairn.info/les-limites-du-corps-le-corps-comme-limite--978274920554-page-17.htm>
- Attal, J. (2012). *El pase, ¿a título de qué? La tercera proposición de octubre de Jacques Lacan*. Grapas + de me cayó el veinte.
- Audouard, X. (1966). Le simulacre. *Cahiers pour l'analyse*, (3)57-72. Disponible en:
<http://cahiers.kingston.ac.uk/vol03/cpa3.4.audouard.html>
- Austin, J. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós (original publicado en 1962).
- Baccino, D., García, F. (2013). Αἶμα ἐμφίλιον en AAVV. *De eros y philia* (53-72). Ed. de la fuga.
- (2023). Filosofando la resistencia 2. Entrevista realizada por Diego Paseyro. *Latido Beat*. Disponible en: <https://www.latidobeat.uy>
- Barrán, J. P. (1989). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. La Cultura Bárbara (1800-1860)*. Ediciones de la Banda Oriental.
- (1989). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. El Disciplinamiento (1860-1920)*. Ediciones de la Banda Oriental.
- Barrera-Oro, J. (2022). William Burroughs, six actes de magie. *L'Unebévue*, (39)61-80, La nuée du langage.
- Bataille, G. (1951). *Émission de l'ORTF lors de laquelle Bataille s'entretient avec différents intellectuels : Emmanuel Berl, Maurice Clavel, Catherine Gris, Jean Guyot, le Dr. Martin et Jean-Pierre Morphé. Émission d'André Gillois*. Disponible en:
<https://www.franceculture.fr/emissions/la-nuit-revee-de/qui-etes-vous-georges-bataille>
- Baumgarten, A. G. (1975). *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*. Aguilar (original publicado en 1735).
- (1999). *Estética (prolegómenos)*. UBA (original publicado entre 1750-1758).
- Bayce, R., Eira, G., Fernández, J. y García, C. (1998). *Enteogénesis, las búsquedas de los estados alterados de conciencia*. Multiplicidades.
- Bellour, R. (1986). *Henri Michaux*. Gallimard.
- Benjamin, W. (1974). *Haschish*. Taurus (original publicado en 1932).
- Bercel, N. A., Travis, L. E., Olinger, L. B., Dreikurs, E., Polos, M. G. (1956). Model Psychoses Induced by LSD-25 in Normals: I. Psychophysiological Investigations, with

Special Reference to the Mechanism of the Paranoid Reaction. *AMA Arch*

NeurPsych;75(6)588–611. Disponible en:

<https://jamanetwork.com/journals/archneurpsyc/article-abstract/652213>

Bercherie, P. (1983). *Genèse des concepts freudiens : Les fondements de la clinique*. Navarin.

Bergler, E. (1937). Symposium on the theory of the therapeutic results of psychoanalysis, *International Journal of Psycho-analysis*, XVIII, (2-3)146-160.

- (1956). *Homosexuality: disease or way of life?* Hill & Wang.

Bergen, V. (2018). Philosophie activiste, récits spéculatifs et ouverture des possibles.

Isabelle Stengers. *Le carnet et les instants*, (198) 2^e trimestre. Disponible en:

<https://www.revues.be/le-carnet-et-les-instants/280-le-carnet-et-les-instants-198-2-trim-2018/712-philosophie-activiste-recits-speculatifs-et-ouverture-des-possibles-isabelle-stengers>

Boulbi, M.; Konicheckis, A. (dirs.). (2002). *Clinique psychanalytique de la sensorialité*. Dunod.

Bergson, H. (1932). *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Félix Alcan.

- (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Sígueme (original publicado en 1889).

Bersani, L. (2011). *El cuerpo freudiano. Psicoanálisis y arte*. El cuenco de plata/Ediciones Literales (original publicado en 1986)

Berta, M., Duarte, A. Severino, J. P., Silvera, H. y Gaspar, E. (1961). Psicoterapia por “Rêve éveillé dirige”. *Revista de Psiquiatría del Uruguay*. 26(154)3-36.

Berta, M., Duarte Troitiño, A., Silvera Galasso, H., Severino, J. P., Gaspar, E. (1962). “Rêve Eveillé” lisérgico dirigido. *Revista de Psiquiatría del Uruguay*. 27(158)3-50.

- (1962). El rêve-éveillé lisérgico dirigido. *V Congreso médico del Uruguay*, Montevideo, 10-15 de diciembre de 1962, (II)855-882.

- (1964). El rêve-éveillé lisérgico dirigido como activador en psicoterapia. *Revista de Psiquiatría del Uruguay*. 29(170)9-52.

- (1967). Psicolisis dirigida: rêverie psicolítica dirigida. *Revista de Psiquiatría del Uruguay*. 32(190)3-45.

Biblioteca Pleyades. (s/f). Animales de poder. Disponible en:

http://www.bibliotecapleyades.net/cienciareal/esp_chaman_18a.htm

Bielli, A. (2012). *La introducción de los antidepresivos en Uruguay (1950-2000): transformación de los saberes psicológicos*. Universidad de la República.

- (2021). “La distinción entre drogas y medicamentos en consumidores de psicofármacos”. *Presentación oral en Jornadas virtuales de investigación sobre consumo de sustancias psicoactivas en Uruguay* del 13 al 16 de julio. Organizadores: CIC-P Facultad de Psicología, IIBCE.
- Blanchot, M. (2008). *El Infinito y el infinito*. Traducción de Andrés Builes S. Disponible en: http://michel-serres.blogspot.com/2008/10/el-infinito-y-el-infinito-maurice.html#_ftnref4
- Bleger, J. (1952). *Teoría y práctica del narcoanálisis*. El Ateneo (original publicado en 1958).
- Borch-Jacobsen, M. (2011). *Les Patients de Freud: Destins*. Sciences Humaines.
- Botto, S., Naparstek, F. & Salamone, L. D. (Eds.) (2003). *El psicoanálisis aplicado a las toxicomanías*. TyA.
- Bravo, G., Grob, Ch. (1989) Shamans, Sacraments, and Psychiatrists, *Journal of Psychoactive Drugs*, 21(1)123-128. Disponible en : <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/2656948/>
- Breuer, J., Freud, S. (1992). Estudios sobre la histeria. *Obras completas de Sigmund Freud*, (II) Amorrortu (original publicado en 1893-1895).
- Burroughs, W. (1961). *The Soft Machine*. Olympia Press.
- (1967) The future of sex and drugs. *Mayfair*. 2 (10)11-15.
- (1977). *Junky*. Penguin Books (original publicado en 1953).
- (1978). The limits of control. *Semiotext(e)*, III, (2)38-42.
- (2001). *The naked lunch*. Grove Press (original publicado en 1959).
- (2009). *The letters (1945-1959)*. Penguin.
- (2012). *Ah Puch está aquí y otros textos*. Capitán Swing (original publicado en 1979).
- (2013). “On Freud and the Unconscious”, en *The adding machine* (111-120). Grove Press.
- Burroughs, W., Ginsberg, A. (1971). *Cartas del yagé*. Signos (original publicado en 1963).
- Burroughs, W., Odier, D. (2014). *La tarea*. El cuenco de plata (original publicado en 1970).
- Cabrera Rodríguez, L. (2019). *El empleo de drogas en la investigación clínica y como coadyuvante en psicoterapia (1845-1970)*. Udelar. Disponible en: <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/21715>
- Cáceres, G. (1957). Narcoanálisis y Medicina Legal. *Revista de Psiquiatría del*

Uruguay, Año XXII, (129) mayo-junio.

Cassin, B. (dir.) (2004). *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*. Le Seuil/Le Robert.

- (2013). *Jacques el sofista. Lacan, logos y psicoanálisis*. Manantial.

Castaneda, C. (1991). *Tales of power*. Washington Square Press (original publicado en 1974).

- (2016). *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. University of California (original publicado en 1968).

Châtelet, G. (1993). *Les Enjeux du mobile : Mathématiques, physique, philosophie*. Seuil.

Chemama, R. (dir.). (1996). *Diccionario del psicoanálisis*. Amorrortu (original publicado en 1995).

Clare, S. (2013). Feeling Cold: Phenomenology, Spatiality, and the Politics of Sensation, *differences* 24(1)169-191, mayo. Disponible en:

<https://read.dukeupress.edu/differences/article-abstract/24/1/169/60658/Feeling-Cold-Phenomenology-Spatiality-and-the?redirectedFrom=fulltext>

Combes, M. (1999). Simondon Individu et collectivité. *Pour une philosophie du transindividuel*. PUF.

Comité invisible. (2018). *Ahora*. Disponible en:

<https://tiqqunim.blogspot.com/2018/06/ahora-comite-invisible.html>

Consejo Nocturno (2018). *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. Pepitas de calabaza.

Corchs, A. (s/f). *Para participar en ceremonias*. Disponible en:

<http://www.alejandrocorchs.com>

Cussen, F. (2013). *Éxtasis líquido: Néstor Perlongher y la poesía visionaria en Latinoamérica*. Universidad de Santiago de Chile. Disponible en:

<http://letras.mysite.com/fcus040713.html>

Dachet, F. (2014). Esthétique du neurone, *Superflux no. 7 : Quel avenir pour l'hystérie ?* L'Unebêvue.

Darwin, Ch. (1872). *The expression of the emotions in man and animals*. John Murray.

Davis, F.; Munoz, L. (1968). Heads and Freaks: Patterns and Meanings of Drug Use Among Hippies. *Journal of Health and Social Behavior*, Vol. 9(2) 156-164, Special Issue on *Recreational Drug Use* (Jun.). Disponible en:

<http://www.jstor.org/stable/2948334>

De Beauvoir, S. (1982). *La plenitud de la vida*. Edhasa (original publicado en 1960).

- Deleuze, G. (1979). Deux questions, *Drogues, passions muettes, Recherches*, (39 bis)231-234, diciembre.
- (1987). *Foucault*. Paidós (original publicado en 1986).
 - (1990). *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*. Disponible en: <http://libertaire.free.fr/Deleuze06.html>
 - (1995). *Proust y los signos*. Anagrama (original publicado en 1964, aumentado en 1970)
 - (1996). *Crítica y clínica*. Anagrama (original publicado en 1993).
 - (2001). *Lógica del sentido*. Paidós (original publicado en 1969).
 - (2002a). *Diferencia y repetición*. Amorrortu (original publicado en 1968).
 - (2002b). *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Arena Libros (original publicado en 1981).
 - (2002c). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama (original publicado en 1962).
 - (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-textos (original publicado en 2002).
 - (2008). Dos preguntas sobre la droga. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos (original publicado en 1979).
 - (2013). *El saber. Curso sobre Foucault (1986)*. Tomo I. Cactus.
 - (2015). *La subjetivación: curso sobre Foucault III (1986)*. Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. Era (original publicado en 1975)
- (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*. Paidós (original publicado en 1972).
 - (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama (original publicado en 1991).
 - (1994). *Mil mesetas*. Pre-Textos (original publicado en 1980).
- Déotte, J.-L. (2012). *¿Qué es un aparato estético?* Metales pesados (original publicado en 2007).
- Derrida, J. (1975). La farmacia de Platón, en *La diseminación*. Fundamentos (original publicado en 1972).
- (1995). Retóricas de la droga. *Revista Colombiana de Psicología*, (4)33-44, Afición, pasión, adicción. Disponible en: https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_1993_num_20_1_1914
 - (2001). La Tarjeta Postal. De Sócrates a Freud y más allá. Siglo XXI editores (original publicado en 1980).

- Descola, Ph. (2005). *Las lanzas del futuro: relatos jíbaros. Alta Amazonia*. FCE (original publicado en 1993).
- (2014). *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Flammarion.
- Dias Duarte, L. F. (1997). “Introdução: a análise da pessoa moderna pela histórica e etnografía dos saberes psicológicos” en Dias Duarte, Luiz Fernando y Russo, Jane. *Noção de Pessoa e Institucionalização dos Saberes Psicológicos no Brasil. Cadernos do IPUB*, (8). Instituto de Psiquiatria. UFRJ.
- Didi-Huberman, G. (1998). *Phasmes. Essais sur l'apparition*, I. Editions de Minuit.
- (2007). *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Cátedra (original publicado en 1982).
- (2014). “Volver sensible/hacer sensible”. Badiou, A. y otros. *¿Qué es un pueblo?* (pp. 69-100). Eterna Cadencia.
- (2017). *Pueblos en lágrimas, pueblos en armas*. Shangrila (original de 2016).
- Doran, M., Denis, M. Bernard, É. et al. (2011). *Conversations avec Cézanne*. Macula.
- Dosse, F. (2010). *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía cruzada*. FCE de España. 2010.
- Duarte, A. (2002). Drogas alucinógenas. Berta, M. et. al. *La era de la imaginación simbólica: filosofía y manejo técnico profesional* (205-211). El Toboso.
- (2007). *La psicoterapia y el uso de ácido lisérgico*. Congreso Internacional Adleriano. Disponible en: <http://centroadleriano.org/es/publicaciones/dossier-psicoterapias/>
- Duarte, A., Bayley, F. (1961). Contribución al estudio del ácido lisérgico en clínica psiquiátrica. *Revista de Psiquiatría del Uruguay*. 26(151)19-45. Disponible en:
- Dubus, Z. (2020). Utiliser les psychédéliques pour « guérir » des adolescents homosexuels ? Essai de thérapie de conversion, France, 1960. *Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique*, 178(6), 650-656, junio. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0003448720301487>
- Dupuis, D. (2018). Prácticas en búsqueda de legitimidad: el uso contemporáneo de la ayahuasca, entre reivindicaciones terapéuticas y religiosas, *Salud Colectiva*, 14 (2)341-354.
- Echavarren, R. (2007). El azar y la droga. *Revista Plebella*. Agosto-noviembre, (11).
- Eliade, M. (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. FCE (original publicado en 1951).
- Ellenberger, H. (1956). Fechner y Freud. *Boletín de la Clínica Menninger*, 20 (4)201-214. Disponible en:

http://www.elseminario.com.ar/Biblioteca/Ellemburger_Fechner_Freud.htm

Ellis, H. (1898). Mescal: a new artificial paradise. *The Contemporary Review*, 73.

Ens, A. (2018). *“Wish I would be normal”: LSD and homosexuality at Hollywood Hospital, 1955-1973*. University of Saskatchewan.

Espínola, J. C. (1952). Los sueros de la verdad en el proceso penal. *Revista de la Facultad de Derecho*, III, (2-3) abril-setiembre.

Estrada, A. (1998). *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos. Con la traducción de cantos mazatecos cantados por María Sabina*. Siglo XXI (original publicado en 1977).

Etcheverry, J. L. (1996). *Sobre la versión castellana. Volumen de presentación de las obras completas de Sigmund Freud*. Amorrortu (original publicado en 1978)

Ey, H. (2010). *Tratado de las alucinaciones*. Polemos (original publicado en 1973).

Fadiman, J. (2011). *The Psychedelic Explorer's Guide: Safe, Therapeutic, and Sacred Journeys*. Park Street Press.

Fischer, R. (1954). Factors involved in drug-produced model psychoses. *J Ment Sci*. Jul;100(420)623-31.

Flechsig, P. (1927). *“Mi teoría mielogenética del cerebro. Con una introducción biográfica”*. Springer Verlag Berlín Heidelberg. Traducción: Ilana Marx.

Flores, E. (2011). Chamanismo y neobarroso: poética de la ayahuasca. *Laboratorio*, (5). Disponible en:

<https://revistalaboratorio.udp.cl/index.php/laboratorio/article/view/124/118>

Fontana, A. E. (1961). El uso clínico de las drogas alucinógenas. *Acta Neuropsiquiatr Arg*. (7)94-98.

- (1965). *Psicoterapia con alucinógenos*. Losada.

Fontana, A. E., Álvarez de Toledo, L. (1960). Psicoterapia de grupo y dietilamida de ácido lisérgico. *Acta Neuropsiquiátrica Argentina*, (6) 68-71. Disponible en:

https://erowid.org/references/refs_view.php?ID=1913&S=De_Alvarez_de_Toledo_LG&SField=Author

Foucault, Marcel. (1906). *Le rêve*. Alcan.

Foucault, Michel. (1968) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI (original publicado en 1966).

- (1972). «Piéger sa propre culture». Disponible en:

<http://libertaire.free.fr/MFoucault461.html>

- (1980). «Entretien avec Michel Foucault» ; entretien avec D. Trombadori. Disponible en : <http://libertaire.free.fr/MFoucault171.html>

- (1992). *Genealogía del racismo*. Ed. La Piqueta (curso de 1975-1976).
 - (1994). ¿Qué es la ilustración?, *Actual*, (28) (original escrito en 1984 y publicado en 1993).
 - (1998). *Historia de la sexualidad, 2- El uso de los placeres*. Siglo XXI (originalmente publicado en 1984).
 - (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France, 1981-1982*. FCE (original publicado en 2001).
 - (2004). *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI (original publicado em 1963).
 - (2004b). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós (curso brindado en 1983).
 - (2005). *Theatrum philosophicum*. Anagrama (original publicado en 1970).
 - (2007). *Historia de la sexualidad 1- la voluntad de saber*. Siglo XXI (original publicado en 1976).
 - (2018). *La sexualité Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964) suivi de Le discours de la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes (1969)*. Seuil/Gallimard.
 - (2022). *La Question anthropologique. Cours, 1954-1955*. EHSS, Gallimard Seuil.
- François, A. (2004). L'esthétique chez Deleuze : une théorie politique des sensations, en J. de Bloois, S. Houppermans, F.-W. Korsten, *Discernments. Deleuzian Aesthetics* (237-255). Nueva York: Rodopi.
- Freud, S. (1885). *Über coca*. Verlag von Moritz Perles.
- (1887). Bemerkungen über Cocaïnsucht und Cocaïnfurcht mit Beziehung auf einen Vortrag W. A. Hammonds, *Wein. med. Wschr*, (37).
 - (1952). Das Unbehagen in der Kultur, *Gesammelte Werke. Chronologisch Geordnet*, (14). Imago Publishing Co., Ltd.
 - (1972). *Studienausgabe*. Fischer-Verlag.
 - (1973). *La afasia (1891)*. Nueva visión (original publicado en 1891).
 - (1975). *Cocaine Papers*. The Stonehill Publishing Company.
 - (1975b). Entwurf einer Psychologie, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902*. Fischer.
 - (1980). *Escritos sobre la cocaína*. Anagrama (original publicado en 1963).
 - (1986). *Cartas a Wilhelm Fließ (1887-1904)*. Amorrortu. Heptagon (versión Kindle).
 - (1992). *Obras completas*. Amorrortu (primera edición en español 1982)
- vol. I

Informe sobre mis estudios en París y Berlín Realizados con una beca de viaje del Fondo de Jubileo de la Universidad (octubre de 1885-marzo de 1886) (1956 [1886])

Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico (1886)

Histeria (1888)

Tratamiento psíquico (tratamiento del alma) (1890)

Hipnosis (1891)

Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas (1893 [1888-93])

Proyecto de psicología (1895)

Fragmento de la Carta 39, del 1º de enero de 1896

Carta a Fliess (11 de enero de 1897)

Carta a Fliess (14 de noviembre de 1897)

vol. III

Las neuropsicosis de defensa (1894)

Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de “neurosis de angustia” (1895 [1894])

vol. IV

La interpretación de los sueños (primera parte) (1900 [1899])

vol. V

La interpretación de los sueños (segunda parte) (1900 [1899])

vol. VII

Tres ensayos de teoría sexual (1905)

Fragmento de análisis de un caso de histeria 1905 (1901)

vol. VIII

El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)

vol. IX

El delirio y los sueños en la “Gradiva” de Jensen (1907) [1906]

vol. X

A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909)

vol. XI

Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica (1910)

Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II) (1912)

vol. XII

Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*)
descrito autobiográficamente (1911 [1910])

Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)
(1914)

vol. XIII

Tótem y tabú. Algunas concordancias entre la vida anímica de los salvajes y la de los
neuróticos (1913 [1912-1913])

El Moisés de Miguel Ángel (1914)

vol. XIV

La represión (1915)

Lo inconsciente (1915)

vol. XV

11ª conferencia de Introducción al psicoanálisis, Parte II. El sueño (1915-16)

vol. XVI

21ª conferencia. Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales, Conferencias de
introducción al psicoanálisis (1916-1917)

25ª Conferencia. La angustia (1917)

vol. XVI

Lo ominoso (1919)

vol. XVIII

Más allá del principio de placer (1920)

Psicología de las masas y análisis del yo (1921)

vol. XIX

El yo y el ello (1923)

vol. XX

Presentación autobiográfica (1924-25)

Inhibición, síntoma y angustia (1925)

¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? (1926)

vol. XXI

El malestar en la cultura (1930 [1929])

vol. XXII

29ª conferencia. Revisión de la doctrina de los sueños. Nuevas conferencias de
introducción al psicoanálisis (1932)

30ª conferencia. Sueño y ocultismo (1932)

vol. XXIII

Esquema de psicoanálisis (1938)

- (2011). *El yo y el ello. Manuscritos inéditos y versión publicada*. Mármol Izquierdo (original publicado en 1920)

- (2013) *Briefe: Über 1600 Briefe von und an Freud (German Edition)*.

- (2014). *Das Unheimliche*. Manuscrito inédito. Texto bilingüe. Mármol Izquierdo. (original publicado en 1919).

Freud, (2015). *Más allá del principio de placer (bilingüe). Manuscritos inéditos y versiones publicadas*. Mármol Izquierdo (original publicado en 1920).

Fróes Fernandes, V. (1986). *História do povo Juramidam; introdução à cultura do Santo Daime*. Manaus, SUFRAMA - Superintendência da Zona Franca de Manaus.

Garcia, T. (2016). *La vie intense. Une obsession moderne*. Éditions Autrement.

Gastelumendi Dargent, E. (2012). *Una mirada psicoanalítica a la experiencia con ayahuasca*. Sociedad peruana de Psicoanálisis. Disponible en:

<https://marianatschudi.files.wordpress.com/2012/08/texto-eduardo-gastelumendi.pdf>

Gil, J. (1988). *Fernando Pessoa ou la métaphysique des sensations*, Éditions de la Différence.

Gnoli, A, Volpi, F. (2008). *El Dios de los ácidos. Conversaciones con Albert Hofmann*. Siruela (original publicado en 2003).

Green, A. (1973). *Le discours vivant: la conception psychanalytique de l'affect*. Presses Universitaires de France.

Grof S. (1980). *LSD psychotherapy*. Hunter House.

Grossman, E. (2017). *Éloge de l'hypersensible*. Les Éditions de Minuit.

Guattari, F. (1976). *Psicoanálisis y transversalidad*. Siglo XXI (original publicado en 1972).

- (1979a). *L'inconscient machinique*. Recherches.

- (1979b). Les drogues signifiantes. *Drogues, passions muettes*, Recherches, (39 bis) 215-220, diciembre.

- (1984). Drogue Psychose institution, *sciences sociales et santé*, II (3-4). èrès.

- (1987). Les schizoanalyses, *Chimères. Revue des schizoanalyses*, (1)1-21. Disponible en: https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_1987_num_1_1_1022

- (1988). Un Scrabble avec Lacan, *Le Monde*, 29 de agosto.

- (1989, 2 de diciembre). « *Qu'est-ce que la philosophie ?* » : brouillons et notes de travail (archivos IMEC, GTR 41.23)

- (1990, 16 de marzo). « *Qu'est-ce que la philosophie ?* » : brouillons et notes de travail. *La philosophie, la science, l'art... ne valent pas par leur contenu mais par...* (archivos IMEC, GTR 41.27)
 - (1991). « L'angoisse et l'enthousiasme », entretien à F. Guattari, par Arnaud Spire, *L'Humanité*, 10 octobre, p. 20.
 - (1991a). « Réinventer la politique », entretien avec F. Guattari, par Louis Romeo, *Politis*, 23 de mayo.
 - (1992, 13 de marzo). « *Qu'est-ce que la philosophie ?* » : brouillons et notes de travail pour une conférence à Blois (archivos IMEC, GTR 42.10)
 - (1996a). *Caosmosis*. Manantial (original publicado en 1992).
 - (1996b). *Las tres ecologías*. Pre-textos (original publicado en 1989).
 - (2000). *Cartografías esquizoanalíticas*. Manantial (original publicado en 1989).
 - (2002). *La philosophie est essentielle à l'existence humaine*, entretiens avec Antoine Spire, Michel Field et Emmanuel Hirsch. Éd. de l'Aube.
 - (2009). *Les années d'hiver (1980-1985)*. Les Prairies ordinaires (original publicado en 1985).
 - (2013). *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Cactus (original publicado en 1979).
 - (2015). *¿Qué es la ecosofía?* Cactus (original publicado en 2013).
 - (2017). *La revolución molecular*. Errata Naturae (original publicado en 1977).
 - (2018). Para acabar con la masacre del cuerpo (original de 1973). *Kaosenlared*. Disponible en: <https://archivo.kaosenlared.net/felix-guattari-para-acabar-con-la-masacre-del-cuerpo/>
 - (s/f.a). *Le travail du philosophe et la formations des idées* (archivos IMEC, GTR 43.21)
 - (s/f.b). *Rappel 4 malédictions...* (archivos IMEC, GTR 43.42/GTR2. An-08.42).
 - (s/f.c). « *Qu'est-ce que la philosophie ?* » : brouillons et notes de travail (archivos IMEC, GTR 41.33).
- Guattari, F., Alliez, É. (2009). Systèmes, structures et processus capitalistiques, *Les années d'hiver (1980-1985)* (180-203). Les Prairies ordinaires (original publicado en 1985).
- Guattari, F.; Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de sueños (original publicado en 2005).
- Guigou, L. N. (2003). *A nação laica: religião civil e mito-praxis no Uruguay*.

La Gotera.

Hache, É. (2019). Where the future is, en Starhawk, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique* (6-25). Cambourakis.

Heidegger, M. (2009). *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*. Palamedes (original publicado en 1897).

Hajer, D. (s/f). El movimiento psicoanalítico en Uruguay, *La Onda digital*, (687).

Hetrick, J. (2011). Aisthesis in Radical Empiricism : Gustav Fechner's Psychophysics and Experimental Aesthetics, *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, (3)139-153. Disponible en: <http://proceedings.eurosa.org/3/hetrick2011.pdf>

Hofmann, A. (1980). *LSD - My problem child*. McGraw-Hill.

Hoffer A, Osmond H. (1956). "Alleged Model Psychoses." *Canadian Psychiatric Association Journal*;1(4)176-178. Disponible en : <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/070674375600100404>

- (1956b). Correspondence, Alleged Model Psychoses. *Canadian Psychiatric Association Journal*;1(4)176. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/070674375600100404>

Horowitz M. (1976). Interview with Albert Hofmann. *High Times*. 11. Disponible en: <https://hightimes.com/culture/albert-hofmann-ld-interview/>

Horsley, J. S. (1943). *Narco-analysis. A new technique in short-cut psychotherapy. A comparison with other methods. And notes on barbiturates*. Oxford University Press.

Huxley, A. (1954). *The doors of perception*. Harper and Brothers.

- (1977). *Moksha. Escritos sobre psicodelia y experiencias visionarias (1931-1963)*.

Titivillus. Epub base r1.2 (original publicado en 1977).

James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*.

Jay, M. (2019). *Mescaline. A Global History of the First Psychedelic*. Yale University Press.

Johnston, A. (2010). Affekt, Gefühl, Empfindung. Rereading Freud on the Question of Unconscious Affects, *Qui Parle* 18, (2) 249-289 (Spring/Summer 2010).

Johnston, A. y Malabou, C. (2013). *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience* (Insurrections: Critical Studies in Religion, Politics, and Culture). New York: Columbia University Press.

Jung, C. G. (1909). *The Psychology of Dementia Praecox*, The Journal of Nervous and Mental Disease. Publishing Company.

- (1998). *Símbolos de transformación* (Edición revisada y aumentada de *Transformaciones y símbolos de la libido*). Paidós (original publicado en 1912).
- (2013). Tipos psicológicos, caps. 10. Descripción general de los tipos (347 y ss.) y, sobre todo, cap. 11. (429 y ss.) Definiciones. *Obra completa*, (6). Ed. Trotta (originalmente publicado en 1921).
- Jünger, E. (1973). *Approches drogues et ivresse*. La table ronde.
- Kant, I. (1932). *Lo bello y lo sublime*. Espasa-Calpe (original publicado en 1764).
- (1991). *Crítica del juicio*. Porrúa (original publicado en 1790).
- (2000). *Lógica*. Akal (original publicado en 1800).
- (2007). *Crítica de la razón pura*, Colihue (original publicado en 1781).
- Kaufmann, P. (dir.). (1996). *Elementos para una enciclopedia de psicoanálisis. El aporte freudiano*. Paidós (original publicado en 1993).
- Kinzer, S. (2019). *Poisoner in chief: Sidney Gottlieb and the CIA search for mind control*. Henry Holt and Co.
- Klossowski, P. (1970). *Sade, mon prochain*. Précédé de *Le philosophe scélérat*. Seuil. (original publicado en 1947).
- (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Altamira (original publicado en 1969).
- Knoespel, K. (2000). Diagrammatic writing and the configuration of space, en Châtelet, G. *Figuring space. Philosophy, Mathematics and Physics*. Springer-Science+Business Media, B.V.
- Koeppel, Ph., Melenotte, G. H. (1995). Freud, Jung et le cadavre des marais. *L'Unebvue. Totem et tabou. Un produit névrotique*, (6) 9-34.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques*. Hekht (original publicado en 2013).
- Kris, E. (1941). Probleme der Ästhetik. *Internationale Zeitung für Psychoanalyse und Imago*, (26)142-178. Disponible en: <https://www.psychosozial-verlag.de/53567>
- Lacan, J. (1935). « Psychologie et Esthétique », compte-rendu de J. Lacan sur l'ouvrage de E. Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*. Pas-tout Lacan : <http://ecole-lacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>
- (1936). Intervention sur l'exposé de E. Minkowski « La psychopathologie son orientation, ses tendances » conférence au Groupe de l'Évolution Psychiatrique. *Pas-tout Lacan* : <http://ecole-lacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>
- (1949). Intervention sur l'exposé de J. Fretet (en collaboration avec R. Lyet): « La relation hallucinatoire ». *L'Évolution Psychiatrique*, (II)151-152. En *Pas-tout Lacan*.

Disponible en: <http://ecole-lacanianne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>

- (1949b). Collaboración a la redacción del « règlement et doctrine de la Commission de l'enseignement de la S.P.P. »

- (1950). Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie

- (1956). Interventions sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss. En *Pas-tout Lacan*.

Disponible en: <http://ecole-lacanianne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>

- (1961). *Maurice Merleau-Ponty*. Traducción: Carlos Faig. Disponible en:

<https://discursividadanalitica.com/maurice-merleau-ponty-por-jacques-lacan/>

- (1969). Préface au « Jacques Lacan » d'Anika Lemaire. En *Pas-tout Lacan*.

Disponible en: <http://ecole-lacanianne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>

- (1973). "Autocomentario" en *Uno por Uno. Revista Mundial*

de Psicoanálisis, (43). Eolia - Paidós.

- (1975a). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. Disponible en:

<https://www.lacanerafreudiana.com.ar/lacanerafreudiana/jacques-lacan-conferencias-escri-tes-paniol.html>

- (1975b). Jornadas de los carteles en la École Freudienne de Paris. 12 y 13 de abril.

http://www.escuelafreudiana-arg.org/uploads/carteles_textos/3838ece87a0c37811bbc6286725ec50f30c79582.pdf

- (1975c). *Conferencias y charlas en Universidades Norteamericanas*, Escuela

Freudiana de Bs. As., trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte. Disponible en:

<https://www.lacanerafreudiana.com.ar/>

- (1979). *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. Siglo XXI (original publicado en 1932).

- (1985). Psicoanálisis y medicina. *Intervenciones y textos I*. Manantial, pp. 87-99

(original de 1966)

- (2003). *Escritos I y II*. Siglo XXI (original publicado en 1966).

Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis (227-310) [original de 1953].

Kant con Sade (744-772) [original de 1962].

- (2012). *Otros escritos*. Bs. As.: Paidós (original publicado en 2001).

Lituriatierra (19-32) [original de 1962].

Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad (371-380) [original de 1967].

Radiofonía (425-476) [original de 1970].

Televisión (535-572) [original de 1972].

- (2015). El puro sujeto del significante. *revista ñácate*: El amor en la experiencia analítica, (5)170-180 (original inédito de 1973).

Seminarios de Lacan:

(1954-1955). El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis

(1955-1956). Las psicosis

(1958-1959). El deseo y su interpretación

(1959-1960). La ética del psicoanálisis

(1961-1962). La identificación

(1962-1963). La angustia

(1968-1969). De un Otro al otro

(1965-1966). El objeto del psicoanálisis

(1969-1970). El reverso del psicoanálisis

(1970-1971) De un discurso que no sería (del) semblante

(1971-1972). ... O peor

(1973-1974). *Les non dupes errent*

(1974-1975). R.S.I.

(1975-1976). *Le sinthome*

(1976-1977). *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*

Lagache, D. (1949). De l'homosexualité à la jalousie, *Revue française de Psychanalyse*, XIII, 3,

- (1956). "El problema de la transferencia. Relato teórico por Daniel Lagache". *Revista uruguaya de psicoanálisis*, I (03).

Laing, D. (1972). "Metanoia: Some Experiences at Kingsley Hall, London." In *Going Crazy: The Radical Therapy of R. D. Laing and Others* (11-21), edited by Hendrick M. Ruitenbeek. Bantam Books.

Langdon, E. J. (comp.) (1996). *Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas*. Editora Da UFSC.

- (2017). *Cosmopolitics among the Siona. Shamanism, Medicine and Family on the Putamayo River*. Popoyán, Editorial Universidad del Cauca.

- (2020). Configuraciones del chamanismo siona: modos de performance en los siglos XX y XXI. *Maguaré* 34 (1)17-47. Disponible en:

<https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90387>

Lapassade, G. (1982). Les thérapies par la transe. *L'Homme et la société*, (65-66).

Socialisme réel et marxisme. Culture de masse et société de consommation. pp. 77-106.

- (1987). *Les états modifiés de la conscience*. PUF.
- Laplanche, J. y. Pontalis, J.-B., Lagache, D. (dir.) (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós (original publicado en 1967).
- Lapoujade. D. (2014). *Deleuze, Les mouvements aberrants*. Les Éditions de Minuit.
- Le Gaufey, G. (1993). Symbole, symbole et symbole. *L'Unebévúe. Une discipline du nom*, (4)7-22.
- Leary, T. (1982). *Changing My Mind, Among Others: Lifetime writings, selected and introduced by the author*. Prentice Hall Trade.
- (1990). *Flashbacks. A Personal and Cultural History of an Era. An Autobiography*. Foreword by William S. Burroughs. G. P. Putnam's Sons Book (primera version publicada en 1983).
- (1994). *Chaos & Cyber culture*. Ronin.
- (1998). *The politics of ecstasy*. Berkeley. Ronin Publishing, Inc. (primera versión con menos textos publicada en 1968).
- (1999). *Turn On, Tune In, Drop Out*. Ronin (version kindle) (original publicado en 1966).
- Leary, T., Metzner, R., Alpert, R. (1995). *The psychedelic experience. A manual based on the Tibetan Book of the Dead*. Citadel Press (original publicado en 1964).
- Le Poulichet, S. (1990). *Toxicomanías y psicoanálisis, Las narcosis del deseo*. Amorrortu (original publicado en 1987).
- Lebel, J. -J. (2017). Se transformer de voyeur en voyant. *Chimères : Changements dans les politiques des drogues ?* (91) pp. 243-255
- Leconte, X. (1997). Johan Friedrich Herbart. Dossier. *L'Unebévúe : Il n'y a pas de père symbolique*, (8/9) 187-230, Primavera/verano.
- Lee, M. A., Shlain, B. (1985). *Acid Dreams. The Complete Social History of LSD: The CIA, The Sixties, and Beyond*. Grove Press.
- Leff, G. (2021). *Lo oculto: verdad indómita. Freud, István Hollós... y otros*. Epeelee.
- (2011). *Juntos en la chimenea. La contratransferencia, las "mujeres analistas" y Lacan*. Epeelee.
- Lessing, G. E. (2014). *Laocoonte, o sobre los límites de la pintura y la poesía*. Herder (original publicado en 1766).
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Paidós (original publicado en 1958).
- Lewin, L. (1998). *Phantastica: a classic survey on the use and abuse of the mind-altering plants*. Park Street Press (original publicado en 1924).

- Lisboa Guimarães, A. (1992). *“Lua Branca” de Seu Tupinamba e de Mestre Irineu: Estudo de Caso de Um Terreiro de Urubanda*. Maestrado en Ciências Sociais. Universidade General do Rio de Janeiro. Disponible en: http://www.neip.info/downloads/guimaraes_umbanda_92.pdf
- Losonczy, A.-M., y Rubiano, J. C. (2013). “La política por los espíritus: escenarios multiculturales en 'zonas de contacto' (Valle del Cauca, Colombia).” *Religião e Sociedade* 33(1)11-29. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/rs/a/q4BNxG6cLvtMvGYs6McyfNg/?lang=es>
- Lotringer, S. (ed.). (2013). *Schizo-Culture. The event 1975*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Ludwig, A. M. (1966). Altered states of consciousness. *Arch Gen Psychiat*, (15)225-234, setiembre. Disponible en: <http://archpsyc.jamanetwork.com/>
- Lytard, J.-F. (1994). *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Gedisa (original publicado en 1986).
- (2002). *Discours, figure*. Klincksieck (original publicado en 1971).
 - (2015). *Leçons sur l'Analytique du sublime. Kant, Critique de la faculté de juger*, § 23-29. Klincksieck.
- Mach, E. (1886). *Die Analyse der Empfindung*. Jena (original publicado en 1866).
- (1987). *Análisis de las sensaciones*. Alta Fulla (original publicado en 1866).
- MacDonald, John M.; Galvin, James A.V. (1956). Experimental Psychotic States. *American Journal of Psychiatry*, junio 112(12)970-976. Disponible en: <https://bibliography.maps.org/citation/282>
- MacRae, E. (1992). *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. Brasiliense.
- (2000). *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*. Ediciones Abya-Yala.
- Maldiney, H. (2013). *Regard, parole, espace*. Cerf (original publicado en 1973).
- Maniglier, P. (2006). *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*. Éditions Léo Scheer.
- Marcuse, L. (1958). Freud's Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 17 (1)1-21. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/428006>
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. Joaquín Mortiz.
- Marsoin, E. (2011). Le dérèglement des sens dans *Naked Lunch* de William S. Burroughs, Maria Poisson (dir.), *Réfléchir [sur] la sensation* (141-165). Éditions des archives contemporaines.
- Martin, E. (2006). The Pharmaceutical Person. *BioSocieties*, 1(3) 273–287. Disponible

en: <https://doi.org/10.1017/s1745855206003012>

Martin, J.-P. (2003). *Henri Michaux*. Gallimard.

Marx, K. (2001). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Biblioteca virtual “Espartaco”. Trad. Juan R. Fajardo. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man3.htm> (original publicado en 1932).

Masters, R.E.L., Houston, J. (1966). *The Varieties of Psychedelic Experience*. Dell Publishing.

McCall H, Adams N, Mason D, Willis J. (2015). What is chemsex and why does it matter? *BMJ*; 351 :h5790 Disponible en: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/26537832/>

McKenna, D. J. (2004). Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges. *Pharmacology & Therapeutics* (102)111–129.

Disponible en: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/15163593/>

Melenotte, G. H. (1993). Un vrai symbolisme ? *L’Unebvue. Une discipline du nom*, (4)7-22.

- (2006). *Sustancias del imaginario*. Editorial Psicoanalítica de la Letra A. C. (original publicado en 2004).

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Ed. Planeta-De Agostini (original publicado en 1945).

Michaux, H. (1958-1959). Dibujo mescalínico. Disponible en

<https://www.natalieseroussi.com/artists/13833-henri-michaux/works/1749-henri-michaux-dessin-mescalinen-c.-1958-1959/>

- (1959). Mescaline. *Entregas de la Licorne*. 2ª época. VI(12)17-46 (se trata de las tres primeras experiencias que aparecen en *L’infini turbulent*)

- (1967). *Connaissance par les gouffres*. Gallimard (original publicado en 1961).

- (1969). *Miserable Milagro (La mescalina)*. Monte Ávila (original publicado en 1956).

- (1979). *El infinito turbulento*. Premia. Gallimard (original publicado en 1964).

- (1985). *Las grandes pruebas del espíritu y las innumerables pequeñas*. Tusquets (original publicado en 1966).

- (2012a). *L’infini turbulent*. Gallimard (original publicado en 1964).

- (2012b). Le problème d’Éros dans les drogues hallucinogènes. *L’infini turbulent*. Gallimard (original publicado en 1964).

- (2014). *Thousand Times Broken. Three books*. City Lights Books (originales publicados entre 1956-1959).

Minkowski, E. (2021). *Vers une cosmologie*. Éditions des compagnons d’humanité

(original publié en 1936).

Minutaglio, B., Davis, S. L. (2018). *The Most Dangerous Man in America: Timothy Leary, Richard Nixon and the Hunt for the Fugitive King of LSD*. Twelve.

Molinier, J.-C. (2023). *American Skeleton ou L'autre imaginaire de Charles Sanders Peirce*. l'Unebévêue éditeur.

Munn, H. (1973). The Mushrooms of Language. En Harner, M. J. *Hallucinogens and Shamanism* (pp. 86-122). Oxford University Press.

- (2021). *La singularidad de María Sabina*. UNAM.

Nacht, S. (1949). Réflexions sur le transfert et le contre-transfert, *Revue française de Psychanalyse*, XIII(3) 373-374

Naparstek, F. A. (2009). La masturbación como adicción primordial: la toxicidad del síntoma. *Anu. investig.* (16)143-146. Disponible en:

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862009000100052&lng=es&nrm=iso

Negri, T. (1991). Qu'est-ce que la philosophie, selon Deleuze et Guattari, *Futur Antérieur* (8), invierno. Disponible en: <https://www.multitudes.net/qu-est-ce-que-la-philosophie-selon/>

Neumann Soto, H. (2009). Intensidad y realidad. A propósito de dos conceptos centrales de la filosofía de Kant. *Thémata. Revista de Filosofía*. (41). Disponible en:

<https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/572>

Newman, P. B. (1976). "Lacan en Amérique", *Ornicar?* (7) 103-108. Bulletin périodique du Champ freudien.

Nietzsche, F. (2008). Primavera de 1888, 14 [80], *Fragments posthumes (1885-1889)*, IV. Tecnos.

Nin, A. (1975). *The Diary of Anaïs Nin (1947-1975)*, 5. Orlando: A Harvest Book.

Novaes, C. (2012). Paisagens da ayahuasca na França contemporânea. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, 15(1)161-186. Disponible en:

https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/novaes_franca_contemporanea.pdf

- (2014). Jadis l'herbe... L'ayahuasca qui pousse, *Chimères*, (82)211-218.

Novaes, C., Taïeb, O., Moro, M. R. (2012). L'expérience urbaine de l'ayahuasca au Brésil. *Chimères*, (78)169-180.

Osmond, H. (1957). A review of the clinical effects of psychotomimetic agents. *Annals New York Academy of Sciences*. Marzo, 14;66(3)418-34. Disponible en:

<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/13425232/>

- Pachilla, P. N. (2018). La teoría de la sensibilidad en la estética de Gilles Deleuze y su articulación con la filosofía trascendental. Université Paris 8. Disponible en: <https://www.theses.fr/2018PA080136>
- Paz, O. (1960). Corriente Alterna. *Revista de la Universidad de México*. (30-33).
Disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/61cf97a1-cc07-44bf-9704-88a74549d686/corriente-alterna-henri-michaux>
- Pelbart, P. P., Montagné, M. (1993). L'écologie de l'invisible. *Chimères. Revue des schizoanalyses*, (20)167-178. Disponible en : https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_1993_num_20_1_1914
- Pérez Morales, F. (1963). Psicoterapia y LSD 25 (III). *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*. IX (3) 226-231.
- Perlongher, N. (1996). La religión de la ayahuasca. *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992* (155-173). Colihue.
- (2004). *Papeles insumisos*. Santiago Arcos.
 - (2014). *Poemas completos*. La Flauta Mágica.
- Pichon Rivière, E. (1977a). Narcodiagnóstico con evipán sódico [1940]. *La psiquiatría, una nueva problemática. Del psicoanálisis a la psicología social* (II) (286-294). Nueva Visión (original publicado en 1971).
- (1977b). "Teoría y práctica del narcoanálisis". *La psiquiatría: una nueva problemática. Del psicoanálisis a la Psicología Social* (II) (295-311). Nueva Visión.
- Pickstone, J. (2001). *Ways of Knowing: A New History of Science, Technology, and Medicine*. Manchester University Press.
- Piéron, P. (1945). *La sensation, guide de vie. Aux sources de la connaissance*. Gallimard.
- Pignarre, Ph y Stengers, I. (2017). *Brujería capitalista*. Hekt (original de 2005).
- Plant, S. (2001). *Escrito con drogas*. Barcelona: Destino (original publicado en 1999).
- Polari da Alverga, A. (1995). *O livro das mirações. Uma viagem ao Santo Daime*. Editora Record.
- Pollan, M. (2018). *How to change your mind. What the New Science of Psychedelics Teaches Us About Consciousness, Dying, Addiction, Depression, and Transcendence*. Penguin Press.
- Preciado, P. B. (2008). *Testo Yonqui*. Espasa.
- (2022). *Dysphoria mundi*. Anagrama.
- Rambeau, F. (2016). *Les secondes vies du sujet*. Hermann.

- Rancière, J. (2002). *La división de lo sensible: estética y política*. Centro de Arte de Salamanca (original publicado en el 2000).
- (2012). *El malestar en la estética*. Clave intelectual (original publicado en 2004).
 - (2013). *Aisthesis, Escenas del régimen estético del arte*. Manantial (original publicado en 2011).
- Real, M. (2011). “Embicharse”, efecto incorporal de una droga. *Revista de Psicoanálisis Ñácate*, 3, pp. 115-126. ELP.
- (2014). Fisuras. La dimensión del sin-sentido y el consumo de pasta base. Disponible en: <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/4370>
 - (2016). “Fechner / Freud / Lacan. Instrucciones para declinar el otro escenario”, *revista ñácate*, Ver dossier Gustav Fechner disponible en: <http://www.revistanacate.com/dossier-fechner/>
 - (2016b). “Memorias de una sensación - Schreber”, *revista divanes nómades*, (3)127-143.
 - (2018) “En la distancia de la carne, la sensación”, *Spy 2018. Revue de l'école lacanienne de psychanalyse*, EPEL, 153-168.
 - (2020). Onirocríticas de la sensación, *revista ñácate*, (6)83-106.
 - (2022). Guattari, crítico de “la neutralidad benevolente” del analista. Disponible en: <https://chaosmosemedia.net/es/2021/12/11/guattari-critico-de-la-neutralidad-benevolente-del-analista/>
- Rebel Araújo, M. C. y Vialves-Castro, R. (2005). *A miração daimista e o virtual: correlações e diferenças*. Último Andar [13] – Diciembre. Disponible en: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/12689>
- Recalcati, M. (comp.). (2006). *Las tres estéticas de Lacan (psicoanálisis y arte)*. Ediciones del Cifrado.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo XXI.
- Restrepo, E. (2007). “Antropología y Colonialidad”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, IESCO-UC, Pontificia Universidad Javeriana.
- Rey Tosar, J. C. (1953). Narcoanálisis. *Revista de Psiquiatría del Uruguay*, 18(105)11-25.
- (1958). Psicosis lisérgica. *Revista de Psiquiatría del Uruguay*, 23(133)25-56.
 - (1960). Destructuración del esquema corporal y ácido lisérgico. *Revista Uruguaya de*

Psicoanálisis, 3(4)365-375.

Rich, A. (1971). The Blue Ghazals, 1969, en *The Will to Change: Poems 1968-1970*. W. Norton & Company.

Richer, P. de la Tourette, G., Londe, A., Charcot (dir.). (1888). *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière. Clinique de maladies du système nerveux*. París: Lecrosnier et Babé.

Rimbaud, A. (1985). *Una temporada en el infierno, Iluminaciones, Cartas del vidente*.

Traducción: Ramón Buenaventura. Hiperión. Disponible en:

<http://rimbaud.rbuenaventura.com/> (original publicado en 1873).

Ríos Bruno, G., Pernin, A., Reyes Terra, J. M., Folle, L. E. (2013). El narcoanálisis como procedimiento para obtener declaraciones policiales. Informe y conclusiones (1970). En Turnes, A. L. *El Chumbo Ríos. Ética, coraje y humanidad. Guaymirán Ríos Bruno (1928-2004)* (393-414). Granada. Disponible en:

<http://www.bvssmu.org.uy/servicios/ToC/Chumbo%209%20web.pdf>

Rolin, J. (1950). *Drogues de police*. Plon.

Rolland, R. (1967). *Un beau visage a tous sens*. Albin Michel.

Roudinesco, E. (2015). *Freud: en su tiempo y en el nuestro*. Debate (original publicado en 2014).

Roudinesco, E.; Plon, M. (2000). *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós (original publicado en 1997).

Rouhier, M. A. (1923). La plante qui fait les yeux émerveillés. *Presse Médical*, (50).

Rubin, G. S. (2011). *Deviations*. Duke University Press.

Russell, B. (1987). *Misticismo y Lógica*. Edhasa (original publicado en 1917).

Sade (1990). Les cent vingt journées de Sodome ou l'école du libertinage. *Œuvres*, t. I, Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard (original publicado en 1904)

- (1995). La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu. *Œuvres*, t. II, Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard. (original de 1797)

- (1998). La philosophie dans le boudoir. *Œuvres*, t. III, Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard. (original de 1795, anónimo)

Salamone, L. D., Naparstek, F., Levato, M. & Galante, D. (2008). *Lo inclasificable de las toxicomanías. Respuestas del psicoanálisis*. Grama.

Sanchez, V. (2006). *Colonos del Astral – La Iglesia del Santo Daime – CEFLURIS en el Uruguay*. Monografía final de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FHCE.

Udelar.

Sarwer-Foner, G. J., Koryanyi, E. K. (1956). Clinical investigation of azocyclonol

hydrochloride. An alleged antihallucinatory, anticonfusal agent, *Canadian Psychiatric Association Journal*;1(4)92-98. Disponible en:

<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/070674375600100207>

- (1956b). Reply to the foregoing, *Canadian Psychiatric Association Journal*;1(4)178.

Disponible en: <https://www.deepdyve.com/lp/sage/reply-to-the-foregoing-0ZcWTgbUWP?key=sage>

Sauvagnargues, A. (2006). La violence de la sensation, *Deleuze et l'art* (195-218), Paris: PUF.

Schérer, R. (2008). *Pour un nouvel anarchisme*. Cartouche.

Scholten, H. (2011). Alberto Tallaferro y el uso experimental de los alucinógenos en psicoterapia (Argentina, 1956-1959). III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología – UBA.

Disponible en: <https://www.aacademica.org/000-052/158.pdf>

- (2012). Los alucinógenos como “coadyuvantes de la psicoterapia” en Argentina:

Alberto Fontana (1956-1965). IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología – UBA.

Disponible en: <https://www.bialabate.net/news/los-usos-de-los-alucinogenos-en-psicoterapia-argentina-1955-1965>

Schreber, D. P. (1979). *Memorias de un enfermo nervioso*. Carlos Lohlé (original publicado en 1893).

Scolavino, G. (2007). Los riesgos y los aciertos del narcoanálisis. La ética y el suero de la verdad. *SMU Noticias* (139)19, febrero. Disponible en:

<http://www.smu.org.uy/publicaciones/noticias/noticias139/art8.pdf>

Scuro, J. (2016). *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay*. Porto Alegre: Universidad Federal do Rio Grande Do Sul. Instituto de Filosofia a ciências humanas. Programa de pós-graduação em Antropologia Social

Sephiha H.-V. (1970). Introduction à l'étude de l'intensif. *Langages*, 5^e, (18)104-120. L'ethnolinguistique. Disponible en:

http://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1970_num_5_18_2031

Sibertin-Blanc, G. (2005). État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la « machine de guerre » de Gilles Deleuze et Félix Guattari. *Asterión*, (3). Disponible en:

<https://journals.openedition.org/asterion/425>

- Silvera Galasso, H. (1964). Los alucinógenos en las prácticas mágico-religiosas primitivas y en la psicoterapia moderna. *Revista de Psiquiatría del Uruguay*. 29(171)3-26.
- Simondon, G. (2009). *La individuación*. Cactus (original publicado en 1964).
- Simont, J. (2005). « Gilles Deleuze, à la rencontre de l'intensité », *Les Temps Modernes* 1 (629)43-76. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2005-1-page-43.htm>
- Sinatra, E. S., Sillitti, D., Tarrab, M. (comp). (1993). *Sujeto, goce y modernidad*. Atuel-TyA.
- Slama, A.-G. (1980). "Lacan: pinacle à Milan", *Le Point*, 18/02/1980.
- Soler, C. (2016). *Los afectos lacanianos*. Premisa (original publicado en 2011).
- Sollier, P. (1903). *Les phénomènes d'autoscopie*. Félix Alcan.
- Spangenberg, A. (2010). *Conversaciones con una mariposa*. Alejandro Spangenberg.
- Stafford, P.G., Golightly, B.H. (1967). *LSD: The Problem-Solving Psychedelic*. Award Books.
- Stengers, I. (2009). *Au temps de catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Éditions La Découverte.
- Strachey, J. "El gran reservorio de la libido", *Obras completas*, vol. XIX, El yo y el ello (63-66), apéndice B. Amorrotu.
- Strassman, R. (2001). *DMT. The Spirit Molecule*. Park Street Press.
- Straus, E. (2000). *Du sens des sens*. Éditions Jérôme Million (original publicado en 1935).
- Strümpell, L. (1874). *Die Natur und Entstehung der Traume* ("La naturaleza y formación del sueño"). De Gruyter.
- Sulloway, F. J. (1979) *Freud, Biologist Of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend*. Burnett Books.
- Tallaferro, A. (1956). *Mescalina y LSD 25. Experiencias. Valor terapéutico en psiquiatría*. Biblioteca Jurídica Valerio Abeledo.
- Tart, Ch. (ed.). (1969). *Altered states of consciousness*. John Wiley & Sons.
- Taussig, M. (1992) *Un Gigante en Convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Editorial Gedisa.
- (1993) *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. Paz e Terra, s.d.
- Thomas, M. C. (2007). Sensaciones de lengua. *Litoral: Inquietante extrañeza*. (40)61-92. Epee.

- Thomas, G., Lucas Ph., Capler, N. R., Tupper, K. W. Martin, G. (2013). Ayahuasca-Assisted Therapy for Addiction: Results from a Preliminary. Observational Study in Canada. *Current Drug Abuse Reviews*, (6) 30-42.
- Tiqqun (2013), 1. *Y bien, ¡la guerra!* Disponible en: <https://tiqqunim.blogspot.com/2013/01/guerra.html> (original publicado en 1999).
- Urtubey, L. de. (1999). El encuadre y sus elementos. *Revista uruguaya de psicoanálisis* (89). Disponible en: <http://publicaciones.apuruguay.org/index.php/rup/article/view/1312>
- Varela, F. J.; & Maturana, H. R. (1973). *De Máquinas y Seres Vivos: Una teoría sobre la organización biológica*. Editorial Universitaria.
- Ventrella, F. (2019). Politics of sensation and queer empathy, (03) marzo, *Padiglioneo d'Arte Contemporanea*. Disponible en: <http://www.pacmilano.it/en/events/politics-of-sensation-and-queer-empathy/>
- Viltard, M. (1995). Hablar a los muros. En *Litoral. La implantación del significante en el cuerpo*, (18/19)51-91, Edelp (original publicado en 1994).
- (1996). Wunsch ! Du symptôme comme nœud de signes, *L'Unebêvue*, (7)35-86.
 - (1996b). “Volverse del color de los muertos”. Declaración acerca del cuerpo del simbólico, *Litoral*, El color de la muerte, octubre (22)7-69, Edelp.
 - (2014). “Las Catacumbas”, una micropolítica del deseo, *me cayó el veinte*, Leer con letura, (30).
- Viveiros de Castro, E. (2002). «Perspectivismo y multinaturalismo na América indígena.» En *A inscostância da alma selvagem*. Casocnaify.
- (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz (original publicado en 2009).
 - (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Tinta Limón (original publicado en 2008).
 - (2019). *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*. Dehors.
- Voeltzel, Th. (2019). *Veinte años y después. Conversaciones con Michel Foucault*. La Cebra (original publicado en 1978).
- Vollaire, Ch. (2017). Stratégies de la perception, *Chimères : Changements dans les politiques des drogues ?* (91) 199-208.
- <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/17459265200700014/full/html>
- Wade, S. (2018). Michel Foucault en el Death Valley. Una entrevista de la revista Boom. Disponible en: <http://www.revistanacate.com/entrevistas/michel-foucault-en-el-death-valley-2018/>

- (2021). *Foucault en Californie. Un récit inédit*. Zones (original de 2019).
- Wasson, R. G., Hofmann, A. y Ruck, C. A. P. (1980). *El camino de Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. FCE (original publicado en 1978).
- Weizsäcker, V. (2005). *Patosofía*. Libros del zorzal (original publicado en 1956).
- Wells, H. (2007). Sacrament or substance of abuse? *Drugs and Alcohol Today*. 7 (2) 32-42, julio. Disponible en:
<https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/17459265200700014/full/html>

II - Audiovisuales

- Barneau, J. (dir.) (2009). *Perlongher. El documental*. “Entrevista a Reynaldo Jiménez”. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=M7r0COzqCwo&feature=share>
- DMT: Experiencing the impossible*. (2016). Disponible en:
<https://www.youtube.com/watch?v=i2nbnJzervs>
- Guattari, F. (1978). *L'après Bologne*, cortometraje grabado por François Pain. Disponible en: <https://chaosmosemedia.net/2021/06/28/lapres-bologne-1978/>
- (1992a). *Entrevista a Félix Guattari en la televisión griega*. Disponible en:
<https://www.youtube.com/watch?v=7M928Npi6tg>
- Littlefield, C. (2002). *Hofmann's Potion*. Documental. Disponible en:
https://www.nfb.ca/film/hofmanns_potion/
- Michaux, H. (1963). *Images d'un monde visionnaire*. Disponible en:
<https://www.youtube.com/watch?v=GplnLRYhjWY>
- Maria Sabina. (1957). *Mushroom Ceremony of The Mazatec Indians of Mexico*. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=_QDDwHL-9IQ

III - Bases de datos

- Arché. Núcleo interdisciplinario de estudios psicodélicos. Disponible en:
<https://arche.ei.udelar.edu.uy>
- Erowid. Documenting the complex relationships between humans and psychoactives
<https://www.erowid.org/>
- MAPS: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies: <http://www.maps.org>
- NEIP: Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos: <http://www.neip.info>
- NIH: National Institute on Drug Abuse:
<http://www.drugabuse.gov/publications/finder/t/160/DrugFacts>
- Observatoire français des drogues et des toxicomanies: <http://www.ofdt.fr/>

The Good Drugs Guide:

<http://www.thegooddrugsguide.com/drug-types/types-of-hallucinogens.htm>

Société psychédélique française: <https://societepsychedelique.fr/fr>