

DESEO Y RECHAZO DE LOS BIENES DIVINOS:
EL PECADO DE LA ACIDIA EN LOS ADOLESCENTES CONTEMPORÁNEOS

Trabajo de investigación presentado como requisito para el título de:

Magister en Investigación Psicoanalítica

Por:

David Santiago Tamayo Uribe

Asesor:

Julio Eduardo Hoyos

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales

Departamento de Psicoanálisis

Maestría en Investigación Psicoanalítica

Medellín, Colombia

2017

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	3	
1. LÓGICAS DEL DESEO Y LA ADOLESCENCIA EN LA CONTEMPORANEIDAD		8
1.1. Contemporaneidad y discurso capitalista.....	8	
1.2. Deseo y adolescencia: Particularidades del deseo en la adolescencia	20	
1.3. Adolescencias contemporáneas.....	32	
2. LA ACIDIA.....		40
2.1. El origen de la acidia.....	41	
2.2. El demonio de mediodía: La acidia en la tradición católica	43	
2.3. La acidia en las consideraciones psicoanalíticas.....	53	
2.4. Un caso de acidia: Shinji Ikari	63	
3. EL DESEO EN PSICOANÁLISIS.....		75
3.1. El deseo: una paradoja.....	76	
3.2. El grafo del deseo.....	85	
3.3. El deseo del hombre es el deseo del Otro.....	93	
3.4. El objeto de deseo: una nada que moviliza	100	
3.5. La cobardía moral: un pecado para el psicoanálisis.....	107	
4. EL PECADO DE LA ACIDIA EN LOS ADOLESCENTES CONTEMPORÁNEOS		
111		
4.1. Tendrás un muy buen hobby	114	
4.2. Que nada me importe	121	
4.3. Acidia, adolescencia y discurso capitalista: el deseo en cuestión	129	
5. CONCLUSIONES		133
Bibliografía		143

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación, surge como propuesta a partir de la labor del investigador en una institución educativa. Allí, en medio del trabajo con adolescentes, aparece con relativa frecuencia un fenómeno que se constituye en un enigma y que se problematiza particularmente por las condiciones del contexto. Se trata de jóvenes que viven en ambientes de opulencia, con sus necesidades materiales aparentemente resueltas, grandes facilidades para obtener lo que piden a partir del potencial económico de sus padres, quienes además se encargan de brindarles un sinnúmero de posibilidades con el fin de asegurarles, no solo la satisfacción actual, sino un futuro promisorio; sin embargo, surge una dificultad en este contexto, la cual lleva a padres y docentes a solicitar que estos adolescentes sean atendidos por un profesional: a pesar de la amplia oferta de posibilidades, ellos se muestran apáticos en su comportamiento, tienden a ser inexpresivos, con un afecto plano, no muestran motivación o gusto por actividad alguna, carecen de una perspectiva de futuro que pueda consolidarse como un proyecto de vida e incluso se muestran renuentes a pensar en ello, ni siquiera muestran un interés hacia la socialización o la posibilidad de compartir con otros jóvenes y en su discurso crean la sensación de que todo les da igual; a pesar de esto, también se encuentra que son jóvenes destacados en sus clases, con excelentes calificaciones, que participan en diferentes actividades extracurriculares y con distintos talentos, a quienes sus padres consideran con grandes capacidades y los exhortan a tener en todo momento proyectos que puedan potenciarlos.

En este orden de ideas, el primer paso dado en la investigación fue encontrar teóricamente una forma de nombrar la dinámica bajo la cual se presentan estos jóvenes, pues en la lógica actual surgían dos perspectivas que se consideraron insuficientes para dar cuenta del problema. Luego de un rápido recorrido por los denominados síntomas contemporáneos, surgen

algunas perspectivas. Por un lado, existía la posibilidad de tomar la vía de la patologización y rotular el fenómeno dentro de una de las variantes de la depresión, tan de moda en la actualidad. De otro, se podía normalizar la situación viéndola como un capricho de adolescencia, al cual no habría que prestarle mucha atención. Sin embargo, ambas perspectivas parecen ajenas al abordaje psicoanalítico puesto que tienden a caer en generalizaciones y no dan un lugar a la comprensión particular de lo que se pone en juego para cada uno de estos jóvenes.

Trasegando por los caminos teóricos del tedio, la depresión y el aburrimiento, aparece un antiguo término que capta la atención, por el alto grado de semejanza con el fenómeno observado: el pecado de la acidia.

Olvidada y entrada en desuso, la acidia, resulto ser un mal propio de la vida monástica y profundamente explorado por los autores católicos. Era considerado antiguamente como uno de los pecados capitales, al ser una forma particular de la tristeza, la cual se manifiesta como un rechazo de los bienes divinos, de donde se derivan diversos comportamientos de apatía, negligencia y desinterés frente a las obligaciones.

De esta manera, la acidia, como fenómeno poco estudiado en la actualidad, demostró un particular potencial para dar cuenta de la situación investigada. Las contribuciones de los autores católicos mostraron una riqueza que todavía podía ser explotada a la luz de diferentes circunstancias y contextualizada de forma eficaz en la realidad de los adolescentes en la contemporaneidad; el rechazo de los bienes divinos, entendido como la incapacidad para acoger las manifestaciones del amor de Dios y de amar a su vez los esfuerzos que se deben hacer para retribuir ese amor, y manifestado con tristeza, desazón y sinsentido, pudo ser enlazado, a partir de los desarrollos del psicoanálisis lacaniano con el concepto de deseo y con la propuesta realizada por Lacan en *Televisión*, de comprender la tristeza como una cobardía moral. Con ello

se pudo ganar una mayor especificidad en el tratamiento del problema y se pudo resignificar tanto los desarrollos de los católicos como la comprensión inicial del fenómeno hallado en los adolescentes.

A partir de esta indagación inicial y como ya se mencionó, se concluye que lo que se pone en juego en el fenómeno es la posición del sujeto frente al deseo. Es en relación a este que el sujeto se ve afectado en la acidia y su dificultad estriba en su incapacidad de poder actuar en conformidad con su deseo, lo que hace emerger la inercia, la sumisión y el sinsentido como manifestaciones. Sin embargo, el deseo es también un concepto amplio y de muchos matices al interior de la teoría psicoanalítica, por cuanto también allí debía existir una delimitación en el abordaje del concepto. Así, aparece de forma recurrente la referencia a dos perspectivas: la del objeto nada como objeto de deseo y la de la cobardía moral, como posición del sujeto ante su deseo en la tristeza. Con ello, se determina el análisis del concepto psicoanalítico del deseo con relación a estas dos posiciones, como el eje fundamental que permitió avanzar en la indagación.

Cabe destacar ahora, que la pregunta que guio la investigación fue la siguiente:

¿Qué enseña el fenómeno de la acidia al psicoanálisis con relación a las problemáticas que presenta el deseo para los adolescentes en la contemporaneidad?

Así planteada, la pregunta introduce tres ejes de trabajo. En primera instancia, una delimitación en cuanto a las características de los sujetos sobre los que se centrará el estudio: los adolescentes en la contemporaneidad. Por esto, el primer capítulo persigue a su vez un doble objetivo; por un lado, conceptualizar la adolescencia en la teoría psicoanalítica y por otro, situarla con relación al momento actual, enmarcado fundamentalmente en las consecuencias del discurso capitalista. El segundo eje se corresponde a lo particular del fenómeno, es decir, desarrolla la noción de acidia tal y como ha sido concebida tanto en los antiguos autores

católicos como en los usos actuales al interior del campo del psicoanálisis, para desde allí plantear lo singular de este fenómeno con relación al deseo. Precisamente por esto, el deseo se constituye en el tercer tramo del trayecto emprendido. Una construcción amplia sobre qué es el deseo en psicoanálisis desemboca en los puntos álgidos con respecto a los hallazgos permitidos por la acidia: la doble vertiente de la cobardía moral y el papel de la nada como objeto separador en el deseo. El último capítulo de la investigación se orienta a articular estos tres ejes en el marco de la consideración clínica; allí son abordados los casos de dos adolescentes que enseñan, de forma particular, la dinámica del deseo en lo que se podría considerar la actualidad de la acidia.

De este panorama inicial de la investigación, cabe destacar el tratamiento metodológico que permitió la elaboración. Éste se realizó de dos formas: la revisión documental y el uso de viñetas de material clínico. La primera de ellas se alineó con las propuestas de Lacan, en su disciplina de comentario de textos, y de Juan Fernando Pérez, sobre la lectura analítica y sus tres tiempos (intratextual, intertextual y extratextual). Con ella, se buscó profundizar en los textos trabajados, elaborarlos exhaustivamente y permitirles producir nuevas significaciones a partir del rendimiento que podían aportar al tratamiento del problema, de modo que la lectura no se limitara a una inferencia a priori por parte del lector desde sus conocimientos previos, sino que se fundamentase en un ejercicio riguroso, en el que se busca desentrañar los significados que el texto trae, su lógica de construcción interna y su estructura argumentativa. Por su parte, el uso de viñetas de material clínico pretendió dar aportes a la teoría desde el trabajo de diversas fuentes en una perspectiva clínica, que permitiera elucidar algunos aspectos de la estructura subyacente al fenómeno estudiado. Cabe aclarar que la referencia al material clínico no se limita a la exposición de casos efectivamente tratados en un dispositivo de principios psicoanalíticos; más bien se trata del uso de diversas fuentes, dentro de las que se incluyen dos casos de adolescentes,

utilizados en el último capítulo, y el análisis de una serie televisiva de anime: *Neon génesis evangelión*, que sirvió para elucidar algunos puntos en el capítulo sobre la acidia. La elaboración de este material, realizada esta sí contando necesariamente con los principios psicoanalíticos, permite que los fenómenos se pongan al servicio de la teoría y la nutran con las novedades que introducen.

Con lo anterior, se buscó dar un alcance completo a la respuesta, donde se pudiese incluir las diferentes aristas del problema y se respetara, esencialmente, los principios del saber psicoanalítico. Así, el interés del presente trabajo es brindar alternativas de comprensión para un fenómeno difícil de explicar a la luz de los acontecimientos actuales, pero sin caer en los peligros cercenantes de las generalizaciones. Por el contrario, revivir el antiguo pecado busca ser una propuesta que ponga en primer lugar al sujeto y su responsabilidad frente a lo que le acontece, contando a su vez con las variables imposibles de regular introducidas por el descubrimiento freudiano del inconsciente.

.

1. LÓGICAS DEL DESEO Y LA ADOLESCENCIA EN LA CONTEMPORANEIDAD

1.1. Contemporaneidad y discurso capitalista

Tanto Freud como Lacan mantuvieron a lo largo de sus desarrollos conceptuales la preocupación por comprender de qué forma las particularidades del contexto, y por ende de la época, influyen en el psiquismo de los individuos. En esa lógica surgen propuestas tales como *El malestar en la cultura* en Freud (1930/1992) o la teorización acerca de los cuatro discursos formulada por Lacan (1969-70/1992) a lo largo del Seminario 17, donde entiende las diferentes formas discursivas como las encargadas de propiciar en los sujetos la tramitación del goce y la posibilidad de construcción del lazo social. Con esto, se puede entender que en la actualidad los analistas se ocupen de reflexionar en torno a las problemáticas contemporáneas, al tiempo que tratan de definir qué lugar puede ocupar la práctica psicoanalítica en una sociedad que, como Lacan dejó formulado, se halla marcada por la conjunción entre el discurso capitalista y la ciencia, teniendo como principal característica la producción en masa de objetos que pretenden colmar en el sujeto la falta estructural surgida por efecto del significante.

Tal vez el caso más emblemático para demostrar la estrecha relación existente entre el devenir del discurso y las particularidades psíquicas de los sujetos, sea la obra *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna* (Freud, 1908/1992). Allí, Freud plantea la relación directa que existe entre la producción de la neurosis y las restricciones que el discurso impone a los sujetos en materia de sexualidad. Aunque queda claro que este factor no es el único que entra en la cuenta al momento de determinar el psiquismo, tampoco es posible prescindir por completo de él a la hora de ahondar en cualquier problemática psíquica. Es claro así que “desde el comienzo mismo la psicología individual es psicología social” (Freud, 1921/1992, pág. 67), en la medida

en que el otro resulta siempre determinante en la constitución del individuo. Por ello, el punto de inicio de esta investigación no es otro sino buscar construir el Otro que se constituye en la época actual, para luego, desde estos hallazgos, profundizar en las problemáticas particulares a las que se pueden ver enfrentados los sujetos.

Para comprender entonces las reflexiones aportadas por el psicoanálisis con relación a aquello que se propone como orden social en la contemporaneidad, es necesario, primero, revisar la teoría lacaniana de los cuatro discursos, puesto que es esta la principal referencia utilizada.

En el Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, Lacan concreta su teoría con relación al discurso, donde lo propone como una estructura que busca, sin lograrlo por completo, imponer un orden a lo real (Soler, 2007). Dicho real, de acuerdo con Colette Soler, puede entenderse en dos vías: por una parte hace referencia al campo económico, entendiendo este como los recursos utilizados por una civilización en busca de la sobrevivencia colectiva; y de otro lado apunta al campo del goce, es decir, a los goces humanos ordenados por cada discurso para posibilitar los lazos sociales.

En la segunda clase del Seminario al que se viene haciendo referencia, Lacan revela la escritura de los cuatro discursos que él propone como las formas históricas a partir de las cuales se ha dado la formación del lazo social, a saber, el discurso del amo, del universitario, de la histórica y el analítico (Lacan, 1969-70/1992). Ellos se constituyen a partir del movimiento regular de cuatro términos (S1, significante amo, S2, el saber, \$, el sujeto y a, el más de goce) -, en torno a cuatro lugares (agente, el Otro, verdad y producto o residuo) y las relaciones dadas entre ellos en cada opción. La regularidad de los movimientos se da tomando como base el discurso del amo, eje en la enseñanza de Lacan, y se presentaría de la siguiente manera: el discurso del universitario se conforma a partir del movimiento de los términos en un cuarto de

vuelta en sentido contrario a las manecillas del reloj con respecto al discurso del amo; el discurso de la histérica realizaría este mismo movimiento pero acorde a las manecillas y el discurso del analista se conformaría luego de dar un cuarto de vuelta más respecto del anterior. En este punto es importante destacar que para las diferentes presentaciones de estos cuatro discursos, existe siempre un punto de imposibilidad que separa los términos ubicados en los lugares inferiores, los de la verdad y el producto, y da cuenta de lo imposible en la tarea de dar orden a lo real que se proponen los discursos.

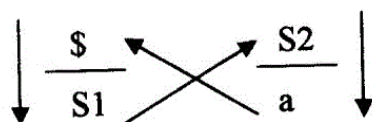
Discurso de la Universidad	Discurso del Maestro o Amo	Discurso de la Histérica	Discurso del Analista
$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\mathcal{S}}$	$\frac{S_1}{\mathcal{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{\mathcal{S}}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\mathcal{S}}{S_1}$

Una vez dada esta breve ilustración sobre las generalidades de los planteamientos lacanianos con relación a los cuatro discursos, se puede pasar a analizar la variación que constituye aquel que se propone como quinto discurso y que es conocido como discurso del capitalista (Lacan, 1972/2013).

En primera instancia, cabe recalcar que este quinto discurso, por sus particularidades, opera como una excepción a los planteamientos anteriores, fundamentalmente por el hecho de que, de acuerdo a Lacan, éste no serviría a los sujetos para hacer lazo social. Para explicar tal peculiaridad habrá que partir de comprender cuál es la modificación que inserta en la teoría de los discursos, el del capitalista.

Como ya se vio, la rotación circular de los términos por los diferentes lugares genera sólo cuatro posibles variantes, cada una de las cuales se corresponde con la formalización de un

discurso, ¿cómo se puede pensar entonces una opción distinta? Lacan toma como base el discurso del amo antiguo e introduce en este una inversión de un par de términos. S1 cambia su lugar en la parte superior izquierda con el que le ubica debajo, \$, dando como resultado una repartición nueva de los términos.



Sin embargo, la variación no se limita a este cambio en la disposición. Como remarca Soler, lo verdaderamente importante en las modificaciones que se sostienen en el discurso capitalista radica en la orientación de las flechas que permiten pensar la direccionalidad entre los términos:

Escribe una flecha que va del $\$ \rightarrow S1$, otra que va del $S1 \rightarrow S2$, una del $S2 \rightarrow$ al producto y una del producto \rightarrow sujeto. Pueden ver que así se escribe un círculo cerrado, sin hiato, sin las dos líneas que escribían el hiato entre la producción y la verdad, y, lo que Lacan ha llamado los lugares donde escribe los cuatro términos, ya no existen en el discurso del amo (Soler, 2007, pág. 57).

El imposible que anteriormente impedía la conformación de un circuito desaparece y con ello se modifica la configuración de los lugares. El lugar del agente no representa más un privilegio orientador de la direccionalidad en el discurso, sino que este a su vez se encuentra determinado por las imposiciones del producto, es decir del objeto a. Las consecuencias de ello no se hacen esperar. La relación promovida por el discurso no es más un lazo entre sujetos sino, más bien, un vínculo de cada sujeto con un objeto de goce. Objetos estos que se producen en

serie y de forma indefinida para generar en los sujetos la creencia ilusoria de completud. Así, el capitalismo se sirve de la falta constitutiva de los sujetos para promover el consumo infinito, puesto que, como es sabido no existe un objeto capaz de colmar de forma definitiva la falta.

A diferencia de los demás discursos, que promovían una pareja para el sujeto (amo-esclavo, maestro-alumno, histérica-amo, analista-analizante), el capitalista se diluye en su discurso y los sujetos quedan todos ubicados en su condición de proletarios, tesis que de acuerdo a Soler (2007), Lacan formula a partir de la relectura de Marx. Con esto, lo que se plantea es que, en la teoría de la lucha de clases, tanto el proletario como el capitalista tienen como eje un mismo objeto, la plusvalía, en tanto los primeros buscan recuperarla y los segundos mantenerla. La propuesta de Lacan, radica entonces en que la existencia de un solo objeto en el discurso capitalista, hace que la diferencia entre capitalistas y proletarios sea inexistente, lo que le permite ubicar a todos los sujetos de este discurso en una misma condición: la de proletarios. Por lo tanto, nada permitiría pensar en el discurso capitalista la creación de una nueva forma de lazo social que “conectaría el cuerpo de los capitalistas y el cuerpo de los proletarios” (Soler, 2007, pág. 54). De donde se extrae una conclusión más con relación al lazo social promovido por las formas del discurso, y es que dicho lazo se establece entre los cuerpos de los sujetos.

¿Cómo entender esta proposición? La misma Soler (2002) en su conferencia *El cuerpo acontecimiento del discurso*, dictada para la Asociación de los Foros del Campo Lacaniano de Medellín, propone que “para gozar se necesita un cuerpo, pero debemos añadir algo: para gozar en las formas admisibles, aceptables en el conjunto social, se necesita el discurso según la condición” (pág. 90). Lo que se pone de manifiesto de este modo, es que el goce producido en el cuerpo, es el que a partir de su intento de tramitación mediante los discursos, va a posibilitar la construcción de un conjunto social. Goce, es decir cuerpo, y discurso, se convierten así en una

dupla indisociable al momento de pensar la forma en que se establece el vínculo entre los sujetos.

Yendo un paso más allá en este camino, cabe preguntarse cuáles son los cuerpos que se ven enlazados por la acción de los discursos. Al respecto el psicoanalista español Jorge Marugán (2009), en su trabajo *Los cuatro o cinco discursos y la crisis en el lazo social*, propone que la relación entre los cuerpos se establece a partir de los modos de goce que dichos cuerpos comparten, tesis solidaria con la propuesta. En este sentido, el lazo no se daría entre las parejas vistas anteriormente, es decir, entre el amo y el esclavo o entre la histérica y el amo, por ejemplo, puesto que los cuerpos de estos no compartirían sus formas de gozar. Por el contrario, el lazo se establecería entre los cuerpos de los esclavos, para el caso del discurso del amo, puesto que ellos formarían una comunidad de goce por oposición al amo que busca servirse de ellos para extraer un saber.

Queda por resolver entonces el interrogante sobre qué es lo que permite a estos cuerpos, a partir de su goce, hacer un vínculo. Marugán, siguiendo a Lacan, afirma que la clave para comprender este punto se encuentra en el lugar de la verdad. Para comprender este punto se debe retomar la direccionalidad de los vectores expuestos en un primer momento con relación a la dinámica de los discursos.



A partir del gráfico se puede observar cómo el lugar de la verdad queda sin ser determinado por ningún otro término, aunque como determinante del agente y el trabajo (el otro). Así, la verdad aparece como velada e inasequible en cualquiera de las cuatro formaciones

iniciales de discurso, lo que la pone, por decirlo de algún modo como un enigma, algo por descifrar. Esta posición respecto de la verdad permite que se abra un tiempo de comprender, en el cual a partir de la vacilación, los sujetos se van acercando unos a otros para tratar de aprehender algo de aquella verdad que se les escapa.

Desde esta concepción se puede avanzar más en analizar la dificultad que introduce el discurso del capitalista sobre el lazo social. Con la modificación mencionada anteriormente de la dirección de los vectores en dicho discurso, el lugar de la verdad no queda más como no determinado por los demás y al contrario pasa a articularse dentro de un circuito continuo, al verse afectado por aquello que ocurre en el lugar del agente. La verdad como enigma desaparece y con ella el tiempo de comprender que daba lugar a la búsqueda del Otro como portador de una verdad sobre uno mismo que le resultaba desconocida. Podría pensarse que la direccionalidad de los vectores conforma, para este discurso, una banda moebiana, un circuito infinito, sin límite y que por ende carece de un tiempo de pausa en que el sujeto pueda detenerse por un momento y localizarse respecto de los demás términos.

A partir de esta tesis, se puede comprobar entonces la dificultad que se instala en los sujetos para crear lazos entre ellos y es justo allí donde surge la oferta de objetos como la clave para hallar la satisfacción plena, tal cual lo plantea Lacan en *La tercera*:

(...) pero, ¿qué nos procura la ciencia a fin de cuentas? Algo para distraer el hambre en lugar de lo que nos falta en la relación (...). Nos procura en su lugar algo que para la mayoría de la gente, en particular todos los aquí presentes, se reduce a *gadgets*: la televisión, el viaje a la luna (1974 /1991, pág. 107).

Se ve así claramente que en el lugar de la falta, de la pregunta por la verdad, de la no relación sexual¹, la ciencia, de la cual se sirve el discurso del capitalista, produce los objetos que brindarán la ilusión de colmar dicha falta. Se viene entonces una producción en masa de objetos, *gadgets*, uno detrás del otro, evanescentes, que anulan con su vértigo el tiempo para comprender y embarcan al individuo en una carrera de consecución de bienes que niega la posibilidad para estos de concebirse como sujetos.

En este punto puede, tal vez, comprenderse una tesis más de Lacan con respecto al discurso del capitalista, y que resulta de particular interés para los objetivos de este trabajo. En su conferencia en Saint-Anne, *El saber del psicoanalista*, Lacan afirmará que:

Lo que distingue al discurso del capitalismo es esto: la *Verwefung*, el rechazo, el rechazo fuera de todos los campos de lo Simbólico, con la que ya dije que tiene como consecuencia. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se entronca en el capitalismo, deja de lado lo que llamaremos simplemente las cosas del amor, amigos míos. ¿Ven eso, eh? ¡No es poca cosa! (Lacan, 1972)

¹ Se trata acá de un aforismo utilizado en la última parte de la enseñanza lacaniana, formulado como tal a partir del Seminario 19, ... O peor (Lacan, 1972-1973/2012). Este busca dar cuenta del agujero que se presenta con relación al saber, en el ser humano, sobre la sexualidad. Tal agujero tiene su condición de real, en la medida en que se trata de la imposibilidad de la inscripción de un significante que pueda servir a los sujetos para simbolizar la relación entre los sexos. En este sentido, esta relación pasa a manifestarse como un tropiezo continuo. En palabras de Claudia Velásquez (2013), se encuentra que:

Una manera de plantearnos este problema es que, respecto al acceso al otro sexo no hay nada que indique una forma programada de hacerlo, esto es, no hay una combinación escrita de significantes para acceder al otro sexo; no portamos un programa genético que nos haga dirigir al otro sexo, siempre y con todos de la misma manera.

Esta ausencia de programación sexual, hace que en lo real humano haya un agujero: allí donde iríamos a buscar un saber sobre cómo relacionarnos con el otro sexo, lo que encontramos es dicho agujero. Podría incluso decir que No hay relación sexual, es el nombre del agujero que hay en lo real humano.

Se observa, en este sentido, como son puestos en relación tres aspectos que se encuentran relegados en la dinámica del discurso del capitalismo: lo simbólico, la castración y las cosas del amor. Si bien los dos primeros puntos pueden ser comprendidos a partir de la lógica ya expuesta, en la cual se anula el tiempo para comprender en el circuito sin límites del discurso capitalista, es necesario dar algunos pasos más para ver cómo ingresan allí “las cosas del amor”, expresión difusa y sobre la que Lacan no ahonda.

Si se continúa siguiendo a Lacan en su propuesta sobre el lugar de los *gadgets*, se observa con claridad el punto en que los ubica:

No lograremos hacer que un *gadget* no sea un síntoma, porque por ahora lo es de la manera más obvia. Es evidente que se tiene un automóvil como se tiene una falsa mujer, uno se empeña en que sea el falo, es lo que nos impide tener una relación con algo que sea nuestra contrapartida sexual (Lacan, 1974 /1991, pág. 108).

El lugar de los objetos entonces lo que hace es comerciar de diversas formas, unas más evidentes que otras, con la no relación sexual. Así, la verdad íntima que se constituía en esas “cosas del amor” va quedando relegada a ser meramente un objeto más de cambio. El discurso ya no pasa a ocuparse de dar cuenta de esas cosas del amor puesto que hace de ellas comercio.

Y es que de acuerdo a la tesis de Soler (2007), cuando intenta dar cuenta de esta expresión dejada por Lacan sin argumentar con relación a la forclusión de las “cosas del amor” por parte del discurso capitalista, se encuentra que la dificultad puede ubicarse justamente al nivel del empuje al consumo de objetos que se impone al sujeto:

¿Cómo excluye el discurso capitalista las cosas del amor? Lacan no lo explica, yo respondo así: las forcluye bajo una forma especial, haciendo comercio de ellas. Si lo piensan, la parte de publicidad que se utiliza para sostener supuestamente los amores, lo que se vende, lo que se compra, es una parte enorme del mercado. Es verdad que es un discurso que transforma esta cosa que parece tan íntima, singular, la transforma en algo que puede entrar en el circuito del consumo, del empuje al consumo (pág. 56)

Se observa con esto que, si bien las cosas del amor son tenidas en cuenta de alguna manera por el discurso del capitalista, el uso que se hace de ellas es puramente utilitarista. Aquello que resultaba tan íntimo en el discurso del amo, que se ponía en el lugar de la verdad oculta del sujeto y desde allí movilizaba la lógica del discurso, parece diluirse para el discurso capitalista en uno más de los objetos de consumo. Al darse este movimiento, el discurso no se ocupa de las cosas del amor, en el sentido de construir un modelo que sirva a los sujetos para situarse frente a los impasses de la vida amorosa, tal como podía ser el amor cortés en la edad media, y por lo tanto, aunque el amor parece estar en todas partes listo para el consumo, no existe en el discurso la posibilidad de alojar lo que del amor se constituye en intimidad.

Es importante resaltar el término *forclusión*, utilizado en la fórmula mencionada. No se trata de que las cosas del amor queden reprimidas ni que sean prohibidas. Es decir, no podría hablarse de ellas a la manera de un síntoma que insiste en retornar a partir de su exclusión del discurso. No. Más bien se trata de que ellas no son tomadas en la cuenta dentro del discurso capitalista, al no ser articuladas por este de manera consistente.

Ahora bien, decir que “las cosas del amor” son forcluidas en el discurso del capitalista, no es algo menor. Todavía no se logran extraer todas las consecuencias de tal formulación, especialmente en la medida de los efectos que ello puede traer para los sujetos. En particular, como se verá más adelante, se halla la existencia de efectos en la dinámica del deseo, la cual se ve trastocada de una u otra manera a partir de la lógica de este discurso. El borramiento de la imposibilidad, que en un primer momento parece querer eliminar, a su vez, cualquier perspectiva de falta, no se presenta sin dificultades para los sujetos.

En este sentido, tal y como se ha podido ver en la construcción del discurso del capitalista, un punto esencial para comprender lo que este pone en juego, es la singular relación que en él, el sujeto mantiene con el objeto, el objeto *a*. No en vano, Lacan (1970/2012) propone “el ascenso al cénit social del objeto (...) a minúscula” (pág. 436), como el paradigma de lo que sucede cuando “ya no se sabe a qué santo encomendarse” (pág. 436). Sin duda, la referencia apunta al problema que se viene abordando. La desaparición de la dimensión de la imposibilidad, y la pérdida de la referencia a la verdad como sustento del sujeto, llevan a la dislocación y al efecto de desorientación que reina en la actualidad. El objeto, producido en masa por el saber científico, se convierte allí en el único garante del sujeto, pues sólo en él se puede aspirar a colmar la falta:

(...) cuando ya no se sabe a qué santo encomendarse (dicho de otra manera: ya no hay significante que freír, es lo que el santo provee), se compra cualquier cosa, un coche en particular, con el que hacer signo de inteligencia, si se puede decir, de su aburrimiento, es decir, del afecto del deseo de Otra-cosa (Lacan, 1970/2012, pág. 436)

Lo que queda claro, es que el objeto ocupa el lugar del santo, en la medida en que es en él, en quien ahora se depositarán las esperanzas de una felicidad posible. Sin embargo, el encadenamiento a este objeto no deja de ser más que una ilusión. El discurso reconoce su incapacidad para fabricar el objeto que satisfaga, de una vez por todas, el deseo en el sujeto, y por tanto se avoca a la producción de objetos al infinito, lo que no hace más que replicar una y otra vez la experiencia de vacío que se engendra cuando el objeto se muestra insuficiente en su función. En cualquier caso, la proliferación de los objetos toma ahora el carácter divino, pues ellos se convierten en la promesa de un futuro mejor en la tierra. Es esto lo que lleva a J.A. Miller a preguntarse si “¿el objeto a no sería (...) la brújula de la civilización de hoy?” (Miller J.-A. , 2004).

Con este panorama inicial, pueden vislumbrarse los puntos esenciales con relación a la dinámica introducida por la lógica del discurso capitalista, la cual no deja de tener efectos para los sujetos en el caso por caso. Para ir más allá en este camino, conviene no dejarse llevar por las meras elucubraciones sociológicas o macro-sociales, pues estas aunque sirven de referencia, terminan por alejarse de los objetivos de una investigación en el marco del psicoanálisis. De lo que se trata es de descubrir qué efectos tienen estas coordenadas del discurso sobre los sujetos, en la medida en que ellos se articulan con su singularidad a lo que el discurso les propone e impone.

En esa dirección, Miller (2015) resalta que “es sobre los adolescentes que se hacen sentir con mayor intensidad los efectos del orden simbólico en mutación” (pág. 6). Así, la población que puede dar cuenta de forma más clara de los efectos que se ponen en juego en el discurso, son los adolescentes. Las instituciones se avocan sobre ellos para imbuirles las lógicas imperantes y en ellos recaen los distintos mensajes que se transmiten para consolidar un orden social. Además,

se hallan en una época de despertar, en la que se muestran presas fáciles en la medida en que, se supone, se hallan ávidos de hacerse a los significantes que les permitan consolidar su identidad.

La siguiente mitad del presente capítulo se propondrá, entonces, desentrañar y analizar los postulados del psicoanálisis con relación al momento de la adolescencia. En él, se buscará centrar de forma principal lo que atañe a las particularidades que en los adolescentes se juegan con relación al deseo, puesto que, como se puede ir intuyendo, esta tiene un papel primordial en el entramado descrito con relación al discurso capitalista.

1.2. Deseo y adolescencia: Particularidades del deseo en la adolescencia

Para comenzar este apartado, lo primero que debe pensarse es si es posible ubicar alguna particularidad del deseo en el momento de la adolescencia que permita comprender por qué este tiempo parece ser particularmente proclive a la aparición de diferentes síntomas y situaciones problemáticas, que si bien pueden manifestarse en cualquier momento de la vida de un sujeto, tienden a mostrar cierta predisposición a hacerlo en esta época. No en vano muchos de los llamados trastornos mentales que reúnen los manuales estadísticos de psiquiatría presentan prevalentemente como su edad de inicio la adolescencia.

En primer lugar, es necesario aclarar que el concepto de adolescencia no es propio del campo psicoanalítico, en el sentido en que, como lo remarca Sonia Alberti (1999), en su libro *Esse sujeito adolescente*, no se puede pensar en una estructura clínica adolescente, aunque esto no quiere decir que no existan sujetos que transitan su adolescencia y que cuentan con una estructura psíquica, al igual que cualquier otro sujeto. En este sentido, lo relevante para hablar de la adolescencia desde el campo psicoanalítico consiste en ubicar cuáles son los factores particulares que pueden incidir en la adolescencia y que se relacionan justamente con la

estructura psíquica particular de cada sujeto, por ello se pasará a continuación a abordar las elaboraciones de algunos autores respecto de este momento lógico.

Antes de analizar en detalle los desarrollos psicoanalíticos en torno a esta cuestión, resulta pertinente, a modo de marco general, mencionar la propuesta de Jacques Alain Miller (2015), quien define en tres puntos lo que desde el psicoanálisis es concebido sobre la adolescencia. En primer lugar, dice Miller, se trata de la salida de la infancia, momento que relaciona con la pubertad como hecho biológico y psicológico, pero además como momento en que, dentro de los objetos del deseo, entra en la cuenta el cuerpo del Otro; como segundo aspecto aparece la diferencia sexual, la cual se hace notoria en la adolescencia después de que en la infancia pareciera suprimida, y representa una escansión, una división en el desarrollo, que tiene sus efectos en cada sujeto; por último, importa al psicoanálisis con relación a la adolescencia la intromisión del adulto en el niño, con lo cual se hace referencia a las formas de articulación entre el yo ideal y el ideal del yo, que durante la adolescencia pasan a ser reconfiguradas. Este último punto, que Miller relaciona con la constitución de la personalidad, tiene que ver con la anticipación que hace el niño de la posición adulta y que parece jugar un papel relevante en la configuración de la imagen de sí; es justo esto, lo que hace que el adolescente sea en el campo de los sujetos el más proclive a las incidencias del discurso.

Podría decirse que, con estos tres campos delimitados por Miller en referencia a la adolescencia, se ubican las consecuencias que tiene esta momento lógico para el psicoanálisis en cada uno de los tres registros: las modificaciones que vienen desde lo real, que podría aislarse en la maduración biológica, las consecuencias que estas introducen en lo simbólico a partir de la diferenciación de los sexos, y las implicaciones a nivel imaginario que emergen con la

reconfiguración narcisista del propio cuerpo. Ahora vale la pena observar cómo han sido desarrollados estos puntos en la teoría psicoanalítica.

Para aportar algo a la comprensión de esta situación pueden encontrarse algunas luces desde los desarrollos del mismo Freud, quien ya contempló la existencia de algunos fenómenos propios del momento que llamó, acorde a los desarrollos de su época como pubertad. Para analizar de forma preliminar esta cuestión hay que señalar, tal y como lo indican Belçaguy, Gómez y Menis (2011), que la palabra adolescencia no existía en el idioma alemán para el tiempo en que Freud construyó sus elaboraciones, lo que permite explicar por qué en ningún punto de su obra se hace referencia a la adolescencia y por el contrario se hace uso del término pubertad, que indica más bien los cambios físicos propios de ese momento evolutivo.

Una vez hecha esta aclaración, se puede dar paso a analizar lo dicho por Freud con respecto al tema. Es en el tercero de sus *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, Tres ensayos de teoría sexual, 1905/1992), titulado *La metamorfosis de la pubertad*, donde Freud realiza su más amplio análisis sobre las implicaciones y cambios que acarrea la pubertad como momento particular de la vida de un individuo.

El principal cambio que se destaca en este punto, respecto de lo que venía siendo la conformación de la sexualidad infantil, radica en el hallazgo del objeto por parte de la pulsión sexual. Lo que hasta entonces tenía un carácter puramente autoerótico y parcial, pasa con la llegada de la pubertad a tener una integración y un fin común, que Freud denomina como normal, en la consecución de las metas sexuales al servicio del primado de la genitalidad. No está de más recordar que la meta continúa siendo la obtención de placer, hecho que se mantendrá en la teoría de las pulsiones a lo largo de todo el desarrollo teórico freudiano.

No se trata entonces de la desaparición de las pulsiones parciales que anteriormente operaban de forma independiente (oral, anal...), sino que estas comienzan a operar de forma articulada buscando la obtención del máximo de placer en el acto sexual con otro individuo de la especie, siendo para Freud, en este punto de la teoría, un individuo del sexo opuesto lo que se esperaría como desarrollo normal de la libido. Las pulsiones parciales pasan entonces a ser parte de lo que podría considerarse como los placeres previos al acto sexual, pero tienen como fin la ganancia de excitación sexual y no son ellas mismas el medio definitivo por el cual se busca alcanzar el placer esperado. Finalmente, como condición para la instauración de la vida sexual normal, sería necesario que sobre el objeto elegido puedan coincidir exactamente dos corrientes libidinales: la tierna y la sensual; sin embargo, hay que anotar que la noción de una coincidencia exacta como condición termina siendo identificada por Freud como imposible a partir del establecimiento de la pulsión de muerte, lo que a su vez trastoca la posibilidad de pensar en la normalidad de la vida sexual.

Como se puede ver, la cuestión de la pubertad para Freud pasa casi que de forma exclusiva por la reorganización de las pulsiones parciales y, fundamentalmente por el encuentro con el objeto sexual; encuentro este que es más bien un reencuentro con los objetos sobre los cuales reposaba la libido durante la infancia y que en un segundo momento vuelven a surgir luego del paso por el Edipo, es decir, de la prohibición del incesto gracias a la operación de la ley paterna. Esto no quiere decir que el proceso se limite a esta tarea, puesto que en la consecución de la misma son diferentes los retos y logros que son planteados al sujeto durante la adolescencia. Así, el desasimiento de la autoridad de los padres, la reconfiguración de las representaciones del cuerpo y la creación de una imagen renovada de sí mismo, son tareas que se

cumplen durante este periodo y que se encuentran aparejadas al proceso de reencuentro con el objeto de la pulsión.

En este sentido, surge la pregunta por la relación que existe entre la elección de objeto a nivel de la pulsión y la existencia del deseo, puesto que para Freud el deseo, que es siempre inconsciente, tiene que ver con los rastros imborrables de satisfacción dejados como huella por las primeras experiencias de relación con los objetos de la infancia. Sin embargo, se dejará la cuestión simplemente planteada por ahora, puesto que antes de ingresar a desarrollar el concepto de deseo se pasará a abordar las teorizaciones en el campo lacaniano con relación a la concepción de la adolescencia.

Al respecto, Lacan se ocupa del tema de la adolescencia en un breve escrito titulado *El despertar de la primavera* (1974/2007), donde se encargó de hacer un comentario a la obra de teatro del mismo nombre escrita por F. Wedekind. En dicho texto, Lacan inicia con lo que, podría decirse, es justamente la relación entre la adolescencia, la sexualidad y el deseo al definir el núcleo de la obra como “el asunto de qué es para los muchachos hacer el amor con las muchachas, marcando que no pensarían en ello sin el despertar de sus sueños” (Lacan, 1974/2007, pág. 109). Lo que de allí se desprende entonces, es que el asunto fundamental en que se juega la adolescencia atañe a la irrupción de lo sexual, de la pregunta por la sexualidad y por lo que implica el encuentro con otro cuerpo y con el propio; pregunta que, como se sabe, se encuentra signada por la no existencia de la relación sexual, de suerte que para cada sujeto esta cuestión supone un impasse y una fuente de malestar. Resulta interesante, además, que este despertar de la sexualidad, en tanto encuentro con el otro sexo, se halle precedida por el despertar de los sueños, puesto que para el psicoanálisis los sueños son siempre el cumplimiento de un

deseo inconsciente, lo que revela, que este despertar entra a hacer parte de la dinámica del deseo y de los anhelos de cada sujeto.

Se trata así, desde esta postura, de comprender las implicaciones que tiene este “despertar”, esta irrupción de lo sexual en el ser hablante, para desde allí cernir los retos a los que se abocan los sujetos frente a este punto.

Siguiendo los desarrollos de Belçaguy, Gómez y Menis (2011), quienes se ocupan de hacer una lectura tanto del artículo de Lacan como de la obra de teatro de Wedekind, para insertar algunas cuestiones con relación a la adolescencia, la problemática gira en torno a dos planos que son trastocados para el sujeto con la llegada de la pubertad: “el del cuerpo como objeto pulsional y del cuerpo como imagen” (pág. 7). Así, lo que irrumpe con la pubertad es lo real del cuerpo, ante lo que el sujeto no cuenta con una fórmula unívoca para articular esta irrupción en la cadena significante y por ende lo trastoca y se convierte para él en una dificultad y un tropiezo constante.

Si bien en la teoría lacaniana no podría pensarse que esta dificultad con la sexualidad es propia de la adolescencia, puesto que tal desencuentro es inevitable al humano por el hecho de que habla, sí puede pensarse esta época, debido a los cambios físicos en lo real del cuerpo, como particularmente álgida y fecunda para dar cuenta de los tropiezos del ser humano con su sexualidad. Siguiendo los planteamientos de Sonia Alberti (*Esse sujeito adolescente*, 1999) con relación a este punto, se encuentra algo propio de la particularidad de este momento en relación con el registro simbólico. Y es que, de acuerdo a la autora, es justamente este registro el que se encuentra cuestionado a partir de los cambios que se imponen con la maduración sexual.

Lo simbólico, que durante la infancia parecía ser suficiente para dar cuenta de todas las preguntas del sujeto, pasa en ahora a mostrar su incapacidad para recubrir por completo lo real.

El sujeto en la adolescencia, pasa a ser incapaz de comprender aquello que le sucede, los cambios que gobiernan su cuerpo y, además, se percata de que tampoco sus padres cuentan con una respuesta satisfactoria que le permita orientarse ante las nuevas configuraciones que se le presentan. El crecimiento del cuerpo, las preguntas en torno a la sexualidad, los intereses hacia el sexo y los demás fenómenos que se presentan como incomprensibles, invaden al sujeto sin que este cuente con las herramientas que le permitan dar una respuesta definitiva que apacigüe las inquietudes producidas ante tales modificaciones.

Cabe preguntar en este punto qué es aquello que despierta justamente en la adolescencia y que introduce tantas dificultades al no poder ser incluido en el ordenamiento simbólico. Al respecto es necesario decir que no se trata aquí del aspecto biológico, introducido por los cambios hormonales y del proceso de maduración, y que por el contrario es necesario, al pensar en todo lo que implica la relación con la sexualidad en el ser hablante, introducir el hecho fundamental precisamente de su condición de hablante, es decir, que está inmerso en el lenguaje.

En este orden de ideas, es la acción del significante, al tocar la carne, la que tiene efectos sobre el cuerpo y sobre el goce de los sujetos, determinando así su condición de seres sexuados. Sin embargo, los cambios en la adolescencia en los que se ve innegablemente implicado lo biológico cobran su importancia por el lugar que ocupan con relación a lo simbólico, particularmente en cuanto ellos implican modificaciones con relación al goce.

Como ya se ha visto, lo fundamental del cambio en la adolescencia, lo que durante ella despierta, se refiere justamente al campo de lo sexual, campo inevitablemente problemático para el ser hablante. En este momento, se da la irrupción de un goce éxtimo al cuerpo, situación ante la cual el sujeto no sabe cómo responder y que pone de manifiesto justamente el agujero que la sexualidad implica para él. Lo fundamental radica entonces en la particularidad de este goce que

irrumpe y que parece tener condiciones diferentes a las que eran vividas durante la infancia, por ello habría que preguntarse, ¿cuál sería la particularidad de este goce?

Se trata, de acuerdo al psicoanalista miembro de la EOL y la AMP, Guillermo López (2014), del goce Otro. Este goce, que va más allá del goce fálico que ha alcanzado a ser regulado por la acción del significante, desborda el cuerpo del adolescente y se le aparece como una irrupción ante la cual no halla en el Otro un significante que el permita formatearlo. Es justamente este el real que no logra ser simbolizado, aquello que escapa a las posibilidades de significación y ante lo cual el adolescente ha de defenderse en el intento por articular de alguna manera ese goce, de suerte que no sea destruido por él.

Si bien se trata de un goce que va más allá del goce fálico y de la regulación por la vía del significante del Nombre del Padre, no es sin la operación de éste que puede ser pensada su emergencia. Así, la función del padre articulada de forma consistente en cada uno de los registros permitirá al adolescente posicionarse ante la irrupción del goce Otro y poder hallar formas diversas de lidiar con él, logrando hacer condescender su empuje mortífero a la posibilidad de hacer lazo social por la vía del deseo.

Un trabajo clásico sobre la adolescencia en psicoanálisis (Dolto, 1988), aunque partiendo desde una perspectiva diversa, permite afirmar conclusiones similares con respecto de aquello que despierta en la adolescencia:

(...) a los once años se manifiestan los primeros indicios de una sexualidad que se anuncia con un fortísimo componente imaginario antes de que el cuerpo entre en juego.
(...) antes de que el cuerpo siga, se diría que el joven y la muchacha preparan este acontecimiento fisiológico con una especie de fiebre psíquica. (Dolto, 1988, pág. 18)

De lo que se trata no es del mero cambio biológico introducido por la acción del desarrollo hormonal. En el sujeto, estos hechos son impensables al margen de la acción significativa, de la aparición de la fantasía, de la apropiación imaginaria. El despertar adolescente se muestra como un empuje que tiene su símbolo en el desarrollo orgánico, pero que se juega en toda una serie de significaciones que se ponen en juego en el sujeto en la medida en que ello ocurre. Es por esto también que son esenciales los recursos con los que el sujeto pueda contar para afrontar lo que le viene de lo real, pues eso es lo que le permitirá confrontarse con su condición de ser de goce sin la emergencia constante de la angustia. También, por tal motivo, siempre la pubertad ha ocupado un lugar especial en las sociedades, pues se reconoce la necesidad de un acompañamiento especial ante lo que emerge en ese momento.

Por este camino, se halla que durante la adolescencia, históricamente, los ritos de iniciación se han constituido en una forma de reforzamiento del complejo de Edipo, lo que permite de cierto modo acotar, a partir de los efectos de la castración, la emergencia del goce Otro, mencionado más arriba. Así, si bien se comprende que las condiciones de operación del significante del Nombre del Padre están dadas desde la infancia a partir de la inserción misma del sujeto en el lenguaje, las sociedades suelen fabricar rituales que, en el momento adolescente, posibiliten a los sujetos contar con recursos para afrontar la emergencia de lo real del goce. Estos ritos, que suelen incluir acciones en los tres registros, regulan a nivel social lo que implica el paso de la infancia a la adultez y permiten localizar de alguna manera lo que implica ser un hombre o una mujer en determinado contexto social y así poder hacer lazo social al integrarse como partícipe en sociedad a partir del paso por el rito. Lo que se produce de este modo es una

cierta regulación por la vía del Otro, que apacigua hasta cierto punto lo imposible de simbolizar de la emergencia del goce que se halla más allá del significante fálico (Alberti, 1999).

A partir de este recorrido puede comprenderse, al menos a grandes rasgos, la concepción que desde el psicoanálisis puede tenerse del periodo de la adolescencia y sus consecuencias posibles para los sujetos. Así, puede verse cómo desde Freud la pubertad ha tenido su lugar y a lo largo de los años no ha dejado de inquietar a las distintas generaciones de analistas, quienes si bien no reconocen en ella una estructura particular, sí se ocupan de pensar las vicisitudes que implica su tránsito, teniendo como eje fundamental las modificaciones que supone en el orden de la emergencia de formas de goce que el sujeto no logra articular por la vía de lo simbólico y que se vinculan siempre con la relación del sujeto con el imposible que es para él la sexualidad.

Sin embargo, y si bien se ha ido elucidando de forma tangencial algo al respecto, queda por precisar la relación del tiempo lógico de la adolescencia en el deseo de cada sujeto. Y es que, sin duda, desde las referencias freudianas al reencuentro con el objeto, a partir de la unificación de las pulsiones parciales, hasta los diferentes desarrollos lacanianos, que vinculan la emergencia del goce y los trastoques en la imagen corporal, parecen ubicar una cierta posición del sujeto en su transcurrir adolescente con relación a su deseo. No en vano, en el Seminario 6, Lacan afirma, refiriéndose con relación al significante fálico que:

Vemos al sujeto en el momento de su vida en que se topa con el signo del deseo –y que se sitúa a menudo en el viraje y en el despertar de la pubertad-, más de una vez confrontado, si me permiten, con algo que es del mismo orden de lo que recién acabamos de evocar: el deseo (Lacan, 1958-59/2014, pág. 116)

Se ve así, cómo para Lacan existe algo particular en el momento de la adolescencia, de la pubertad, que hace de este un tiempo proclive para que el sujeto se encuentre con aquello que nombra como “el signo de su deseo”. Signo que se halla justamente en relación con el deseo, en tanto inconsciente, y que confronta al sujeto con su condición de deseante. Pensándolo a la luz del texto de *El despertar de la primavera* (Lacan, 1974/2007), podría pensarse que el signo del deseo es justamente la cuestión de “qué es para los muchachos hacer el amor con las muchachas” (pág. 109), signo que se constituye en una pregunta y que finalmente por la vía de los sueños da cuenta de cómo allí se halla implicado el deseo, que se confronta con el hecho de que no exista una respuesta unívoca para esa cuestión por cuanto el sujeto queda desconcertado en este punto.

Siguiendo este camino, se impone la pregunta por los recursos con que cuenta el sujeto para afrontar esta confrontación y que le aseguren su conformación como deseante. Claramente, estos recursos no han de construirse durante la adolescencia y por el contrario ya desde la infancia, la entrada del sujeto en el lenguaje y su relación con la castración, tal y como se verá más adelante en esta investigación, van permitiendo hallar un rastro de lo que será para el sujeto su experiencia de ser sexuado.

El deseo de la madre y la función del Nombre del padre, cumplen acá una función determinante para comprender de lo que se trata en este punto. El deseo materno, surge para el niño como un enigma cuya respuesta viene a ser el significante fálico, como aquel que puede colmar a la madre y que da entrada a la función paterna, en la medida en que se percibe al padre como el poseedor del secreto para colmar los deseos de la madre (Muñoz Zea, 2006). Así, el niño que en un primer momento se ubica a sí mismo como el falo capaz de dar satisfacción al deseo materno, se ve librado del peso que implica ocupar este lugar por la acción del Nombre del padre. De este modo el padre pasa a ser visto como el poseedor del falo, pero además como

quien tiene la posibilidad de ofrecerlo al otro. En esta lógica, el niño renuncia a ser el falo en la medida en que el padre se presenta para él como una promesa que le garantiza algún día poder llegar a ser él, el poseedor del falo. Sin embargo, tal y como lo plantea Álvaro Muñoz Zea, en el momento en que el niño consiente a esta renuncia, la promesa que se le ha hecho se revela como falsa ante la irrupción de la pubertad.

En esta lógica, la adolescencia puede ser pensada como el momento en que el significante fálico se revela como insuficiente para dar cuenta del encuentro con la sexualidad y la relación al deseo se ve interpelada en el sujeto, obligándolo a tomar una posición ante la emergencia de este. La adolescencia entonces sería el punto en que el sujeto se ve cuestionado por su deseo y por lo tanto es este un eje central al momento de pensar los fenómenos que se presentan como propios de este tiempo.

En este orden de ideas, un camino a seguir a lo largo de la presente investigación estará dado justamente por la búsqueda de comprender algunas de las posibles posiciones que asume el sujeto frente a este encuentro con el deseo y las consecuencias que ello pueden llegar a implicar a nivel clínico, además de los retos que esto traduce para el psicoanálisis en el intento de alojar a los adolescentes que llegan hasta los consultorios de los psicoanalistas. Sin embargo, antes de pasar a ahondar sobre la particularidad de dichas posiciones, se pretende precisar algunos aspectos que se consideran necesarios con relación al lugar que ocupa justamente la adolescencia en la época actual, es decir, en el discurso capitalista, puesto que como se ha podido ver ambos fenómenos tocan de forma particular las relaciones del sujeto con su deseo.

1.3. Adolescencias contemporáneas

Luego de hacer este recorrido por las perspectivas, aparentemente inconexas, del discurso capitalista, propio de la contemporaneidad, y de la adolescencia, a partir de la mirada psicoanalítica, queda entonces por comprender de qué forma las modificaciones introducidas por la época llegan a impactar sobre los adolescentes, entendiendo que, si bien no puede existir una fórmula universal que determine el impacto de la época sobre los sujetos, sí existen aspectos que se ponen en tensión entre las características particulares que ofrece la cultura y las posibles respuestas de los sujetos ante tales particularidades. Así, este apartado se centrará en contemplar el lugar que han dado los psicoanalistas a las problemáticas de los adolescentes en la contemporaneidad, para finalmente plantear la pregunta que guiará el transcurso de la investigación.

Cabe nuevamente evocar la afirmación de Miller (Miller J. A., 2015), quien al pensar el problema de la adolescencia con relación a la época afirma que “es sobre los adolescentes que se hacen sentir con mayor intensidad los efectos del orden simbólico en mutación”. Con ello se puede comprender por qué, la mayoría de los fenómenos que se consideran como propios de la época y que en general, como se verá más adelante, han sido rotulados bajo el nombre poco preciso de *síntomas contemporáneos*, recaen sobre los sujetos durante su adolescencia. Como ya se vio, los cambios introducidos por la pubertad y las irrupciones del goce que con ello se presentan, demandan al sujeto hacerse a nuevos recursos, diferentes de los de la infancia, que le permitan ordenar de alguna manera aquello que le viene de lo real y se le presenta como una invasión. Frente a esto el sujeto cuenta con el recurso del Otro que le brinde alguna opción posible, por ejemplo mediante los ritos de iniciación mencionados en el apartado previo; sin embargo, en la época actual son cada vez menos los recursos que el Otro de la cultura pone a

disposición de los sujetos para hacer frente a las emergencias de lo real y por el contrario se incentiva más bien la vivencia del goce a partir de la promoción de objetos que prometen garantizar ese goce, en lugar de poner un límite o intentar imponerle un orden. Por lo tanto, resulta pertinente reflexionar sobre el alcance que pueden tener las consecuencias de este orden de las cosas para los sujetos en su adolescencia.

Antes de continuar por este camino, cabe detenerse por un momento en la noción de síntoma contemporáneo, tan mencionada en la actualidad para referirse a muchas de las problemáticas que, según algunos autores, son propias de la época y que en la mayoría de los casos parecen recalar en la adolescencia. Esta noción pretende englobar una serie de conductas y patologías que aparecen de manera cada vez más recurrente en la práctica clínica de los psicoanalistas, aduciendo que estos dan cuenta de una configuración distinta a la que se presentaba en los síntomas de la época freudiana. Así, estos “síntomas contemporáneos” carecerían de una envoltura formal, la cual lleva a que el síntoma sea portador de un sentido y por ende a que sea susceptible de ser descifrado en la cura psicoanalítica. Estos síntomas implicarían una relación directa del sujeto con su goce sin intermedio del registro simbólico, por consiguiente estos no presentarían un carácter enigmático para su portador. Al respecto, sólo se dirá que esta forma de comprensión de los síntomas no es consistente con la conceptualización existente desde el psicoanálisis con relación a lo que sería un síntoma, al no cumplir con las funciones psíquicas de éste, tal y como lo indican diversas investigaciones y reflexiones dedicadas a este tema (Castaño, 2013) (Askofaré, 2012) (Gómez, 2015) (Zuluaga, 2008).

Una vez realizada esta aclaración se puede continuar con la comprensión de las particularidades contemporáneas de la adolescencia.

A nivel de la cultura, cabe destacar una primera incidencia. Se trata del lugar ocupado por la adolescencia en el marco de la civilización actual. Allí, ella deja de ser un momento de tránsito y sometimiento a los dictados de la edad adulta, anteriormente ubicada en el lugar del ideal, para ser ella misma, la adolescencia, puesta como un ideal en el marco de la sociedad de consumo. Con la desaparición de los ritos de paso y el debilitamiento de la autoridad por parte de los adultos, el tiempo denominado como adolescente parece extenderse casi de manera indefinida. Además, muchas de las características que socialmente se atribuyen a la adolescencia, bajo la promesa de una vida al límite, sin consecuencias, restricciones y responsabilidades, son altamente valoradas en el discurso por la vía de la publicidad y los medios de comunicación. En este panorama, se entiende que la adolescencia no se limita a las transformaciones introducidas por la pubertad, sino que socialmente ocupa un lugar y en la actualidad, este pone a la adolescencia ante una serie de privilegios y libertades que antes no poseía (Mendoza & Rodríguez Costa, 2010).

A partir de este contexto pueden comprenderse los desarrollos de Miller (2015), con relación a las novedades que se presentan en la adolescencia hoy, al definir cinco características que le son propias: una procrastinación, una autoerótica del saber, una realidad inmoral, una socialización sintomática y la presencia de un Otro tiránico. A continuación se abordará cada una de ellas rápidamente.

La procrastinación, que el autor refiere a la influencia de lo digital conjugada con la pluralización de objetos de consumo, se refiere a la vacilación producida por la variedad de opciones y la libertad de elegir la que se desee, lo que lleva a que el sujeto se detenga al momento de tomar una determinación y a su vez lleva a que la adolescencia misma, la decisión

de salir de esta, se convierta en una decisión que no se realiza por cuanto los sujetos se mantienen congelados en ella.

Por su parte, la autoerótica del saber también se vincula con las consecuencias introducidas por el mundo digital y tiene que ver con el hecho de que, por su acción, el saber, en tanto información, se encuentra ahora fácilmente a disposición de cualquiera, adolescentes incluidos, lo que hace que el adulto, como portador del saber necesario para la vida, sea prescindible y por lo tanto, no se requiera de su intervención. En este sentido, los adolescentes llevan el saber en el bolsillo, a su disposición en el momento en que lo requieran y por lo tanto su relación con el Otro se ve de alguna forma modificada.

Como tercer punto aparece la degradación del Otro, nombrada como una realidad inmoral. Con ello se hace referencia a la desaparición progresiva de los rituales de iniciación, lo que lleva a una desidealización respecto de lo que es ingresar a la edad adulta y pertenecer a un cierto grupo social. En ese contexto, el Otro se muestra para los adolescentes como una figura inmoral y degradado, y por ende opera más como un perseguidor digno de sospecha y desconfianza.

Igualmente, se destaca en la adolescencia actual una tendencia a relacionarse de manera sintomática, por cuanto la caracteriza una socialización sintomática. Con ello se hace referencia a la existencia de grupos cuyo rasgo de vinculación es un síntoma, tal como puede observarse en las comunidades de anoréxicas, bulímicas, consumidores de drogas, etc. Sin embargo, sobre este punto no parece hallarse una definición de síntoma en el sentido psicoanalítico y más bien se apunta hacia una identificación con base a lo que culturalmente puede ser definido como anómalo. Tal vez, de lo que se trata es de la colectivización de un modo de gozar por la vía de la

identificación, es decir, el goce, que para cada sujeto es particular, asume una forma similar en su manifestación y esto es lo que se puede observar en el rasgo a partir del cual, los sujetos se relacionan en estas comunidades.

Por último, se destaca en la adolescencia hoy, la configuración de un Otro tiránico. Otro representado fundamentalmente en dos escenarios: las exigencias familiares, que algunos adolescentes viven como injustas e impuestas a la manera de una tiranía, y las leyes de protección de los adolescentes, las cuales se les imponen en nombre de una supuesta protección pero no tienen en cuenta la posición de los adolescentes frente a tales normativas. La presencia de este Otro resulta determinante, en la medida en que lleva a los adolescentes al límite y los obliga a buscar salidas de escapatoria que en ocasiones pueden parecer desesperadas. Por un lado, el Otro, empobrecido, no brinda los recursos para afrontar la existencia, y de otro, se convierte en un perseguidor, que lleva él mismo a que la existencia se convierte en una experiencia angustiosa.

Estas elaboraciones de Miller cobran su importancia y son retomadas en este punto, puesto que en ella se logra evidenciar de forma concreta y precisa, la mayoría de los planteamientos actuales con relación a la adolescencia. Particularmente, ellas ponen de manifiesto los efectos de fragmentación, que surgen como producto de la propagación a nivel global del discurso capitalista. Así, en cada una de estas características se ve afectado, fundamentalmente, el lazo social. Todas ellas parecen de una u otra manera, estar motivadas por la inconsistencia del Otro y por el lugar de los *gadgets*, particularmente en su vertiente vinculada con la tecnología y la digitalización.

En este escenario, y al ser foco fundamental del mercado como consumidores por excelencia, los adolescentes se ven claramente sumergidos en el vértigo que impone el discurso

capitalista, sin poder contar con un tiempo de detención que les permita poner un límite tanto a las vivencias de su cuerpo, encendido por el despertar puberal, como a la exigencia de gozar de los objetos que les demanda el medio. De esta forma, parecen ponerse siempre del lado del exceso, del más allá, en una búsqueda y un cambio constante que les permita estar a la altura del ideal que los invita a gozar sin restricción, a no tener un límite, a buscar siempre un objeto más en aras de una felicidad, que más que una promesa es una obligación (Zawady, 2008).

En esta lógica, la búsqueda de un más, de un plus de gozar, parece ser el signo de la época. De allí la relación particular con el goce que identifican los teóricos de las patologías de la época, de allí el aparente debilitamiento de la figura del Otro que se diluye tras la carrera en pos de los objetos, de allí que los excesos aparezcan como una constante en las referencias clínicas de la actualidad. Sin embargo, llama la atención que existan sujetos cuya dificultad parezca justamente ir en contravía de esta dinámica de las cosas; no es casualidad que en este contexto la depresión sea considerada la enfermedad del siglo.

Se hablará a continuación de un fenómeno, interés fundamental de esta investigación, que ha sido hallado en la práctica con adolescentes y que resulta interesante precisamente por la distancia que aparentemente toma respecto de las lógicas que parecen imponerse en el orden cultural; pero que también se encuentra estrechamente ligado a este panorama y por ello resulta vital que sea pensado a la luz del mismo.

Se trata de adolescentes que se muestran apáticos en su comportamiento, tienden a ser inexpresivos, con un afecto plano, no muestran motivación o gusto por actividad alguna, carecen de una perspectiva a futuro que pueda consolidarse como un proyecto de vida e incluso se muestran renuentes a pensar en ello, ni siquiera muestran un interés hacia la socialización o la posibilidad de compartir con otros jóvenes y en su discurso crean la sensación de que todo les da

igual, cualquier pregunta que apunte a dilucidar algo de su deseo se topa con la misma respuesta: “nada”. Un “nada” que ni siquiera es la muerte, pues dejan claro que tampoco esa les parece una idea que valga la pena. A pesar de esto tienden a tener buenas calificaciones y cumplen con las exigencias que sus padres les formulan, incluso asistir donde un psicólogo o psicoanalista, pero en sus palabras aclaran que esto no es algo que hagan porque se sientan motivados o gustosos, sino simplemente porque “es lo que se debe hacer”.

Al indagar sobre este fenómeno se encuentran referencias aisladas, sin embargo llama la atención un aporte realizado por Carla Unzueta y Paola Zubieta (2010), docentes de la Universidad Católica Boliviana, quienes al explorar sobre la realidad de los adolescente en la actualidad, en su artículo *Una lectura psicoanalítica de los síntomas contemporáneos en la adolescencia dentro de la era de la globalización*, proponen una mirada diferente a la de otros autores, al no centrarse en un listado de patologías (como la anorexia, la bulimia o las adicciones), sino que tratan de dilucidar algunas de las lógicas que se arraigan detrás de tales comportamientos. Así, dentro de su exposición, las autoras reconocen como uno de los denominados síntomas contemporáneos lo que nombran como “la ausencia de deseo”, la que describen así:

(...) se trataría de que falta la falta, y por tanto se estaría hablando de un excesiva presencia de objeto de goce, que en lugar de generar satisfacción al sujeto adolescente, tal como lo plantea el medio, lo inunda más bien de insatisfacción, pues ya no hay espacio para seguir el efecto de relleno, todo está demasiado lleno y parece ser aún más angustiante: tengo todo, pero no me sirve. (Unzueta & Paola, 2010, pág. 42)

Se trataría entonces de un estado de insatisfacción con sus vidas, que no desemboca en ellos en la perspectiva de buscar generar un cambio. Se encuentran inconformes con su realidad pero nada los mueve hacia otras alternativas, lo que va a derivar en una suerte de automatismo en su comportamiento. Desde diversos ámbitos, esto se relaciona, justamente, con la proliferación de los *gadgets* y con la oferta ilimitada a la que se tiene acceso en el medio social. Así, desde otras áreas del saber (Lipovetsky, 2000) (Bauman, 2007), se destaca el efecto de este exceso en los sujetos: la apatía, la indiferencia y el hastío; que aparecen como una pérdida de sentido, en la que nada alcanza a tener un valor esencial y por lo tanto, carece de interés.

Para nombrar este fenómeno, emerge un recurso interesante en el mundo antiguo: la acidia. Este antiguo pecado, entrado ya en desuso, parece poder aportar comprensiones a la actualidad de lo que sucede con los adolescentes. Su definición como rechazo de los bienes divinos, parece poder articular lo que hasta el momento ha sido trabajado con relación al lugar de los objetos hoy. Ellos se constituyen en divinidad en el discurso capitalista y los jóvenes de quienes se viene hablando, parecen empeñados en rechazarlos. En este sentido, el siguiente paso a dar en la investigación, será hacer un recorrido completo por la noción de acidia, para justificar su uso en la actualidad y demostrar las enseñanzas que esta puede dar para pensar fenómenos contemporáneos, particularmente, lo que puede enseñar al psicoanálisis con relación al concepto de deseo.

2. LA ACIDIA

Como se ha visto, las condiciones propias de la adolescencia y del discurso en la contemporaneidad apuntan a que, lógicamente, podría esperarse la emergencia de sujetos ambiciosos e insatisfechos, pero ávidos en la búsqueda de la felicidad, en general sujetos movilizados por el objeto, al cual perseguirían incansablemente. Sin embargo, resulta enigmática la emergencia de sujetos que se ubican justamente del lado opuesto de aquel ideal. Sujetos que si bien pueden consumir y cumplir con las expectativas del mandato de gozar, lo hacen sin sentirse implicados en ello, sin ser movidos por ambición alguna y más bien en medio de una inercia y un sopor que pareciera anularlos. Sujetos que dicen no querer nada de lo que tienen pero tampoco querer emprender ninguna acción para cambiar su situación.

Para pensar este fenómeno, se propone dar vida nuevamente al antiguo pecado de la acidia. Este ya ha sido abordado por algunos autores contemporáneos tanto dentro como fuera del campo del psicoanálisis (Eisenberg, 2006) (Eisenberg, 2013) (Gallano, 2010) (Vegh, 2006) (Peretó-Rivas, 2010) (Peretó Rivas, 2011) (Agamben, 2006), para pensar problemáticas actuales, principalmente la depresión. Sin embargo, como se verá, todavía sus riquezas y matices conceptuales pueden explorarse aún más.

Con el desarrollo de este capítulo, se pretende, además de hacer un recorrido conceptual sobre la acidia, demostrar su pertinencia a la hora de ser traído a la actualidad. Se considera incluso que su desaparición, más que mostrar su caducidad, es un signo de su extrema vigencia. Para esto, se adhiere con la perspectiva de Giorgio Agamben (2006), quien en su estudio de la acidia plantea que:

La psicología moderna ha vaciado de tal manera el término *acidia* de su significado original, haciendo de ella un pecado contra la ética capitalista del trabajo, que es difícil

reconocer en la espectacular personificación medieval del demonio meridiano y de sus *filiae* la inocente mescolanza de pereza y desgana que estamos acostumbrados a asociar con la imagen del acidioso. Sin embargo, como sucede a menudo, el sobreentendido y la minimización de un fenómeno, lejos de significar que éste nos es remoto y ajeno, son por el contrario un indicio de una proximidad tan intolerable que debe camuflarse y reprimirse (pág. 28).

Se perseguirá entonces el objetivo de devolver su contenido al término, de modo que este pueda ser reconocido en su proximidad y reviva su utilidad para expresar algo de lo que en la contemporaneidad se experimenta.

2.1. El origen de la acidia

La palabra acidia es un término antiguo y entrado en desuso en la actualidad, pero que a lo largo de la historia ha sido desarrollado por importantes teóricos, principalmente en el mundo católico. A pesar de casi haber desaparecido en el uso corriente, varios psicoanalistas estudiosos de la psicopatología en la contemporaneidad, proponen retomar el estudio de este término, lo que permitiría tener nuevas comprensiones de estados tales como la depresión, al resituar la dificultad a partir de las observaciones puntuales y profundas de personajes como Evagrio el Póntico o Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, al momento de utilizar la expresión, parecen referirse indistintamente a la tristeza, la pereza y a toda una serie de manifestaciones, vinculadas en general con la ausencia de deseo, entendido este en el sentido coloquial de la palabra, sin que exista en apariencia una unidad de criterio respecto de lo que es efectivamente la acidia.

En general, el término acidia aparece referido en su origen a los dos autores mencionados anteriormente: Evagrio el Póntico y Santo Tomás de Aquino, además de a las descripciones realizadas por Dante Alighieri (1981), en su clásica obra *La Divina Comedia*. Sin embargo, tal y como lo destaca Vázquez (2015) éste ya había sido utilizado de manera previa por autores como Simeón el nuevo teólogo, Teodoro Studita y San Atanasio. A pesar de ello, es precisamente Evagrio el Póntico quien desarrolla y sistematiza los tratados más importantes al respecto, al situarlo dentro de su lista de los ocho pensamientos (*logismoi*), donde destaca los males de los cuales puede ser víctima un monje como incitación al pecado y que posteriormente pasarán a ser reconocidos como pecados capitales.

Antes de hacer una revisión de los pensamientos clásicos en torno a la acidia vale la pena recorrer el origen etimológico del término.

La palabra acidia proviene del griego *ἀκηδία*, que quiere decir “no ocuparse de” o “falta de cuidado respecto a algo” (Vázquez, 2015). Cabe aclarar que esta falta de cuidado, en los griegos, hacía referencia a un tipo de cuidado en particular. Se trata del no ocuparse de la existencia, de la forma de afrontar y de vivir el hecho de existir. Esto se traduce en la falta de interés y cuidado respecto de la sepultura de un ser querido, renunciando así a la vivencia del duelo y a la elaboración de los ritos funerarios. Para los griegos, tal falta de preocupación se constituye en una falta gravísima y de allí sacan toda una serie de conclusiones respecto de quien la vive; tal y como lo expresa Vázquez (2015) “los griegos adivinan en esta despreocupación, expresada en la incapacidad de guardar duelo, una hesitación dramática acerca de la propia identidad, una angustia manifiesta en cuanto al propio origen, naturaleza, ambiciones y destino” (pág. 681); además, continúa con una afirmación de sumo interés en el contexto de la práctica

psicoanalítica: “el despreocupado griego es aquel que no sólo no sabe quién es sino que ha perdido el interés por saberlo” (pág. 681).

Queda claro cómo, desde su origen, la palabra acidia se ha encontrado referida a una manifestación particular que revela toda una serie de realidades respecto del sujeto que la vive. Principalmente llama la atención esta especie de abandono respecto de sí mismo, en donde la persona, si bien continúa con sus actividades cotidianas, se muestra incapaz para ocuparse de lo que justamente se debería ocupar en primer lugar, es decir, de sí mismo.

Una vez realizada esta revisión etimológica², vale la pena adentrarse en lo que fue el devenir del término al ser captado y capitalizado por los teólogos de la iglesia católica, quienes se encargaron de profundizar en la caracterización psicológica de los acidiosos y la elevaron al estatuto de pecado capital, al ver en ella una falta grave contra las aspiraciones de Dios hacia los hombres.

2.2. El demonio de mediodía: La acidia en la tradición católica

2.2.1. Evagrio el Póntico

Como se mencionó anteriormente, aunque existen referencias a la acidia a lo largo de casi toda la historia de la cristiandad, el primero en hacer una elaboración consistente y sistemática al respecto fue el monje Evagrio el Póntico, quien vivió aproximadamente entre los años 345 y 399. El principal aporte del monje fue su teoría sobre los ocho pensamientos, posteriormente reformulada en los ocho pecados capitales y al final depurada en la lista actual de siete pecados.

² Para profundizar en torno al uso y transformaciones que ha tenido el término a lo largo de la historia se recomienda la breve historia del mismo sistematizada por Pérez-Rincón, H. (2014), donde además expone la importancia del giro que implica a nivel del lenguaje hacer uso de este término, por encima de otros más puestos de moda como el de depresión.

Dentro de estos ocho pensamientos, justamente, se hallaba la acidia, siendo los demás la gula, la lujuria, la avaricia, la ira, la tristeza, la vanagloria y la soberbia.

Para comenzar con la doctrina del Póntico con relación a la acidia, primero es necesario comprender qué entiende el monje con el término de pensamiento. Para él, los pensamientos deben ser entendidos como las tentaciones principales a las cuales se ve enfrentado todo hombre, las cuales a través del lenguaje promueven diversos padecimientos (Vazquez, 2015). Teniendo estos pensamientos una particularidad, al no ser ellos controlados a voluntad por quien los vivencia. Así Evagrio afirma: “que todos estos pensamientos turben el alma o no la turben, no depende de nosotros, pero que se detengan o no se detengan, o que exciten las pasiones o no las exciten, de nosotros depende” (Póntico, 1995). Así, lo que se tiene con la idea de los pensamientos es una serie de tentaciones que se imponen a los sujetos, sin que pueda mediar la voluntad de estos para refrenar su aparición, pero ante las cuales deben imponerse un control y una vigilancia de sí mismos que les permita no ceder ante los impulsos que las tentaciones acarrear. El origen de tales pensamientos en la teorización de Evagrio es demoníaco, siendo los demonios quienes los introducirían en la mente de los monjes, puesto que esta teoría fue desarrollada con relación a las observaciones monásticas, para alejarlos de su plan de alabar y servir a Dios.

Con relación a la acidia, los diferentes comentaristas de la obra de Evagrio coinciden al afirmar que este es el punto más original y profundo de su obra, tal como se manifiesta en la *introducción* a la edición de la obra *Tratado práctico a los monjes* (Póntico, 1995). Es este autor quien la bautiza como el demonio del mediodía, al observar que esta es la hora en que dicha tentación ataca con mayor fiereza a los monjes para alejarlos de sus deberes espirituales en el desierto. Con respecto a la traducción del término utilizado por el Póntico, esta no puede ser dada

con precisión aunque sí se encuentra que dista un poco del término utilizado por los griegos, puesto que más que falta de cuidado, sería para hacer referencia a aspectos tales como el enojo, la pereza, el disgusto y el desánimo, viendo así perdida su vertiente sobre la pregunta por el sentido de la existencia y limitándose más bien a una pérdida del sentido respecto de lo que se hace en un determinado momento, lo que llevaría a entristecer y perturbar el alma al generarle incomodidad y desazón, incitando al monje a abandonar la vida monástica y también su confianza en el Señor.

Una característica particular de la acidia en esta obra es su facultad, ausente en los demás demonios o pensamientos, para atacar las facultades superiores del ser humano, o en palabras de Evagrio: “Mientras los otros demonios, semejantes al sol levante o poniente, no afectan sino una parte del alma, el demonio del mediodía tiene la costumbre de envolver al alma entera y ofuscar su intelecto” (Póntico, 1995, pág. 71). Por ende, la acidia se apodera en su totalidad del ser del sujeto a quien ataca, no limitándose a un área en particular, como podría ser el caso de los demás pensamientos, a los cuales, si se puede decir, les corresponde un objeto particular dentro de los intereses del alma humana. Esto hace de la acidia el peor de los demonios, el que obliga al sujeto a luchar, pues de no hacerlo se verá inmediatamente anulado. Por ello, quien cae en la acidia es llamado por el monje como un cobarde, pues su espíritu no ha sido capaz de enfrentar la prueba a la que se ve abocado.

Como remedios o tratamientos de la acidia, Evagrio propone tres estrategias a utilizar: la perseverancia, la consideración de la inminencia de la muerte y la lucha valiente. Además, propone una estrategia particular, consistente en considerar al yo del tentado como dividido en dos, teniendo uno de ellos la función de consolar al otro mediante la lectura de las Sagradas Escrituras. Como punto de consideración, Evagrio no recomienda para este caso particular el

acercamiento a uno de los monjes ancianos, lo que sí indica para los demás pensamientos. Queda entonces la pregunta, aunque no aparezca así consignado explícitamente en la obra evagriana, si existe alguna particular resistencia de la acidia a la ayuda de un tercero y es necesario por ello que el individuo se enfrente en soledad contra el demonio que lo atormenta.

Estos planteamientos cobran valor histórico, principalmente a partir del retorno a ellos realizado por Santo Tomás de Aquino, quien se encargará de retomarlos y potenciarlos a partir de un desarrollo todavía más profundo de los mismos, el cual se pasará a analizar a continuación.

2.2.2. Santo Tomás de Aquino

Luego de Evagrio, diversos pensadores de la iglesia se ocuparon de pensar la acidia y tratar de formalizar su estatuto como pecado. Dentro de estos esfuerzos, tal vez el más importante fue el de Santo Tomás de Aquino, doctor de la iglesia quien se ocupó ampliamente de teorizar las pasiones, los vicios, el pecado y las virtudes, dando sustento a muchos de los planteamientos de la iglesia respecto de estos temas. Para ello, Santo Tomás se encargó de revisar los pensamientos previos, no sólo de los teóricos católicos, sino que además retornó a la filosofía griega, particularmente a Aristóteles, para conseguir con ello una teoría fundamentada y sólida, dentro de la cual se incluía toda una concepción de la acidia (Echeverría, 2004).

Pues bien, en primera instancia hay que señalar que Tomás ubica la acidia como una de las posibles formas de la tristeza, junto con la envidia, la misericordia y la ansiedad. Esto permite comprender por qué en la actualidad ella ha desaparecido del listado de los pecados capitales, al verse absorbida en su significación por estas otras formulaciones, pero deja de lado todo un

desarrollo particular realizado por el teólogo al respecto. Para iniciar este recorrido entonces, es paso obligado comprender qué es la tristeza en el contexto de esta teoría.

Al respecto, el Aquinate propone la tristeza como una de las pasiones del alma. Hecho no menor si se considera que es justamente el tratado sobre las pasiones uno de los mayores aportes realizados por Santo Tomás al apoyarse sobre la concepción aristotélica y dar así un sustento fisiológico a la aparición y vivencia de las mismas en el ser humano (Canals, 2004).

Así, se halla que existen tres definiciones de lo que son las pasiones en *La Suma Teológica*:

(i) un modo general que indica cualquier clase de recepción que no excluya nada del sujeto pasivo, por ejemplo, adquirir una sensación. (ii) Un modo más propio que señala cualquier movimiento de alteración que lleve consigo la adquisición de una cualidad conveniente y la pérdida de otra inconveniente, es decir, contraria a la que se adquiere, por ejemplo, sanarse de una enfermedad. (iii) El sentido propio del término que expresa también una alteración, pero con la pérdida de una cualidad conveniente y la adquisición de una inconveniente, por ejemplo, entristecerse. (Moya, 2007)

De allí se desprende que para Tomás, las pasiones se hallan siempre en relación con una alteración, yendo desde una concepción general en la cual se incluye cualquier percepción sensible pero pasando hacia modos más particulares en los que la entrada en juego de la pasión implica una pérdida, bien sea de una cualidad conveniente o de una inconveniente, a favor de la aparición de una cualidad contraria. De este modo la pasión surge en el cuerpo a partir de un acontecimiento sensible, interno o externo, y conmueve la estabilidad del sujeto que la vivencia.

Es importante destacar que es la tercera de las acepciones revisadas la más frecuentemente utilizada por Santo Tomás, y además siendo esta la que se corresponde con el lugar de la tristeza, será la que se tome en cuenta en el desarrollo de esta investigación.

Con referencia a dicho tercer punto, puede decirse que la pasión se halla entendida como una forma de padecer y supone un sufrimiento infligido por un factor o agente externo (Moya, 2007). Para comprender esto, hay que referir que para Tomás la pasión se encuentra inscrita en una diferenciación entre el alma y el cuerpo, siendo el cuerpo, a partir de su apetito sensible, el que introduciría en el alma las pasiones, impidiendo así que el alma realice su fin, el de perfección:

El inicio del movimiento sensitivo se debe a la afección de las cosas materiales sobre el cuerpo que al percibir las actúa, ya sea deseando y dirigiéndose a la consecución del objeto, ya sea rechazándolo y huyendo. La pasión, entendida como afección, se inserta en este dinamismo. (Moya, 2007)

Resulta sumamente interesante observar que para Santo Tomás las pasiones ingresarían al alma por la vía del cuerpo, es decir, sin el consentimiento de esta, por lo que más bien la tocan a partir del error que se introduce para el ser humano en la juntura entre el alma y el cuerpo. Por ello, se consideraría la pasión como algo propio de la naturaleza humana y no se le puede otorgar el título de pecado. El pecado se constituiría sólo en la medida en que el alma condescienda a los empujes de la pasión y consienta racionalmente en ceder a las imposiciones de esta a través del cuerpo. Además, este empuje de la pasión apunta para todos los casos a un objeto, bien sea a

partir del deseo o del rechazo de este, por lo que Santo Tomás se ocupa, para cada una de las pasiones, de distinguir cuál es el objeto que las engendra.

Con este breve marco sobre el sentido de las pasiones en la obra de Santo Tomás puede pasar a abordar el lugar de la tristeza y particularmente el de la acidia.

En la Suma Teológica, Santo Tomás ubica la tristeza con relación al dolor, planteando que ella es una forma de dolor que no se limita al momento presente en el que se inflige una sensación dolorosa, sino que ella da la posibilidad de producir un dolor tanto por la rememoración de los hechos pasados como por la anticipación a lo que está por suceder. Además, con relación a su objeto plantea que ella se encuentra en oposición a la delectación y a la alegría, cuyo objeto es el bien, por cuanto en el caso de la tristeza se trataría del mal propio ubicado en el lugar del objeto deseado. Así, la tristeza se constituiría a partir de dos vertientes, un rechazo del bien o una búsqueda activa por el objeto del mal, que para ambos casos puede tratarse tanto del propio como del ajeno; división esta que justifica la existencia de diversas especies al interior de la tristeza (Aquino, 1274/2001).

A partir de esta caracterización con relación al objeto, surge la ya mencionada división de la tristeza en sus diferentes formas. La misericordia, es la tristeza ocasionada por el deseo de sufrir en carne propia el mal que aqueja a otro; la envidia, se refiere a la tristeza surgida a partir de sentir el bien ajeno como un mal propio; la ansiedad, por su parte, es una tristeza agravada y que produce una necesidad de huida ante la situación que se vive; y finalmente, la acidia es una tristeza que va más allá de la ansiedad, ante la cual no se puede huir, y que se constituye a partir del desprecio por los bienes divinos.

La acidia, así definida, se vincula con puntos esenciales de la vida espiritual, en la medida en que se constituye en una forma especial de la tristeza que rechaza aquello que tendría que ser lo máspreciado para cualquier hombre, es decir, los bienes divinos.

Si bien, al ser la acidia una pasión no podría ser considerada como un pecado, pues sería una experiencia sensible proveniente del cuerpo, sus efectos y la posición de quien la padece ante su vivencia, terminan empujando a Santo Tomás a tener una consideración especial de la acidia dentro de los pecados, viéndose además en la necesidad de hacer una descripción psicológica a profundidad de los acidiosos. Con ello, define la vivencia de la acidia como “*cierta tristeza que apesadumbra*, es decir, una tristeza que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada, igual que se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido” (Aquino, 1274/1990, pág. 318). La característica central se ubica en el desagrado, hasta tal punto que termina por manifestarse en un rechazo, una ingratitud respecto de lo que se tiene, puesto que en nada de ello se logra encontrar el placer o el deleite, llegando hasta el límite en que aparece en lugar de la satisfacción la tristeza ante lo que se tiene.

En este punto, resulta significativo remarcar algunos asuntos con relación al pecado en la propuesta de Santo Tomás, fundamentalmente en el orden de las pasiones. Siguiendo los planteamientos de Francisco Canals se halla que “las pasiones no son en sí mismas ni pecado ni virtud, hay que ordenarlas. Si se privan del orden llevan a algo que desordena la conducta humana” (2004, pág. 5). Por cuanto la consideración de la acidia no se da por el hecho de que aparezca o no una cierta sensación en el cuerpo, puesto que ello es algo que escapa por entero a la voluntad. El fundamento de la acidia es la posición del sujeto ante lo que le viene del cuerpo, el consentimiento en la insatisfacción y la opción que se asume de abrazar el empuje al rechazo de los bienes divinos, momento en que se configuraría un pecado como se verá.

La gravedad de lo anterior resulta superlativa en la consideración de Santo Tomás, por cuanto la acidia termina por ser considerada, a su vez, como un pecado mortal y como un pecado capital. En primer lugar, se le considera pecado mortal al ir en detrimento de la Caridad, máxima expresión del deleite ante los bienes otorgados por Dios cuya forma negativa sería la acidia. Mientras que al hallarse en la raíz de toda una serie de males diferentes como la ociosidad, la verbosidad, la somnolencia, la indiscreción de la mente, el desasosiego del cuerpo, la inestabilidad y la curiosidad, se le denomina como pecado capital. De hecho, tal y como lo expresa Mauricio Echeverría, Vicedecano de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Santo Tomás de Chile: “la acedia³ es tal vez el más grave de los pecados capitales, por cuanto comporta el rechazo del bien más importante para el hombre” (2004, pág. 14).

La acidia se considera en este orden de ideas como una falta que aleja a quien la experimente de la gracia de Dios y se manifiesta en un distanciamiento del ideal de perfección al que aspiran todas las almas, mostrando una especial insatisfacción respecto de sus obligaciones y sin poder extraer de ellas deleite alguno. Así, el acidioso no se satisface en sus quehaceres, se dispersa y termina por no realizarlos o hacerlos en medio de un enorme desgano, sin que esto sea para Santo Tomás un sinónimo de la pereza, ya que en su desarrollo logra diferenciar claramente acidia y pereza.

La pereza, dirá el Santo, atañe propiamente a la diligencia, a la disposición para acometer alguna acción, por cuanto esta no se ejecuta al ser encontrada fatigosa. Por su parte, la acidia apunta específicamente a la posibilidad de extraer gozo de lo que se lleva a cabo, la cual se vería

³ El diccionario de la RAE, admite el uso de los vocablos acedia o acidia, los cuales define como:

1. f. Pereza, flojedad.

2. f. Tristeza, angustia, amargura.

Para el caso de la presente investigación se ha optado por utilizar la escritura de acidia, y sólo se escribe acedia en los momentos en que una determinada cita textual de un autor, así lo exige.

impedida. Por lo tanto, el acidioso puede llegar a hacer lo que se espera de él pero reniega de ello, lo rechaza al ser incapaz de extraer de su tarea ninguna satisfacción, así esta sea llevada a buen término. Como lo expresa Echavarría, “la esencia de la acedia no estriba en una reacción ante dificultades corporales, exteriores al alma, sino en una cierta *disposición interior*” (2004, pág. 16). Con esto puede verse que el mal del acidioso va más allá de la fatiga o del deseo de algo diferente, como el descanso por ejemplo, sino más bien se ubica del lado de la insatisfacción y el rechazo constante de lo que se obtiene, por lo que para Santo Tomás este hecho no se limita de manera exclusiva a la hora del mediodía, propia de la fatiga, el calor y el hambre.

Esta referencia a la pereza es importante en la medida en que, con el paso del tiempo, la concepción de la acidia ha ido variando, deslizándose en su significación, de suerte que el sentido originario en que era empleado tanto en la antigua Grecia como en el Catolicismo, fue dejado de lado hasta verse absorbida por otros términos, tales como este de la pereza o como la simple tristeza, los cuales como, se puede ver, no alcanzan a agotar el sentido de la acidia en su gravedad.

Con relación al deslizamiento sobre la tristeza existe un matiz interesante extraído como consecuencia de la obra del aquinate. De acuerdo a los planteamientos anteriores, se observa cómo Santo Tomás incluye el cuerpo como un eje fundamental para la comprensión de la acidia, hecho que no se hallaba presente hasta antes de él en las elaboraciones al respecto y que permite dar a este fenómeno un lugar más allá de la vida monástica, puesto que es en el soma en donde ella hallaría su sustento y no sólo en las condiciones propias de la experiencia espiritual. Por ello, el hecho de tomar en cuenta el cuerpo, ha permitido, tal y como lo señala Peretó Rivas (2011, pág. 11), que la vertiente triste de la acidia sea considerada por algunos autores como precursora de la depresión psiquiátrica, como se la entiende en la actualidad, al reunir dentro de su

fenomenología características tales como el hastío, el decaimiento y la falta de motivación. Sin embargo, como también señala este autor, por el hecho de que existan algunas similitudes entre una y otra experiencia, la del depresivo y la del acidioso, no puede pensarse ellas como homologables. La vivencia del acidioso, como rechazo del bien divino, no se limita al agobio y desánimo de la depresión con su falta de fuerza para asumir los placeres y retos de la vida, sino que se constituye además en un rechazo activo de estos.

Con estas consideraciones, se concluye el recorrido por estos autores representantes del catolicismo que realizaron elaboraciones con relación a la acidia. A partir de ellas se ha podido observar cómo una serie de cambios han sido introducidos en este concepto pero cómo este no termina de ser ajeno a la época actual, a pesar de haber caído en desuso con el paso de los siglos. Así, el paso siguiente consiste en retomar de qué forma la acidia ha sido abordada desde el psicoanálisis, saber que se ha servido de ella para nombrar algunas manifestaciones clínicas contemporáneas, considerando con algunos autores la necesidad de retomar su estudio para pensar algunas particularidades de la clínica psicoanalítica en la actualidad.

2.3. La acidia en las consideraciones psicoanalíticas

Al realizar la genealogía del término acidia, desde su origen griego hasta las consideraciones de los teóricos católicos, son diversos los ecos que emergen con relación a los conceptos psicoanalíticos. Las referencias sobre el duelo, las pasiones, la cobardía moral, el cuerpo, el deseo e incluso al rechazo de los bienes divinos, resuenan por su similitud con conceptos usados en mayor o menor medida en las obras tanto de Freud como de Lacan. Por eso no resulta extraño que psicoanalistas tales como De Battista, J. (2015) Gallano, C. (2010), Vegh, I. (2006), Eisenberg, E. (2006) (2013) y Regnault, F. (2005), entre otros, retomem el término en

la vía de pensar su incidencia en el mundo actual, tal y como se verá a continuación. De otro lado, existen también quienes consideran que la acidia meramente como un fenómeno propio de la vida monacal, sin que sus incidencias pueden ser extrapoladas más allá de los muros de los monasterios antiguos (Luciani-Zidane, 2010); sin embargo, tales afirmaciones se niegan a ampliar la consideración de la acidia en el valor de la lógica que la sustenta y se limitan a centrarse en las determinantes religiosas implicadas en la misma, lo que hace que tales apreciaciones se alejen de los parámetros de construcción de esta investigación.

No obstante, sí vale la pena comenzar por una aclaración importante. Aunque la acidia pueda ser considerada dentro de la clínica actual y comprender algunos de sus fundamentos puede servir para dar luz en el entendimiento de algunas manifestaciones contemporáneas, ella no es en sí misma una entidad clínica y su valor se toma por una actualización de un término que tuvo su esplendor en el pasado, pero que tanto en la psiquiatría como en la psicología y el psicoanálisis modernos, es considerado como un antecedente. Así, por ejemplo, se entiende la apreciación que sobre ella realizan en su texto *Fundamentos de psicopatología psicoanalítica*, Álvarez, Esteban y Sauvagnat, (2004), quienes en sus desarrollos sobre afectividad y psicopatología, recalcan que en la actualidad, la acidia, no es un término utilizado aunque se mantiene ligado a otros sí vigentes, como la abulia y la apatía. Aun así, los autores remarcan un punto de partida para comprender este fenómeno desde su definición, pues afirman que:

Los médicos medievales, (...) opusieron acedia y melancolía; la primera, “tristeza del alma”, no sería susceptible de tratamiento natural, mientras que la melancolía, “tristeza del cuerpo”, merecería el intento de rectificarla mediante la terapéutica de entonces. (Álvarez, Esteban, & Sauvagnat, 2004, pág. 562)

En este sentido, se apoya una primera distinción con relación a la acidia ya que ella comportaría una particularidad que, tal y como se vio con los desarrollos católicos, afecta el alma del sujeto que la sufre y aunque el cuerpo pueda hallarse allí implicado, lo está sólo en la medida en que el alma termina por consentir y abrazar el empuje que se le presenta a la manera de una pasión. La acidia, entonces, puede considerarse como un afecto particular, vinculado con la tristeza, pero diferenciado de esta por la peculiar posición, que parecen asumir los sujetos que la padecen. Por ende, más que un pathos del organismo o una afección de los neurotransmisores, la acidia podría ponerse en relación con eso que Lacan denominó en *Televisión* como una “cobardía moral”, introduciendo precisamente las ideas de Tomás de Aquino para pensar los problemas de la depresión, en oposición a la biologización psiquiátrica del trastorno. Así, tal vez el mayor interés de retomar la noción de acidia para analizar problemáticas actuales, es el hecho de sacarlas del campo de la psicopatologización, y ubicarlas en el terreno de la falla moral, en el que se implica necesariamente la responsabilidad del sujeto (De Battista, 2015) (López R. , 2016). Sin embargo, antes de entrar a revisar las posturas lacanianas es necesario rastrear en Freud qué articulaciones posibles puede hallarse vinculadas con el problema de la acidia.

En este camino, Isidoro Vegh (2006), psicoanalista de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, analiza la cuestión de la acidia a la luz del texto freudiano *Duelo y melancolía*. Para ello propone la acidia como un concepto intermedio entre el trabajo del duelo, circunscrito para la respuesta neurótica ante una pérdida, y la posición melancólica del sujeto. En su construcción, Vegh considera insuficiente la propuesta freudiana y defiende la necesidad de un tercer término que permita comprender una dimensión sintomática en la neurosis, que va más allá de la operación del duelo pero no alcanza la manifestación psicótica del melancólico. Es ese el lugar

que este autor da a la acidia, emparentándola con ciertas formas de la depresión, donde la respuesta triste y apática aparecería como un síntoma del sujeto sin la necesidad de la vivencia de una pérdida.

La postura de Vegh, si bien no sirve en general para fundamentar la acidia en el marco de la teoría psicoanalítica, en la medida en que no hace un desarrollo explicativo del cuadro, sí sirve para dar un marco al problema al interior del psicoanálisis. Así, el autor se apoyó en el concepto de acidia, tomado de las referencias de Giorgio Agamben, para describir un tipo particular de pacientes que se presentan en su clínica, recalcando la insuficiencia de la separación freudiana de duelo y melancolía para pensar algunas de las manifestaciones del dolor psíquico. En este contexto, vale la pena recordar el origen griego del término acidia, el cual, como se vio anteriormente, se halla en relación con la ausencia del duelo como indicador de un comportamiento de descuido de la propia existencia. Por lo tanto, no parece injustificada la relación de la acidia con las elaboraciones freudianas en el texto de 1915 y se encuentra de esta forma una vía de acceso desde el psicoanálisis para pensar el fenómeno. Esta propuesta puede resumirse en palabras del propio autor, de la siguiente manera:

Cuando el sujeto nos cuenta su desazón y su sufrimiento, también su incapacidad de moverse y su imposibilidad de hallar un espacio que le convenga, su crítica quejosa hacia sí y hacia quienes lo rodean, pero al mismo tiempo sus anhelos imposibles desde su perspectiva y su lugar, que sitúa posible en otro espacio. Es una descripción de una estructura que propongo diferenciable del duelo normal y de lo que Freud llamó melancolía. (Vegh, 2006, pág. 7)

La distinción, tal como Vegh la propone, parece oportuna para avanzar en la construcción de una elaboración diferencial de la acidia. El duelo y la melancolía (Freud, 1915/1992 b), aunque cuentan con una fenomenología similar, son claramente diferenciados al interior de la teoría psicoanalítica, principalmente en referencia a su génesis. Por su parte, el duelo se manifiesta ante la pérdida evidente de un objeto para el sujeto y conlleva a una desvalorización del mundo para quien lo padece; en este sentido, el duelo se constituye en la respuesta normal ante una pérdida y se espera que, con el tiempo, se pueda llevar a cabo un trabajo de elaboración en el que la libido logre desasirse del objeto amado y ponerse a disposición del sujeto para amar de nuevo algún otro objeto. Al contrario, en el caso de la melancolía, no es tan evidente la pérdida de un objeto, y aunque esta pueda ser localizada por el sujeto en sus dichos, no consigue evidenciar qué es lo que fue perdido con la desaparición del objeto: “cuando él sabe a quién perdió, pero no qué perdió con él” (Freud, 1915/1992 b, pág. 243). Otra distinción esencial resulta de la desvalorización del yo producida en la melancolía: en este caso no es el mundo el que pierde su esplendor, sino que es el propio yo el que se hace víctima de los más crueles reproches; punto que lleva a Freud a ubicar la génesis constitutiva de la melancolía del lado de la identificación narcisista.

Este último punto resulta fundamental para comprender la lógica melancólica. De lo que se trata allí es que las afrentas pronunciadas por el sujeto contra sí mismo, son en realidad arrojadas en contra del objeto pero por la vía de una inversión producida por la identificación, terminan por ser dirigidas contra el propio yo. Se pone de manifiesto allí toda la ambivalencia del amor y el deseo. Los defectos del objeto son reconocidos inconscientemente por el sujeto, que se identifica con ellos y los deplora como propios, al tiempo que logra salvaguardar el objeto de amor.

De esta forma, parece apropiada la consideración de Vegh al ubicar la acidia en un punto intermedio. Por una parte, de acuerdo a lo que se ha podido elucidar hasta el momento, el mundo pierde su valor para el acidioso, los bienes divinos pierden su brillo y entonces se manifiesta hacia ellos el rechazo. Sin embargo, al mismo tiempo el sujeto es incapaz de reconocer que esos bienes deberían ser lo máspreciado: “Que el acidioso se retraiga de su fin divino no significa, de hecho, que logre olvidarlo o que cese de desearlo” (Agamben, 2006, pág. 31). Así, el reproche pasa a dirigirse hacia el yo y es este el que se muestra como incapaz de desear aquello que por mérito propio habría de ser deseado. Entra así en juego todo un despliegue de la acidia vinculado con la dinámica del deseo.

Una anotación más resulta importante desde los aportes de Vegh, con relación a la acidia. En ella, el autor destaca una posición particular frente al deseo por parte del acidioso, en la cual se sostienen los anhelos imposibles a los que se refiere: “La acidia no se opone al deseo, no lo ignora sino que se opone a la satisfacción del deseo, al encuentro del sujeto con el objeto de su deseo” (Vegh, 2006, pág. 6). Es este el punto determinante de la acidia. En ella parece localizarse una forma particular de vacilación del sujeto frente al deseo, la cual le permite sostener la existencia de este, a costa de la inmovilidad, la queja y la tristeza. El deseo está allí como esa otra cosa, ese otro estado, en el cual el sujeto hallaría bienestar pero frente al que se ve inhibido. Una paradoja que aparece como insoluble y se constituye en la causa del sufrimiento y el dolor.

Esta vertiente del deseo, junto con algunas otras, es retomada por Carmen Gallano (2010) para pensar el mismo fenómeno. Estableciendo una relación con el discurso contemporáneo, la autora afirma que ““No tener ganas de nada” solo mantiene el deseo como “deseo de nada o deseo de otra cosa” (aburrimiento, pesadumbre) sin saber de qué, pero de lo que falta en la mesa

de los ágapes modernos” (pág. 87). Así, la respuesta acidiosa se constituye en una vertiente actual en la medida en que asemeja la lógica del monje con la del ciudadano contemporáneo. Lo que para el monje se constituía en una falta y una renuncia, los objetos, se presenta para los sujetos en la actualidad bajo la dimensión del exceso y la imposición, pero teniendo el mismo efecto que en esta abundancia de “objetos plus de goce de pacotilla”. Lo que se acrecienta es la falta de gozar y no la posibilidad de hacerlo. La consecuencia de esto es un desvanecimiento aparente del deseo que termina por ser la fuente de la acidia. Pero, ¿qué lógica permite poner en el mismo registro ambas experiencias?

Tanto en un caso como en el otro, es el Ideal el que se ubica sobre el deseo y lo trastorna. Si se retoma el planteamiento de la acidia como rechazo de los bienes divinos, es decir, de aquello que se supone como máximo ideal de la vida del hombre, y además se sigue a Freud (1915/1992), cuando piensa que es la sublimación el mecanismo que permite a los monjes anacoretas mantener su estado de contemplación, se tiene que la acidia podría ser definida como “el fracaso extremo de la sublimación de la pulsión sexual” (Gallano, 2010, pág. 86). Lo que se presenta de esta manera es un desprecio por el ideal, el cual se encuentra allí para el sujeto más como un martirio que como una fuente de placer. De un lado los bienes de Dios provenientes del ideal ascético y del otro los bienes del padre que se materializan en la actualidad en la posibilidad de consumir pero también de triunfar y tener éxito en la vida. Los sujetos se paran frente a estas opciones ideales, hacia las cuales deberían propender y de las que deberían extraer un enorme placer y regocijo, pero por el contrario no perciben allí más que una sensación de vacío y nada que los movilice hacia su realización. El ideal se halla por lo tanto desprovisto de cualquier carga libidinal y el sujeto queda desprovisto de este recurso para hacer con su goce, por cuanto aunque cumpla con los mandatos de dicho ideal, no opera en la vía de producir

satisfacción alguna. Es así como se logra trazar una línea de semejanza entre la realidad de los monjes antiguos y la de los adolescentes contemporáneos: para ambos el deseo aparece legislado por la obligación.

En este punto resulta necesaria una digresión para abordar la cualidad del objeto, del bien, que es rechazado en uno y otro caso. En ninguno de los dos se trata de objetos en el puro sentido de la palabra, es decir, no necesariamente se trata de cosas materiales. Por el contrario, lo que se pone en juego es el valor de estas en medio de un discurso. Así, para el caso de los católicos, de lo que se estaría hablando es de las cualidades, bien sea de un objeto, de un acto o un símbolo, que conllevan en sí la gracia de Dios. Sin embargo, a partir de la aparición de la obra de Dante, *La Comedia*, esta concepción tiene un giro (Williams, 2015). Allí, el carácter de la divinidad es remplazado y los valores se ven trastocados, de modo que ahora el rechazo de los bienes divinos cobra un sentido por completo diverso:

La tristeza acidiosa del Estigio dantesco, sin embargo, no está referida directamente al bien divino, o al bien espiritual en general, según concebía Santo Tomás de Aquino, sino al bien espiritual de la belleza. El vicio aparece como un rechazo a la belleza del mundo, *al aire dulce que alegra el sol* (Williams, 2015).

De este modo, puede observarse con nitidez cómo con el paso de los tiempos la concepción de la acidia se puede ir modificando, en el grado en que se modifica la concepción de aquello que ha de ser valorado.

En esta vía, puede articularse un punto más para pensar con Freud respecto de la acidia. En su texto *La transitoriedad* (1916/1992), cuenta algunos pormenores de un encuentro con dos

hombres cuyo desarrollo generó en él asombro, acompañado de algunas reflexiones. Durante el diálogo, uno de los acompañantes de Freud, un poeta, se muestra admirado por la naturaleza pero “sin regocijarse con ella” (pág. 309) ya que:

Lo preocupaba la idea de que toda esa belleza estaba destinada a desaparecer, que en el invierno moriría, como toda belleza humana, todo lo hermoso y lo noble que los hombres crearon o podrían crear. Todo eso que de lo contrario habría amado y admirado le parecía carente de valor por la transitoriedad a que estaba condenado (pág. 309).

Este comportamiento, sin duda, puede asociarse a las descripciones realizadas por los teóricos católicos sobre los acidiosos. Si bien, en la acidia el factor de lo transitorio no es tenido en cuenta en las descripciones de los religiosos, el fenómeno que se expresa se manifiesta de la misma manera. En este caso, la naturaleza, la belleza, ocupa el lugar de los bienes divinos, al ubicarse como aquello que debería generar regocijo, pero en su lugar se manifiesta una carencia, un vacío de satisfacción que impide el disfrute que tendría que advenir.

En este caso, Freud propone la existencia de dos mociones del alma que pueden despertar ante la cualidad caduca de la belleza y la perfección: por un lado aparece el hastío y el dolor por la pérdida, y por otro, la opción de rebelarse contra la condición perecedera, denegando el hecho de que realmente la belleza esté condenada a desaparecer. Sin embargo, asevera que esta última opción se aleja de la realidad, no la tiene en cuenta y por lo tanto, no pasa de ser un producto de la vida desiderativa del hombre. Aun así, Freud termina por proponer una tercera vía, en la cual él se alinea para rebatir al poeta su posición: el último planteamiento propone que la finitud de las cosas, el estrecho límite en que se circunscriben, en lugar de desvalorizarlas, les da aún más

valor, por cuanto en nada esta condición habría de extrañar al hombre de la posibilidad de regocijarse ante tal belleza. A pesar de tal argumento, Freud se sorprende al no recibir una acogida por parte de sus compañeros, quienes se empeñan en su posición dolida ante la transitoriedad de la naturaleza, y busca explicar tal estado al referir que:

Tiene que haber sido la revuelta anímica contra el duelo la que les desvalorizó el goce de lo bello. La representación de que eso bello era transitorio dio a los dos sensitivos un pregusto del duelo por su sepultamiento, y, puesto que el alma se aparta instintivamente de todo lo doloroso, sintieron menoscabado su goce de lo bello por la idea de la transitoriedad (pág. 310)

Llama la atención la referencia justamente al duelo, la cual se vincula desde su etimología con la concepción que los griegos tenían de la acidia, teniendo en la explicación de Freud un lugar similar al del origen de la palabra. No está de más recordar que, como se mencionó anteriormente, la acidia representaba para los griegos el hecho de no guardar el duelo luego de la pérdida de un ser querido, representando esto un descuido por sí mismo. La falta de regocijo, entonces se identifica para Freud con una respuesta ante la intuición del duelo que sobrevendría luego de la pérdida, por lo que para evitarlo, el sujeto se anticipa y se rehúsa a entregarse al placer que podría obtener de la situación en que se encuentra. En esta lógica, se explica este rechazo de los bienes divinos, esta incapacidad para la satisfacción, en la medida en que se anticipa la pérdida que sobrevendrá en el futuro lo que termina por inhibir la posibilidad presente de entregarse al placer del momento.

Ahora bien, aunque la estructura del fenómeno parece repetirse con diferentes matices acorde a la época, no se logra elucidar por completo el mecanismo que lleva a esta respuesta

defensiva mediante el rechazo de los ideales (pues como se ha visto, esto es lo que constituyen la gracia de Dios, el consumo o la belleza, para cada uno de los diversos casos). Además, tampoco se logra elucidar por qué esta respuesta logra expandirse a diferentes aspectos de la vida del sujeto, dando así, en general, una percepción de este como un ser hastiado, apesadumbrado y cobarde. Sin embargo, estos problemas resultan difíciles de abordar tan sólo por la vía teórica, por cuanto se hace necesario acudir a material casuístico, que permita una elaboración más profunda de los mecanismos sobre los cuales se sostiene el fenómeno. Por ello a continuación se pasará a abordar un caso moderno, que si bien no es nombrado como acidia, sus características se asemejan punto por punto a lo que hasta el momento se ha elaborado sobre este mal.

2.4. Un caso de acidia: Shinji Ikari

Para completar una mejor ilustración y análisis, se considera necesario recurrir al uso de una viñeta de material clínico que pueda apoyar la elaboración y extracción conceptual que se puede realizar en torno al tema. En tal sentido, cabe aclarar que al hacer referencia al material clínico, este no se limita a los relatos o fragmentos de los encuentros entre un psicoanalista y un paciente, por el contrario se trata de una forma particular de tratamiento de la información aportada por diversas fuentes, entre las cuales, además de los sucesos propios del dispositivo psicoanalítico, se puede contar con cualquier forma de creación humana, bien sea esta una obra literaria, una película o, como en este caso, una serie animada de televisión. Así, más que la naturaleza misma del material (bien sea el reporte de un encuentro clínico, una obra literaria, una pintura o una obra cinematográfica), el punto relevante es el tratamiento que del mismo se hace. Incluso si se está abordando la descripción de un encuentro clínico, si no se cuenta con los fundamentos propios del saber psicoanalítico para el análisis de los datos, éste carecería de valor

para aportar de alguna manera a una investigación en el campo del psicoanálisis. Lo que se busca entonces es que el análisis del contenido apunte a dilucidar algo sobre la estructura del fenómeno. Por lo tanto, no se trata de una hermenéutica ni de un análisis de discurso en el sentido que de estas herramientas metodológicas hacen las ciencias sociales o la filosofía. Por el contrario, la batería conceptual psicoanalítica se pone a la orden del investigador para permitir la emergencia de lo real oculto tras la envoltura formal del fenómeno, pero sin pretender realizar en ningún momento un diagnóstico del personaje ni del creador de la obra, pues esto conllevaría a un forzamiento del material que se alejaría del punto vista psicoanalítico (Monstes Capó, 2007).

En este caso se elige presentar la historia de Shiji Ikari, personaje central de la serie de animación japonesa Neón Génesis: Evangelion, la cual fue emitida en el año 1995 teniendo un éxito desbordante, no sólo en Japón sino también en países a lo largo y ancho de occidente, y en particular en Latinoamérica. Si bien a lo largo de la serie el término de acidia nunca es utilizado para referirse a dicho personaje, la generalidad de sus comportamientos se ciñen con precisión a los aportes realizados tanto por los teóricos de la iglesia, como a los de los psicoanalistas; además, hay que tener en cuenta que la pregunta de investigación surge a partir del trabajo del investigador en un colegio, en donde se topaba de manera insistente con jóvenes que podían ser definidos en su posición como acidiosos, dados sus comportamientos y sus dichos, y el caso particular de Shinji representa de forma más o menos cercana la lógica en que se presentan tales adolescentes.

Sin importar que el anime no haya sido un material frecuentemente explotado al interior de la literatura psicoanalítica, el tratamiento que en este trabajo se hará de la obra, además de las características mismas de esta, permiten dar validez a las interpretaciones y conclusiones que se pueda obtener. Adicionalmente, resulta importante tener en cuenta que ya existe un trabajo

investigativo denominado *Aportes de la serie Neón Génesis Evangelión al concepto de deseo en psicoanálisis* elaborado por Sánchez Segura (2010) desde una perspectiva lacaniana, el cual se constituye en una fuente importante para las elaboraciones que se pueden realizar sobre la obra y particularmente con respecto a la posición asumida frente al deseo por el personaje seleccionado para este momento de la investigación. Dado que el trabajo de Sánchez Segura profundiza sobre todo el entramado de la serie⁴.

Para comenzar, se hace necesario describir a grandes rasgos el argumento de la serie. Esta transcurre en el año 2015, por lo que dado que su emisión se dio en 1995 se trata de un futuro pos-apocalíptico, luego de que una serie de sucesos llevaran a la humanidad al borde de la destrucción. En la búsqueda de prevenir la repetición de dichos sucesos, una rama de la ONU se encarga del desarrollo de unas armas robóticas capaces de enfrentar a los enemigos de la humanidad. La persona encargada de la dirección de la construcción y operación de dichas armas es el padre de Shinji, Gendou Ikari, quien no convive con su hijo desde hace aproximadamente diez años, época en la que el niño abandonó el hogar luego de la muerte de su madre en misteriosas circunstancias. Estas armas, denominadas Evangelión, son una especie de robots creados a partir de técnicas de bioingeniería, en los cuales se conjugan características de los seres que pretenden destruir el planeta con las células de unas mujeres elegidas por condiciones no explicitadas en la serie, por lo que los únicos en posibilidad de pilotarlos son los hijos de estas. Así, al ser la madre de Shinji, Yui, una de las mujeres que sirvió de modelo para la construcción de los Evangelión, Shinji es uno de los elegidos para comandar la defensa del

⁴ Dado que en este punto de la investigación el análisis se centrará casi que en exclusiva en Shinji Ikari, protagonista de la serie, se recomienda para aquellos que deseen comprender en mayor profundidad la amplitud de los aportes de esta al concepto de deseo en psicoanálisis, la lectura del trabajo de Sánchez Segura. En él, se podrá encontrar un análisis pormenorizado de los diferentes aspectos de la serie en su conjunto y su relación con la concepción psicoanalítica del deseo.

planeta, por cuanto debe someterse a una serie de entrenamientos, pruebas y regímenes, que le permitan hacerlo de manera correcta. Es así que Gendou hace llamar a su hijo para que acuda a las instalaciones del cuartel general de entrenamiento, donde le explica que es su obligación pilotear el Evangelión y poner su vida al servicio del bien de la humanidad.

En este punto se hace necesario recalcar algunos aspectos de la serie. Aunque hasta el momento la descripción del argumento de la trama, muestra un producto trivial orientado a la diversión de los jóvenes, el verdadero contenido de la serie y lo que la llevó a marcar una diferencia respecto de otros *anime* de su tiempo, es la profundidad psicológica con la que en ella son abordadas las cuestiones humanas. Incluso, con el paso de los capítulos, las batallas y luchas por salvar el mundo, pasan paulatinamente a un segundo plano, siendo los pensamientos, reflexiones, sentimientos y pasiones de los personajes los que ocupan el principal interés. Es en este sentido que se puede incluso afirmar que el fondo sobre el que se sostiene toda la trama argumental es la pregunta por el deseo de cada uno de los personajes (Sánchez Segura, 2010).

Bien, una vez hecho este recorrido, es momento de centrarse en lo que la serie puede decir sobre la acidia, pero particularmente sobre una posición singular frente al deseo en el personaje central, Shinji Ikari. En este sentido se trabajará en dos vías: por un lado se buscará demostrar por qué se considera que este es un caso de acidia enmarcado en la contemporaneidad y, de otro, se extraerán los puntos que puedan enseñar algo al psicoanálisis con relación a la comprensión de la lógica de la acidia.

En primer lugar, cabe decir que esta explicación busca ir más allá de las referencias encontradas desde el punto de vista de los diferentes psicoanalistas que han abordado la cuestión. Si bien estos se ocupan de hacer una articulación entre los desarrollos de la acidia como fenómeno y las concepciones psicoanalíticas, privilegian sólo algunos aspectos de la acidia,

particularmente el de la tristeza, al ubicarla como una posible variación de la depresión actual, pero no se ocupan de abordar la totalidad del fenómeno.

Como se ha visto a lo largo de la revisión histórica del concepto de acidia, una de sus principales características en tanto pecado es el rechazo de los bienes divinos. En la acidia no se trata de cualquier tipo de tristeza o de insatisfacción, es aquella que se produce enfáticamente ante ciertos dones que deberían de ser los más preciados, pero en su lugar tan sólo se encuentra una sensación de vacío. Este punto llama la atención puesto que estos dones divinos pueden ser entendidos justamente como aquellos que provienen del padre y que se le exige al sujeto sean su fuente de gratificación, hecho que se asemeja a la realidad de muchos jóvenes contemporáneos que frente a las múltiples “bendiciones” dadas por su padre, en forma de posibilidades de estudio, gadgets, viajes y todo tipo de otros beneficios, que estarían allí supuestamente para garantizarles un lugar y un bienestar, ellos responden con insatisfacción, tristeza y vacío; recibiendo aquello que se les brinda pero sin extraer de ello ningún regocijo. Tal es el caso de Shinji.

A sus quince años, Shinji es llamado por su padre con un único objetivo: el de ser el piloto de una poderosa arma, siendo así elegido como uno de los pocos jóvenes que pueden salvar a la raza humana. No está de más recalcar el papel esencial del padre Shinji en la construcción de estas armas y en el desarrollo de las operaciones de defensa del planeta, por cuanto la posibilidad de ser un piloto dada por el padre, se constituye no sólo en un privilegio, sino en una forma de tener un lugar en la mirada y el deseo de este para Shinji. Sin embargo, el drama de la serie gira justamente en la posición que asume el joven frente a esta responsabilidad, posición que además se trasluce en todos los demás aspectos de su vida.

A continuación, se traerán algunos de los diálogos de la serie en donde se puede ilustrar la posición de Shinji frente a su deseo y la forma en que este se relaciona con su padre y con la demanda que hacia él se dirige, para posteriormente hacer un análisis de estos y extraer sus aportes al tema de la acidia. Cabe anotar que los diálogos extraídos no se limitan a las palabras del propio Shinji, sino también a las referencias dadas por otros personajes y que sirven para ilustrar la posición del protagonista.

El primer diálogo se desarrolla en el momento en que su padre informa a Shinji de su destino como piloto:

Shinji: ¿Por qué enviaste por mí?

Gendou (padre de Shinji): Sabes por qué lo hice

Shinji: ¿Me pides que tome esta cosa y vaya a pelear?

Gendou: Así es

Shinji: Dime por qué me has hecho esto, por qué nunca me quisiste, por qué, por qué tuviste que buscarme ahora padre

Gendou: Porque ahora me puedes ser útil

Shinji: ¿Por qué?, ¿Por qué yo?

Gendou: Porque nadie más puede hacer lo que es necesario

Shinji: ¡No!, no puedo, jamás había visto algo como esto, nunca podré hacerlo, ¿entiendes?

Gendou: Descuida, te guiaremos

Shinji: Aun así no puedo hacerlo, no puedo pilotear esta cosa

Gendou: Pues si vas a hacerlo, hazlo ahora, o si no, vete de aquí

...

Misato (Tutora de Shinji): Debes hacerlo

Shinji: Es un error, vine desde muy lejos. ¿Por qué fue que vine?

Misato: Por qué Shinji, exactamente por qué viniste aquí, no puedes huir, debes confrontar a tu padre y también a ti mismo.

Shinji: Ya lo sé, pero no puedo.

Esta conversación, junto con muchas otras similares que se repiten a lo largo de la serie, sirven para sustentar la dinámica existente entre Shinji, su padre, la misión que se le impone y la posición deseante que se pone en juego de principio a fin en la trama. En el diálogo se puede ver con toda claridad como Shinji no se siente implicado en la labor que se le encomienda, y más allá de ello no sabe ni siquiera por qué ha asistido a aquel lugar para atender al llamado de su padre, quien requiere de su actuar para cumplir con una misión importante. En este sentido, comienzan a delinearse diferentes aspectos característicos de las descripciones de la acidia dadas por los teóricos católicos; aunque se trate de un contexto diferente, la estructura del fenómeno se repite y así pueden articularse elementos similares.

En este caso, el padre de Shinji se muestra como un Otro omnipotente y caprichoso, que actúa en una doble vía: por un lado le da un lugar a su hijo, al encomendarle una misión determinante a lo largo de la historia, pero por otro, parece no brindarle justo aquello que él demanda, su amor. Así, Gendou se muestra durante la serie como un personaje misterioso, al que se le supone siempre alguna intención que va más allá de lo que demuestra y que cuenta con un poder ilimitado para llevar a cabo sus cometidos.

En esta vía, Shinji se ve sumido en una paradoja ante los mandatos de su padre, que parece ser la clave para comprender su posición ante el deseo: este le pide que sea piloto, destino que él no desea para sí pero que termina ejecutando, dando además cumplimiento a cada uno de

los designios que se le imponen; ante esto surge en Shinji una respuesta enigmática pero que se constituye en la clave para poder justificar la designación que se hace en esta investigación al denominarlo como un caso de acidia: él actúa, sin saber por qué lo hace pero además, en medio de una inhibición que le impide formular cualquier otro tipo de demanda o anhelo. Shinji se sume en una posición, mezcla de tristeza y cobardía, en la cual cumple sin desearlo los requerimientos del Otro, de su padre pero también de cualquiera que intente darle órdenes, al tiempo que parece él mismo desvanecerse como sujeto. Hechos que se ven retratados en las palabras mismas del joven, cuando expresa ante uno de sus compañeros: “Yo merecía que me golpearas, no al revés, porque soy cobarde, desvergonzado, muy débil y temeroso”.

Para cerrar este retrato de la dinámica en la que Shinji se moviliza, y antes de pasar a hacer un análisis formal de lo que se pone en juego en esta lógica, vale la pena retomar dos viñetas más, que terminan de ilustrar el modo de operar de este personaje.

En primer lugar, se trata de un diálogo que sostiene el joven con su tutora en el capítulo II de la serie, cuando ambos se hallan dividiendo las responsabilidades con respecto de las tareas domésticas. En él, Misato, la tutora, comienza a imponer a Shinji la realización de todas las tareas, ante lo que el joven se muestra sumiso:

Misato: ¡Ay!, sí, sí, sí. ¿Acaso sólo puedes decir eso? Me sacas de quicio. Eres un muchacho, actúa como tal.

Shinji: Sí, Misato

Una vez más se ve cómo Shinji se somete a hacer cuanto se le pide, respondiendo con un tono de indiferencia que raya en la tristeza, y que le permite no poner en juego una movilización propia. Hecho que es notablemente remarcado en el siguiente fragmento de una conversación, sostenida por dos de los personajes que trabajan con Shinji:

Maya: Doctora, ¿Por qué fue que Shinji aceptó ser el piloto de nuevo?

Ritsuko: Al parecer se limita a hacer lo que se le pide, debe ser su forma de pasar la vida.

Queda claro entonces el modo de operar de Shinji, quien con razón se considera cobarde y débil. Es incapaz de acoger con regocijo y entereza la tarea que se le impone y más bien se convierte en una suerte de autómeta, que no se siente a gusto con las tareas que ha de cumplir, no sabe por qué las lleva a cabo e incluso, preferiría hacer algo más, pero nunca asume la fuerza y la valentía necesaria ni para llevar a cabo sus obligaciones ni para abandonarlas y emprender un nuevo camino. Obligaciones estas que, como ya se ha dicho, pueden ser asimiladas a los bienes divinos, en la medida en que se constituyen en un requerimiento del padre que debería de llenar de orgullo y satisfacción, en la medida en que son la vía para acceder a un camino de salvación.

La realidad de Shinji, en medio de la ciencia ficción, no deja de parecerse a la de muchos jóvenes de la actualidad: Padres distantes que han predestinado para ellos un futuro y esperan que cumplan con diferentes demandas: seguir una profesión en particular, ser el mejor de sus clases, tener diversas ambiciones; sin embargo, los adolescentes, aunque sienten una especie de obligación por cumplir con estos mandatos parentales, no logran verse concernidos en ello. Así, termina por apoderarse de ellos una inercia, un estupor, que perfectamente puede ser descrito, tal y como lo hacía Santo Tomás con la acidia, como una pereza activa. No quieren lo que tienen por obligación, aunque terminan por ejecutarlo, sin saber por qué y en medio de la queja, al no hallar algo más en lo que podrían verse implicados. Cuando se está ante ellos se tiene la misma sensación que al ver al protagonista de la serie: es como si se tratara con un autómeta, de cuya vida se han apoderado el sinsabor, la cobardía y la torpeza.

A partir de lo anterior, y teniendo en cuenta la pregunta por el deseo que surge al pensar esta problemática, aparece la necesidad de observar el fenómeno a la luz de la afirmación de

Lacan sobre el deseo, cuando lo define repetidamente a lo largo de su obra con la fórmula: “el deseo es el deseo del Otro”. Esta sirve de forma general para pensar la estructura del deseo y los mecanismos a partir de los cuales este se constituye y constituye al sujeto, a partir de su encuentro fundamental con el Otro. La ambigüedad de esta fórmula y la importancia de la misma a la luz del tema de investigación, hace inminente que se dé un desarrollo amplio de esta, por lo que en el siguiente capítulo, donde se trabajará en profundidad el concepto de deseo para el psicoanálisis, se hallarán las precisiones necesarias al respecto.

Por ahora, sobre este problema particular basta decir que en el caso de Shinji, la dificultad se halla centrada en la posición que el joven asume respecto al deseo del Otro, encarnado en su padre, pero también en sus compañeros, su tutora y todo otro que se constituya como significativo para él. Como se puede elucidar de los diálogos extraídos del trascurso de la serie, Shinji no se pliega a los deseos de su padre para él. Gendou parece decirle en cada momento de la historia que debe pilotear para ser querido por él, acción que Shinji ejecuta pero sin poner allí su deseo. Así, Shinji no se haya alienado al deseo de su padre, quiere algo diferente y no se engaña haciendo suyo el deseo este. Sin embargo, a cada instante aparecen en Shinji el desasosiego ante la perspectiva de no ser querido por su padre, no ocupar un lugar para él; temor que se manifiesta en una inhibición que le impide buscar una alternativa diferente y lo atrapa en un circuito para el que parece no hallar una salida.

Esta vertiente del problema conduce a pensar en el abordaje hecho por Lacan (1973/2012), en su texto *Televisión*, donde al referirse a la depresión alude a la noción de *cobardía moral*. Esta comprensión, permite además, dar finalmente un amarre a la problemática de la acidia con relación a la tristeza, puesto que no hay que olvidar que ella es considerada como una de las formas de la tristeza por Santo Tomás de Aquino, justamente una tristeza del

alma, incapaz de acogerse con regocijo a sus bendiciones y obligaciones. Sin embargo, este punto también será retomado posteriormente. Por ahora, es suficiente con hacer notar la presencia de la cobardía como esencial en la comprensión de la acidia, en la medida en que ella marca la relación del sujeto con su deseo y da el tono de alienación del sujeto, el cual se manifiesta mediante la inercia con que cumple sus obligaciones.

Finalmente queda por analizar la relación de esta particular respuesta con la adolescencia, pues como se puede inferir no es un mal que pueda aquejar exclusivamente a los sujetos en este tiempo lógico. En esa medida, cabe resaltar, tal y como se vio en el apartado anterior el reto al que se ve abocado el sujeto adolescente al tratar de separarse de algún modo de los deseos impuestos por sus padres. En ese camino, el sujeto puede construir una infinidad de respuestas que le permitan afrontar de alguna manera las demandas que se le exigen y tratar de hacerlas compatibles con la propia emergencia en su cuerpo de sus experiencias de deseo y goce. Así, la adolescencia se constituiría en una época particularmente proclive a la aparición de fenómenos que involucran el posicionamiento del sujeto ante la emergencia de su deseo, por lo que a su vez sería un tiempo en que la respuesta cobarde de la acidia podría presentarse como modo de solución del sujeto ante los retos que se le plantean.

De este recorrido por la acidia, y luego de revisar las posturas de autores católicos, psicoanalistas y filósofos, no queda otra alternativa que plegarse a la afirmación de Giorgio Agamben, cuando propone que “el lazo entre acidia y deseo, y por ende entre acidia y amor, se cuenta entre las más geniales intuiciones de la psicología medieval y es esencial para comprender la naturaleza de este pecado” (Agamben, 2006, pág. 32). Es por esto que, para poder tener una mayor comprensión de la lógica en la que se sostiene la acidia, resulta imperativo abordar a profundidad la concepción psicoanalítica del deseo. Se espera que, a partir de ella, se puedan

llenar los vacíos y preguntas que hasta el momento han quedado abiertas y por ende se abandona ahora el desarrollo sobre la acidia, para pasar a ocuparse sobre el mecanismo que la sostiene: el deseo.

3. EL DESEO EN PSICOANÁLISIS

Una vez recorridas las diferentes estancias implicadas en el fenómeno (el discurso capitalista como marco actual de referencia, la noción de adolescencia como momento en que se vislumbra la problemática y la acidia como manifestación de una cierta lógica de presentación del sujeto), se puede pasar a analizar el concepto de deseo en la teoría psicoanalítica, en la medida en que este se halla como telón de fondo de la cuestión que se ha venido elaborando. Si algo se ha puesto de manifiesto luego de retomar la concepción antigua de la acidia y las actuales elaboraciones psicoanalíticas al respecto, es que en ella la dimensión del deseo se encuentra profundamente implicada y por ende se hace imperante la elaboración de una teoría del deseo que pueda servir para explicar la lógica que ella demuestra.

En este sentido, el presente capítulo pretende dar cuenta de la concepción lacaniana del deseo, partiendo de su articulación en el grafo del deseo, para desde allí explorar los diferentes problemas que con relación a este se presentan. En particular se centrará en explorar la situación del deseo en tanto deseo del Otro y la dinámica que implica afirmar que el deseo se satisface en su insatisfacción. Para ello, se partirá de la distinción entre necesidad, demanda y deseo que se instituye en la relación del sujeto con el significante, pero además se dará un paso en la diferenciación entre la concepción del deseo indestructible, imposible de articular, y el *Wunsch*, o anhelo, como deseo articulado. Finalmente, se planteará como puede ser pensada desde el psicoanálisis, la perspectiva de un deseo propio en el sujeto, que pueda dar cuenta de la posición acidiosa del rechazo de los bienes divinos.

3.1. El deseo: una paradoja

Si bien el concepto de deseo fue evolucionando a lo largo de la teoría psicoanalítica de Lacan, hasta llegar a un punto de máximo desarrollo con las elaboraciones respecto del objeto a como causa de deseo y plus de goce, el mayor esfuerzo de sistematización y formalización de dicho concepto, fue el hecho a lo largo del Seminario 6: El deseo y su interpretación, el cual se centró por entero en tal problemática. El carácter indestructible y paradójal que allí se le otorgó al deseo, se mantuvo a lo largo de toda la obra lacaniana, y el planteo del grafo fue un primer ejercicio de representar la topología del sujeto en relación con el lenguaje. En esta medida, resulta necesario para comprender qué se entiende por deseo en el psicoanálisis, hacer un recorrido por algunos de los ejes determinantes resaltados por Lacan en dicho Seminario, incluso antes de introducir propiamente la explicación del grafo.

Tal vez, el primer punto a destacar sobre las múltiples definiciones de deseo que se dan en el Seminario, sea su carácter paradójal. De diversas maneras Lacan rescata que se trata de un término que bascula, gira, se mueve de un lado a otro y por ello su aprehensión resulta incierta y difusa. Es por eso que, en general, Lacan utiliza el término de intervalo para referirse al lugar del deseo. Si se entiende que, tanto en las acepciones matemáticas como en su definición semántica, un intervalo hace referencia a una porción, bien sea de tiempo, de espacio, o de cualquier otro tipo de entidad, que separa dos hechos o cosas, habitualmente de la misma naturaleza, se tiene que el deseo es justamente aquello que se ubica en el medio de distintas instancias y que, por lo tanto, su definición no puede darse a priori y de forma definitiva, pues su naturaleza misma estaría puesta en el hecho de pendular.

Lo que resulta significativo para comprender la lógica que se pone en juego en el deseo, es preguntarse por los elementos entre los cuales este se ubica para emprender su movimiento. El problema en este punto es que no se trata de una localización unívoca, y por el contrario se moviliza entre diferentes puntos esenciales de lo que constituye en su fundamento al sujeto.

En esta vía, uno de los problemas inaugurales a partir de los cuales Lacan aborda el problema del deseo es el del lenguaje: “La situación del deseo está profundamente marcada, unida, enlazada a cierta función del lenguaje, a cierta relación del sujeto con el significante” (Lacan, 1958-59/2014, pág. 14). Se comprende entonces que los términos entre los que basculará el deseo deben buscarse en aquello que introduce para el hombre su realidad de ser hablante y, que es en la medida en que habla que se instaura para el humano algo que pueda llamarse deseo. En esta lógica, Lacan propone una primera localización para éste:

Desde su aparición, en su origen, el deseo, *d*, se manifiesta en el intervalo, en la brecha, entre la pura y simple articulación lingüística de la palabra y lo que marca que el sujeto realiza en ella algo de sí mismo, algo que no tiene alcance, sentido, más que en relación con esa emisión de la palabra, algo que es su ser –lo que el lenguaje llama con ese nombre. (Lacan, 1958-59/2014, pág. 25)

De lo que se trata es de localizar el deseo con relación a la palabra, con el acto mismo de la emisión de las palabras, en el que según Lacan se pone en juego para el sujeto algo que va más allá del sentido consciente que esas palabras buscan transmitir. En el otro extremo, en el de lo que resulta desconocido para el sujeto en sus propios dichos, algo se realiza, algo que le es íntimo pero de lo cual no tiene idea, ese algo, al parecer es el deseo, en la medida en que lo que

busca es satisfacerse en ese más allá y que tendría que ver, en última instancia con el ser mismo del sujeto.

Para intentar comprender ese “más allá” que es introducido en la relación del sujeto con el significante, y en donde se alberga algo que tiene que ver con su ser, es necesario referirse a la demanda. Para ello es indispensable tener en cuenta que esta va más allá de la necesidad, en la medida en que se encuentra en un contexto de lenguaje y por lo tanto debe pasar por la interpretación del Otro para ser satisfecha. En este camino, Lacan propone nuevamente el deseo como algo que se encuentra basculando en un intervalo:

Entre, por un lado, los avatares de la demanda y aquello en lo que tales avatares la han convertido y, por otra parte, esa exigencia de reconocimiento por parte del Otro que en este caso podemos llamar exigencia de amor, se sitúa para el sujeto un horizonte de ser, y la cuestión de saber si el sujeto puede, sí o no, alcanzarlo.

En ese intervalo, esa brecha, se sitúa la experiencia del deseo. (Lacan, 1958-59/2014, pág. 26)

La situación de la demanda transformada en el paso por el lenguaje se pone en relación con algo que se impone por parte del sujeto como una exigencia de reconocimiento del Otro. En este camino de reclamos y solicitudes que van del sujeto al Otro y del Otro al sujeto, en donde este último se juega su posibilidad de existir, es que él puede hacerse a un ser, un ser para el Otro. Sin embargo, esta experiencia de ser quedará perdida para la comprensión del sujeto, no podrá nombrarla pues los límites entre lo que él es y el Otro se trazan de manera difusa, debido a la falta estructural de un significante, nombrado como falo, que le permita comprender su

relación misma con el significante. Es a esa relación, ese intervalo entre el sujeto y el Otro lo que Lacan llamará deseo y lo que le permitirá plantear dos cuestiones: por un lado, adherirse a la proposición de Spinoza y comprender el deseo como la esencia del hombre, pero además afirmar que el deseo es el deseo del Otro. También es esa distancia que se instala entre el sujeto y su ser, lo que abre el camino para la definición del deseo como “la metonimia del ser en el sujeto” (Lacan, 1958-59/2014, pág. 32), en la medida en que esa remisión permanente que se instala con la ausencia del significante fálico es lo que da origen a la dimensión deseante.

Finalmente, para hacer notar el acento difuso entre lo que va de la demanda al deseo y dar así una nueva definición de lo que es este, Lacan resalta en la clase XXIV del seminario que “el deseo se distingue de todas las demandas en lo siguiente: es una demanda sometida a la ley” (Lacan, 1958-59/2014, pág. 477). Como ya se ha visto, es justamente la ley del significante la que somete a la demanda y en este sometimiento surge el deseo, a la vez que distancia para siempre al sujeto de su ser. Es importante anotar que esta situación del sujeto en la demanda determina la instauración del objeto de la satisfacción, objeto que para Lacan es *a*:

La *a* es aquello que se ve sometido a la condición de expresar la tensión última del sujeto, la que constituye el resto, la que constituye el residuo, la que está al margen de todas esas demandas y que ninguna de esas demandas puede agotar. Está destinada como tal a representar una falta, y a representarla con una tensión real del sujeto. (Lacan, 1958-59/2014, pág. 412)

Lo que se instaure a partir de la relación al significante es un punto de extravío para el sujeto con respecto a la posibilidad de hallar un objeto de su satisfacción; punto que se articula

necesariamente con la falta del significante fálico en el Otro. Por lo tanto, para hacer inteligible esta situación, se requiere primero enunciar algunos puntos de la relación del sujeto con el Otro y, posteriormente, localizarlos en su función respecto de la constitución del objeto imposible del deseo.

La relación con el Otro, como ya se mencionó, constituye para el sujeto una alienación, en la medida en que su deseo será, precisamente, el deseo del Otro. Para elucidar mejor este tema hay que decir que se trata de una relación marcada por un desamparo fundamental. Este desamparo viene dado por la imposibilidad que presenta el sujeto para nombrarse en su ser, es decir, para localizarse como el sujeto del discurso que sostiene, por lo que la única forma de asegurarse es la de someterse al Otro que se le ofrece como garante de su ser. El sujeto queda entonces preso del deseo del Otro, deseo que lo aspira y lo deja sin recursos para hallar algo que le permita valerse por sí mismo. El problema se complejiza en la medida en que este Otro tampoco es consistente y la relación con él se encuentra marcada por la existencia de una falta, en la cual Lacan va a ubicar el punto de partida para comprender el problema del objeto y su articulación con la desaparición del sujeto:

La cuestión (de la relación al objeto *a*) se basa por entero en lo que ocurre en el Otro, en la medida en que ése es para el sujeto el lugar de su deseo. Ahora bien, en el Otro, en ese discurso del Otro que es el inconsciente, algo falta al sujeto. (...) lo que allí falta es precisamente lo que permitiría al sujeto identificarse como el sujeto del discurso que él sostiene. Por el contrario, en la medida en que ese discurso es discurso del inconsciente, el sujeto desaparece en él. (Lacan, 1958-59/2014, pág. 406)

La ausencia del falo se constituye entonces en fundamento del deseo. Con ella se demarca una imposibilidad de la estructura para completarse, pero además se garantiza la existencia del

sujeto en su movilidad. El deseo se compone de esta manera en torno a una falta inabarcable que le asegura su posibilidad de sostenerse siempre como deseo de otra cosa. Allí surge la relación del sujeto con el objeto en tanto que imposible:

Cuando la interposición del significante torna imposible la relación del sujeto con el objeto, ya sabemos lo que ocurre: el objeto humano sufre esa suerte de volatilización que en nuestra práctica concreta denominamos la posibilidad de desplazamiento. Esto no sólo quiere decir que el sujeto humano, como todos los animales, vea que su deseo se desplaza de objeto en objeto, sino que el desplazamiento mismo es lo que posibilita que se mantenga el frágil equilibrio del deseo. (Lacan, 1958-59/2014, pág. 122)

De esto se desprenden dos consecuencias: por una parte, se extrae que la acción del significante, al alejar al sujeto del objeto, no se limita a dejarlo en un estado de indefensión en el que el sujeto sería consciente de la imposibilidad de insatisfacción; por el contrario, el objeto se hace múltiple, se encubre de diferentes formas y se transforma, más bien, en una sombra del objeto de deseo que parece posarse sobre los diversos anhelos en los que se expresa para el sujeto su búsqueda de completud. Por otro lado, queda claro que al hablar de deseo no se trata de la expresión de los anhelos en los que el sujeto se avoca; por el contrario el deseo se expresa en el movimiento, en el desplazamiento, y por tanto no se halla su clave en un objeto unívoco sino en el hecho mismo de la búsqueda constante. El deseo, más que ser deseo de un objeto en particular es deseo de deseo, inagotable, insaciable pero también innombrable. Más que apuntar a su satisfacción en un objeto, la forma como se asegura su existencia es en la insatisfacción, en la

posibilidad de mantener el objeto a una distancia, en la que se pueda vivir preso de la ilusión del encuentro pero que se sostenga en la imposibilidad de encontrarlo.

En este punto se impone una distinción. Si bien el significante fálico, como significante de la falta, se constituye en móvil esencial del deseo, ello no quiere decir que él sea el objeto del deseo. Lacan lo deja claro al afirmar que: “*Deseo del falo* quiere decir *deseo mediatizado por el falo*. En la mediatización del deseo, el falo mediatizador representa un papel esencial.” (Lacan, 1958-59/2014, pág. 144). De lo que se trata es de la falta como movilizadora del deseo, como aquello que media la posibilidad de la satisfacción, pero no de la existencia efectiva de un objeto, o de un significante, que se supondría como la clave última para engendrar el cumplimiento del deseo. En rigor el objeto del deseo no ha existido nunca y por ende jamás se ha perdido. Esta pérdida es la que, en la medida en que algo se posiciona allí en su lugar, permite la constitución de un objeto de deseo, distinto a lo que sería un objeto en el deseo.

Ser objeto de deseo es esencialmente diferente de ser el objeto de cualquier necesidad. La subsistencia temporal del objeto en el deseo surge del hecho de que viene a ocupar el lugar de lo que por su naturaleza permanece oculto para el sujeto, a saber, lo que este sacrifica de sí mismo, la libra de carne empeñada en su vínculo con el significante.

Debido a que algo viene a ocupar este lugar, ese algo deviene objeto en el deseo. (Lacan, 1958-59/2014, pág. 361)

Un objeto en el deseo es la representación de aquello que se ubica en un determinado momento como posibilidad de colmar la falta para el sujeto. Es por eso que no es el objeto de su deseo, pues al no poder efectivamente satisfacerlo, se trata de un objeto que se articula en la

dinámica del deseo, ocupa su lugar en él. En este sentido, el objeto en el deseo podría hallarse más emparentado con el *Wunsch*, el anhelo, y en esa medida sería la forma en la que el sujeto podría articular lo que en su inconsciente se dialectiza como falta.

El *Wunsch* es pues un deseo articulado, lo que no quiere decir que sea el deseo en sí mismo, pues este al ubicarse del lado de la basculación no puede articularse de ninguna manera. Esto no quiere decir que tales anhelos no guarden una relación con el deseo en su forma más radical, por el contrario se convierten en la vía para comprender la lógica que le subyace, especialmente en la medida en que es con tal material con el que se podría trabajar en el análisis mediante la interpretación:

(...) todo ejercicio de interpretación tiene un carácter de remisión de anhelo en anhelo, donde se inscriben el movimiento del sujeto y también la distancia en que este se encuentra respecto de sus propios anhelos. Ese mecanismo de remisión indefinida, si bien jamás nos presenta el deseo salvo bajo su forma articulada, supone no obstante en su principio algo que lo requiere. (Lacan, 1958-59/2014, pág. 398)

Destacar este punto resulta de vital relieve puesto que de él se podrá desprender la que, tal vez, sea la indicación más determinante para dar su justo lugar al problema del deseo:

(...) no podría haber formación simbólica sin que hubiese de manera primordial –antes de todo ejercicio de la palabra que se denomine discurso- un sincronismo, una estructura del lenguaje como sistema sincrónico. Nos parece entonces legítima la esperanza de llegar a

localizar del mismo modo, en la sincronía, la función del deseo. (Lacan, 1958-59/2014, pág. 398)

Al expresar la función del deseo en la sincronía⁵ se resuelven muchos de los problemas que son planteados a lo largo del seminario. En este sentido, su carácter paradójico, contradictorio y evanescente logra ser articulado y se evita la tendencia de tener que dar un lugar unívoco al deseo para el ser hablante. Así, no existiría un anhelo último y verídico del cual se desprenderían todos los demás, que sería el responsable de todos los demás desplazamientos y que sería el desciframiento definitivo del inconsciente, sino que se logra captar, con la sincronía, todos los matices, incógnitas y enigmas que se desprenden del problema del deseo.

Para aprehender mejor la formulación de la sincronía, cabe ocuparse de algunas más de las cuestiones que plantea el seminario con respecto a las paradojas del deseo, en particular en lo que atañe a su cara mortífera y rechazada.

En el capítulo final del seminario Lacan ilustra la localización del deseo al señalarla en la situación de la agresión asumida por el sujeto frente al “recién llegado a la constelación familiar”. Expresa que allí surge un anhelo de muerte, que se expresa literalmente bajo la forma articulada “¡qué se muera!”, pero esta manifestación suele quedar encubierta tras otra que se articula como “¡qué lindo es!”. Tal vez lo interesante de lo ilustrativo de este ejemplo es el lugar que se da al deseo en la situación. Si bien se podría pensar que el verdadero deseo, en tanto

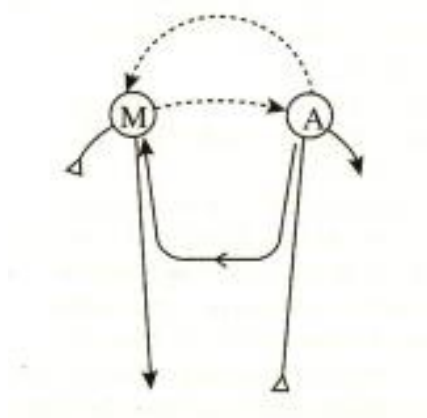
⁵ La noción de sincronía hace referencia a la coexistencia simultánea de todos los significantes en el lenguaje como un todo. Tal vez la imagen que permite ilustrarla de mejor manera es aportada por Borges (2011) en su reconocido cuento El Aleph; en la narración el autor propone la existencia de un punto de la tierra, denominado Aleph: “(...) donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos” (p. 338). Desde la teoría lacaniana, entonces, se podría considerar la noción de sincronía significativa como la propiedad del lenguaje por la cual en él se pueden encontrar, al mismo tiempo y sin confundirse todos los significantes que lo componen. Por oposición, la diacronía haría referencia al uso que se hace del lenguaje en el tiempo, que obliga a utilizar a la vez un solo significante en una cadena cuya característica, en lugar de la simultaneidad, es la sucesión.

aquello que queda oculto para el sujeto, se localizaría en la expresión ¡qué se muera!, Lacan propone nuevamente el lugar del intervalo como aquel que conviene a la hora de ubicar el deseo. Así, resulta evidente que si bien el deseo presenta una cara mortífera, no es esta la única que ha de ser tomada en cuenta para el abordaje del deseo. De lo que se trata es de mantener presente que aquello que mantiene vivo, pulsante, al deseo es su carácter paradójico, su movimiento sincrónico de un polo al otro de las formulaciones en las cuales el sujeto se desvanece y no logra situarse con claridad.

Con esto, se observa que el deseo cuenta con un carácter paradojal y sincrónico, que hace imposible su aprehensión en articulación definitiva, y por ende convierte al deseo en el movimiento mismo que sostiene al sujeto en su relación con el objeto. Para comprenderlo, Lacan propone su grafo del deseo, indispensable para pensar la problemática y que, por lo tanto, será abordado a continuación.

3.2. El grafo del deseo

Realizada esta introducción sobre el concepto de deseo en psicoanálisis y habiendo esclarecido algunos puntos clave en la comprensión del término, resulta necesario plantear el grafo del deseo tal y como es propuesto por Lacan en sus diferentes elaboraciones, de forma que se pueda comprender la dinámica que el deseo introduce en la constitución del sujeto. Para ello se mostrará paso a paso cada uno de los pisos con que Lacan lo construye.

Primer Piso⁶

Para comenzar, es necesario aclarar, tal y como lo señala Alfredo Eidelztein (2005), que el grafo le sirve a Lacan para demostrar los efectos del significante en el sujeto y, fundamentalmente, para introducir en su teoría el objeto a , causa del deseo, en la estructuración del sujeto. De allí se desprende que el primer paso dado en la vía de la construcción del grafo sea la localización de aquello que Lacan denomina como el Otro, tesoro de los significantes, y que se escribe como A, pues será justo allí el lugar del primer entrecruzamiento del sujeto con el lenguaje. El otro punto de corte es $s(A)$, que se denominará como significado de A, y que es también el lugar del mensaje. Ambos lugares cortan la cadena significante y conforman un punto de basta en el que “el significante detiene el deslizamiento, indefinido si no, de la significación” (Lacan, 1960/2009, pág. 766). Así, de lo que se trata es de dar un cierre al proceso de significación en la retroactividad de la frase, mediante el cual se pueda establecer un significado de la frase. Por ello, lo que se pone en juego en esta parte inicial del grafo es una construcción para elucidar el proceso general por el cual se presenta el lenguaje en su expresión diacrónica.

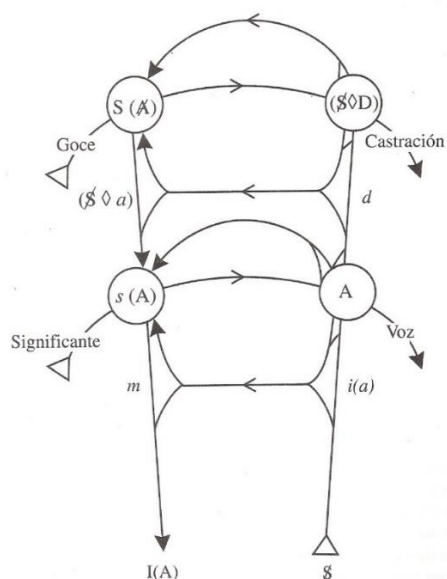
Cabe aclarar que esta no es la única lectura de este primer tramo del grafo. También allí se representa el momento mítico del contacto del sujeto con el significante.

⁶ Imagen tomada de: <http://nadeduerma.com.ar/2014/numero/1/3/5/las-paradojas-del-deseo/deseo-congelado-a-prop-sito-del-deseo-en-la-paranoia.html>

El viviente, en su estado *infans*, tiene la experiencia de sus necesidades, impulsos que requiere para poder sobrevivir. Sin embargo, dado que previo a su captación del lenguaje se encuentra ya en un contexto dominado por este, dichas necesidades al ser emitidas en forma de grito y de llanto, serán interpretadas como demandas por el Otro. Siendo el Otro en este caso el encargado de velar por la sobrevivencia del niño a partir de la interpretación de las necesidades de este en el lenguaje.

Cuando esa interpretación se realiza y la necesidad pasa a ser comprendida en el registro de la demanda, algo es desnaturalizado en el sujeto por la acción del significante, que opera desde este momento, incluso si el niño no se halla todavía en capacidad de expresar por sí mismo un mensaje de forma articulada. La necesidad queda entonces como perdida, pues lo que el niño recibe por parte del Otro es algo que se encuentra a la vez más allá y más acá de lo que se expresaba en la necesidad. De allí que, tal y como se expresó en el apartado anterior, la demanda deja de corresponder con un objeto puntual, por ejemplo el alimento, y pasa a verse recubierta por un “algo más”, la exigencia del amor del Otro (Lacan, 1958-59/2014).

Esta dinámica, este desdoblamiento que se produce entre la demanda y la necesidad, inserta para el sujeto una experiencia enigmática. El ingreso en el lenguaje, traducido en la pérdida del lado de las necesidades, abre para el sujeto la dimensión de la división, por la cual se inaugura la dinámica del deseo y que abre el paso para continuar en la construcción del grafo.



Segundo piso⁷

Con respecto a esta ampliación, que se presenta a la manera de una doble cadena, una superior y una inferior, se puede vislumbrar con claridad la división del sujeto por efecto del significante. En ese sentido, el primer paso para entender qué hay en juego en esta construcción, es dejar claro a qué se corresponde cada uno de estos niveles. El inferior, o primer piso del grafo, se halla al nivel del enunciado, de los dichos o de lo que se presenta de forma explícita en la articulación realizada por el sujeto. Mientras que el piso superior está al nivel de la enunciación, por lo que se vincula directamente con la posición del sujeto, la localización de éste respecto de sus enunciados. Así, los diferentes niveles en que se expresa la comunicación del sujeto quedan contemplados en el grafo a la vez que a través de ellos se demuestra la relación del sujeto con el Otro y los efectos que ello tiene al nivel de su constitución.

Continuando en esta lógica, se entiende que el *yo* que se pone en juego para este segundo piso del grafo es aquel que Lacan denomina como *Je* y que es distinta del *moi*, *m*, que en esta

⁷ Imagen tomada de: <http://cartelpsicocanalitico.blogspot.com.co/2012/02/sobre-la-transferencia-el-deseo-y-el.html>

segunda forma del grafo, se ubica debajo del primer piso, sobre la línea punteada antes de llegar a A. Este *Je* es entendido como “el *shifter* o indicativo que en el sujeto del enunciado designa al sujeto en cuanto que habla actualmente” (Lacan, 1960/2009, pág. 761). Por ello, no se trataría, en el acto de habla, del yo en tanto sujeto del enunciado, sino que permitiría ubicar la posición del sujeto de la enunciación. Así, se comprende que en el momento en que habla el sujeto, aunque lo haga en primera persona, puede tomar diferentes posiciones frente a su dicho y no por ello carece de valor aquello que dice. Lo que se expresa es la división del yo, entre uno del enunciado y otro de la enunciación, que permite a su vez situar la posición del inconsciente, en la medida en que este se hallaría en vinculación con el yo (*Je*) de la enunciación. Al respecto, en el grafo puede ser ubicado lo que se encuentra bajo la rúbrica del inconsciente, en los espacios delimitados por las líneas punteadas, intermitentes, indicadoras de la vacilación y discontinuidad que allí se presenta.

Para avanzar un poco más en la concepción del deseo que ofrece el grafo, es necesario volver sobre la relación del sujeto con la demanda. En la medida en que el efecto del significante volatiliza la necesidad, y por lo tanto torna imposible su satisfacción por la vía de un objeto específico capaz de anular la tensión de manera absoluta, la constitución del sujeto se da a partir de la aparición de una falta. La relación que el sujeto, en cuanto tachado por acción del significante, tendrá con lo que se le presenta como demanda, abre para él un horizonte por la pregunta de ser. Lo que quiere, lo que demanda en la demanda, se presenta como perdido y el sujeto no logra localizarse en cuanto a su posibilidad de satisfacción. Se instituye así la pulsión en el lugar de ($\$ \diamond D$). Allí el sujeto instituye al Otro como omnipotente, asumiendo que él debe tener la respuesta a esta pregunta y lo ubica como el garante de su deseo. Así, se comprende inicialmente un punto que más adelante será estudiado en detalle, a saber, que el deseo del

sujeto es el deseo del Otro. Simplemente, por ahora, dejando una claridad respecto a la naturaleza de este Otro: que se trata del gran Otro en tanto tesoro de los significantes, lugar del lenguaje que impone al sujeto su Ley y su forma, pero que al mismo tiempo se encarna en las figuras que para el sujeto son las portadoras de éste, sus padres y, por excelencia, la Madre (Lacan, 1960/2009, pág. 773).

La pregunta por el deseo del Otro, cumplirá entonces un papel esencial en la construcción del grafo, es decir, en la relación del sujeto con el significante y con su deseo y por ello Lacan la ubica en la cúspide de la forma, en el punto en que comienza el retorno retroactivo del efecto del significante sobre el sujeto. Esta pregunta se plantea, retomando la fórmula del *Diablo enamorado* de Cazotte, como *Che vuoi?*, y que finalmente se inscribe como ¿qué me quieres?

El planteamiento de esta pregunta se constituye en un llamado al Otro para que responda por el ser del sujeto, para que lo designe con un significante en su totalidad y así le brinde una identidad. Sin embargo, surge acá la dimensión de una falta en el Otro, pues este, por estructura, no cuenta con el significante que se le reclama, y por ello, él mismo, se encuentra tachado. Esta tacha resulta fundamental en la constitución del sujeto pues con ella se inaugurarán propiamente la dinámica del deseo, en la medida en que se produce la conjunción de dos faltas: la que se introduce en el sujeto por efecto del significante y la que se descubre en el Otro en su imposibilidad para nombrar al sujeto.

Hasta ahora, el proceso de causación del sujeto por medio del significante demuestra ser a pura pérdida. En este momento, en frente de la localización de la pulsión, y por efecto de la pregunta enunciada, surge entonces el significante de una falta en el Otro, S(A). Si bien Lacan hace un desarrollo completo, que va desde los efectos de esta falta en lo imaginario como algo puramente negativo, hasta su paso a lo simbólico en el que su valía se hace positiva, para los

intereses de este trabajo basta con enunciar que el significante de dicha falta en el Otro es el del falo (Lacan, 1960/2009, pág. 783).

El significante del falo se constituye como el significante de una ausencia, de la ausencia de un significante, por cuanto será simbolizado inicialmente como $\sqrt{-1}$. La notación matemática resulta fundamental, puesto que es la misma que a nivel algebraico representa la entrada en escena de los números imaginarios, números pensados como imposibles pero no por ello irreales e incluso necesarios para operar matemáticamente. En este sentido, el significante del falo se constituye en el significante del ser del sujeto, significante de una falta, pero en cuya metonimia el sujeto vendrá a localizarse en su ser. Con esto, puede comprenderse el problema del borramiento del sujeto por efecto del lenguaje y las operaciones a partir de las cuales se pretende una recuperación del mismo.

El siguiente paso en el grafo permite dar un cierre a la localización del deseo en su carácter de intervalo. Toda vez que se ha visto la condición en que se encuentra el objeto, desnaturalizado y volátil, y la desaparición que se da del sujeto, ambos hechos por efecto del significante, emerge la obligación de pensar la relación posible entre ambos términos. Esta relación resulta determinante, en la medida que servirá como pantalla, como paño, para que allí el sujeto pueda representarse con relación al falo, significante de su ausencia de ser. Justo debajo de $S(A)$ y en oposición a lo que del otro lado del grafo se escribe como d , deseo, se localiza la fórmula del fantasma, $\$ \diamond a$.

El fantasma cumple una función esencial con respecto al deseo en la medida en que allí se encuentran representadas las relaciones del sujeto con el objeto. Por ello, Lacan no duda en definir su función como que “garantiza al soporte del deseo una estructura mínima” (Lacan, 1958-59/2014, pág. 405). Para comprender esto, vale la pena retomar lo dicho en el apartado

anterior, cuando se aclaraba que el deseo, al igual que el lenguaje, cuenta con una estructura sincrónica, de suerte que él no puede ser localizado en la manifestación de un anhelo específico. Por el contrario, el deseo se instaura en la dinámica misma de la remisión de anhelo en anhelo, es aquello que sostiene la movilidad del cambio de objeto y por ende se puede decir que se satisface en su insatisfacción. Por esto el deseo es indestructible y no articulable, su razón misma de ser es el movimiento, el cambio y en ese sentido es también inaprehensible.

Para poder comprender lo que en esta fórmula se pone en juego, es necesario no apresurarse a suponer que el lugar que en ella ocupa el sujeto es el que se encuentra signado por el S tachado. Por el contrario, Lacan es explícito al afirmar que tal localización bascula de un lado al otro de la fórmula: “haremos pasar por a la asunción del sujeto. Es tan legítimo como hacerla pasar por el sujeto tachado, dado que el deseo se sostiene en una relación de confrontación con $(\$ \diamond a)$ ” (Lacan, 1958-59/2014, pág. 406). Sin embargo, se observa que es esencial para la comprensión de la fórmula, lo que implica que el sujeto se halle en el lugar del a . La relevancia de este aspecto es fundamental en la vinculación con el deseo del Otro como lugar del deseo del sujeto. Al ubicarse en el fantasma del lado del objeto, lo que el sujeto construye es la respuesta que le garantice un soporte. Lo que se juega allí para el sujeto es la posibilidad de asumirse como el objeto que él representa en el deseo del Otro. De esta manera se conserva el carácter paradójico de lo que es el deseo para el sujeto, pues él deseará sólo en la medida en que fue deseado por el Otro.

En esta lógica, tal y como lo plantea J.A. Miller (1998), el deseo sólo puede ser definido de forma circular, es decir, por su condición misma de deseo. Lo que se desea, de acuerdo a esta estructuración del grafo, es el deseo del Otro, en la medida en que este garantiza la posibilidad propia de desear. El deseo puede ser así captado en su carácter paradójico y evanescente y se

descentra de la necesidad de pensar en un objeto capaz de colmarlo por completo. El deseo deja de ser pensado en función de su objeto y se constituye como la búsqueda misma, búsqueda cuyo motor es el deseo del Otro, búsqueda que es en sí misma el deseo del Otro.

Hasta el momento, si bien quedan por esclarecer distintos puntos del grafo, el cual por su polifuncionalidad resulta inagotable, se han podido marcar los puntos esenciales con respecto a los intereses de la investigación. Fundamentalmente, en la medida en que los principales aportes de la acidia puede ser clarificados en los desarrollos que se han adelantado. El rechazo de los Bienes Divinos, la inercia frente a las obligaciones que deberían ser vividas con satisfacción y la falta de un sentido capaz de colmar al sujeto en sus actividades, quedan bien explicadas en los puntos trabajados sobre el grafo. Por ello, se abandonará ahora el abordaje de este para pasar a profundizar sobre algunos aspectos que se consideran primordiales para elucidar la problemática y que todavía pueden entregar un mayor rendimiento. El deseo del Otro, y los procesos de alienación y separación del sujeto ante éste, y algunas consideraciones adicionales con respecto al objeto de deseo, servirán para culminar esta construcción con respecto al deseo en el psicoanálisis como concepto fundamental para la comprensión de la acidia.

3.3. El deseo del hombre es el deseo del Otro

Aunque ya en varios lugares de esta investigación ha sido retomado, con mayor o menor profundidad el problema del deseo como deseo del Otro, es necesario puntualizar algunos aspectos que permitan comprender exhaustivamente las consecuencias de ello. Particularmente, se requiere avanzar atendiendo a una situación planteada por lo construido con referencia a la acidia. Cuando los sujetos rechazan los bienes divinos y descubren con horror que aquello que debería producirles regocijo en verdad no los convoca, emerge la dimensión del letargo y la

inercia. En este estado, el sujeto parece hacer cuanto de él se solicita pero sin que ello lo implique en su deseo. Para el caso de los adolescentes con quienes se ha trabajado, lo que aparece es un lamento, más que una queja, que se expresa bajo la fórmula “no quiero nada”. La cuestión que se plantea así, es la de pensar en psicoanálisis cómo puede ser entendido, si es que se puede, el deseo como propio y qué relación guarda éste con el Otro.

La primera dificultad que se plantea para comprender el problema, se refiere directamente a la expresión “deseo del Otro”. Evidentemente la formulación resulta ambigua y no es claro de qué forma puede ser entendido el genitivo *del*. Sin embargo, Lacan es explícito en este sentido, de forma que se pueda clarificar la comprensión:

Pero también añadiendo que el deseo del hombre es el deseo del Otro, donde el “de” da la determinación llamada por los gramáticos subjetiva, a saber, la de que es en cuanto Otro como desea (lo cual da el verdadero alcance de la pasión humana) (Lacan, 1960/2009, pág. 775)

La forma subjetiva del genitivo implica que en el hombre es el Otro quien desea, es desde el lugar del Otro que el sujeto puede llegar a desear⁸. No se trata entonces de que el sujeto desee al Otro o asuma para sí los deseos que el Otro manifiesta por la vía de la demanda. Desear desde el lugar del Otro implica que el sujeto se mantenga en un desconocimiento radical por el lugar desde dónde desea y que el “yo”, que se manifiesta en la expresión de algún anhelo, no sea más

⁸ Para comprender esta problemática, resulta ilustrativo el ejemplo traído Eidelztein, A. (El grafo del deseo, 2005, pág. 109) sobre el uso del genitivo subjetivo en el idioma español. El autor plantea el ejemplo, tomado del diccionario de la RAE, de la frase “el amor de Dios”. El uso del “de” como genitivo objetivo, implicaría que el amor es sentido por los humanos y tiene a Dios como su objeto; por el contrario, la forma subjetiva del genitivo implica una comprensión totalmente diferente puesto que en tal caso sería Dios quien sentiría el amor. Por lo tanto, la comprensión del genitivo en “el deseo del hombre es el deseo del Otro”, implica que, como en el ejemplo, sea el Otro quien desee.

que un engaño del sujeto en su pretensión de autonomía. Desde allí, además, se puede dar una vuelta más en la comprensión de la pregunta formalizada en el grafo “¿qué me quieres?”, en la medida en que ella cuenta con dos momentos. Uno primero en que se pregunta al Otro, qué es lo que quiere y un retorno en forma invertida para el sujeto. El “¿qué me quieres?” expresa así que es desde el lugar del Otro que se abre una perspectiva de deseo en el sujeto, pero este deseo “propio” emerge siempre desde el lugar del Otro, como un retorno que ubica al sujeto como un objeto en el deseo de ese Otro. Así, se comprende que Lacan afirme que “la nesciencia en que queda el hombre respecto de su deseo es menos nesciencia de lo que pide (*demande*), que puede después de todo cernirse, que nesciencia de dónde desea” (Lacan, 1960/2009, pág. 774). Finalmente, de lo que se trata es que el lugar desde el cual desea es el lugar del Otro y en esa medida, ese deseo permanece siempre velado para él, no puede llegar a saber nada respecto de eso.

Para dar un paso más en este camino, hay que avanzar en el sentido del deseo de reconocimiento. Si bien Lacan retoma a Hegel en este punto, se distancia de él, tal y como lo indica en su Seminario sobre la angustia (1962-63/2007). La diferencia radica en que para Hegel, el reconocimiento que se pone en juego en la dinámica del amo y el esclavo, está mediado por dos conciencias de sí, mientras que para Lacan, el contar con el inconsciente como amo permite transformar esta perspectiva.

El deseo de reconocimiento del que se trata en la teoría lacaniana, es el deseo de reconocimiento del deseo, y es de ello de lo que se sirve Lacan para situar su carácter enigmático y de desconocimiento para el sujeto:

¿Cuál es la definición que Lacan nos da sobre el deseo? Un deseo evanescente, cuyo único objeto y única satisfacción es ser reconocido por el otro. No tiene ninguna sustancia: lo que lo dominaría, lo encuadraría, lo habitaría, sería el deseo de reconocimiento (...) ¿Qué es el deseo? Es el deseo de hacer reconocer su deseo. (Miller J.-A. , 1998, pág. 55)

No se trata de un deseo del sujeto que busca ser reconocido por algún otro para sostener su posición, aunque ello pueda entrar en juego. El deseo se sostiene sólo para ser reconocido como deseo y esto se da en la medida en que el sujeto desea desde el lugar del Otro, es el Otro quien desea en él. Las emergencias del deseo, resulta así enigmáticas, pero además alejan por completo la perspectiva de hallar un objeto susceptible de brindar satisfacción, pues en su esencia misma estaría la insatisfacción que le garantiza la imposibilidad de hacerse reconocer al emerger en el lugar del Otro.

Para pensar este problema es necesario situar las coordenadas de la alienación y la separación, al ser ellas las que demarcan la posición estructural del sujeto frente al Otro.

Ambas operaciones son definidas por un carácter lógico y sirven para demostrar la situación a que se ve sometido el sujeto frente al significante.

La primera de ellas, la alienación, se define a partir de la división a la que obligatoriamente se somete el sujeto por efecto del significante. Se trata de un hecho de estructura que se presenta a la manera de un *vel*. En este caso bajo la forma de una elección forzada en la que se trata sólo de saber si el sujeto se acoge a uno de los términos, pues de elegir el otro, lo que se produce es la desaparición de ambos. El ejemplo de Lacan (1964/2009, pág. 800) resulta sumamente ilustrativo: “La bolsa o la vida”. En última instancia, la elección que se

presenta para el sujeto es la de perder la bolsa a condición de conservar la vida, pues si elige mantener la bolsa, ello le implicaría de inmediato la pérdida tanto de la vida como de la bolsa. Al acoger el significante, el sujeto se somete a una operación similar entre el sentido, que viene del Otro, y lo que sería su ser como sujeto, por fuera de ese campo del Otro. El sentido le implica al sujeto necesariamente una pérdida de su ser bajo el deslizamiento que se produce entre el S1 y el S2, en el movimiento de la cadena significante, haciendo que el ser escape a toda posibilidad de ser capturado por ese sentido.

La otra operación, la separación, resulta determinante en este proceso de constitución del sujeto y se vincula directamente con el deseo (Lacan, 1964/2010). Respecto a ella, lo primero que hay que decir es que a lo largo de la enseñanza de Lacan puede ser comprendida de diversas maneras, todas ellas útiles para los intereses de este trabajo. En ese sentido resulta de interés el planteamiento de Colette Soler (2014), quien sitúa con claridad tres formas de la separación: una separación alienante, una otra separación y lo real como separador.

La primera forma, la separación alienante, se halla en consonancia con los planteamientos del Seminario 11 (Lacan, 1964/2010), donde la separación se localiza lógicamente como el complemento de la alienación en la constitución subjetiva. Si en la alienación, la operación que entra en juego es la reunión, en la separación se trata de la intersección. En esta, el sujeto aparecería en su afánisis, en su desvanecimiento mismo tras el significante. En el paso de un significante a otro en el movimiento binario, el sujeto se presentaría como el resto que cae, como el residuo. De esta forma podría tomar distancia frente a la cadena significante, venida del Otro, que lo condena para siempre a perder la posibilidad de hallarse con su ser. La salida a la alienación se produciría mediante la caída del sujeto en el intervalo, en la hiancia que se abre entre un significante y otro, y en el cual se evidencia la falta en el Otro, su carácter de

incompleto. Es allí donde el sujeto se localiza como objeto a , causa del deseo del Otro, y se puede hacer a un lugar separado de este. Literalmente, el sujeto puede parirse a sí mismo en esta separación a partir de su identificación con el objeto capaz de causar el deseo en el Otro. Este movimiento, tendría el resultado paradójico de convertirse en una nueva alienación, pues allí el sujeto hallaría la posibilidad de representarse en un S1 que lo definiría como objeto en el deseo del Otro. El sujeto se hace de esta manera a un “estado civil” (Soler, 2014) que lo determina en su condición de sujeto y le da la posibilidad de existir en el margen del Otro.

En cuanto a la acidia, esta comprensión de la dupla alienación-separación aparece como esencial, pues en ella se juega la posición del sujeto frente a la falta en el Otro. Si se observa con atención, tanto en la acidia antigua como en el ejemplo de Shinji, comentado en el capítulo anterior, el Otro del acidioso, el otro en el cual se encarna para él el Otro, Dios o el padre omnipotente, se muestra como completo e intenta operar como tal. Se trata de un Otro caprichoso y dueño del destino del sujeto, que más que barrarse en el enigma de su deseo se expresa en la forma de un ideal denso que aplasta al sujeto. El Otro de la acidia parece decir “o eres lo que te ordeno o eres nada en mi deseo”. La condición que se impone al sujeto de esta forma no es más que un engaño, pues a pesar de hacer lo que se ordena, el sujeto no logra ocupar el lugar anhelado en el deseo del Otro. De esta forma la acidia parecería constituirse en la única opción de una separación, aunque una malograda y endeble, frente al modo en que el Otro se le presenta. El sujeto hace lo que se le ordena, pero reduce su deseo a “nada”, a nada de aquello de lo que le viene del Otro. Se presenta entonces como una suerte de desengañado, que sabe que sin importar lo que haga no estará a la altura de lo que el Otro le demanda.

Las dos formas restantes de la separación, son aquellas que permiten pensar en psicoanálisis la posibilidad de un deseo propio. La primera de ellas, la “otra separación”, será

retomada con el fin de poder vislumbrar de qué forma entra en juego la dimensión del deseo propia, y la segunda, que aboga por lo real como separador, será dejada de lado por escapar a los intereses de la investigación. Si bien ambas se reconocen como esenciales, introducirlas con mayor profundidad implicaría dar rodeos que extraviarían los objetivos planteados.

La “otra separación”, tal como la denomina Soler (2014, pág. 48), se instituye como la posibilidad para el sujeto de desprenderse de ese “estado civil” que le es otorgado en la separación alienante. Se trata de un efecto del análisis, en el cual el sujeto puede producir los S1 bajo los cuales se identificó como objeto del deseo del Otro. Una separación liberadora en la que el sujeto ha de elaborar el duelo por la posición segura y de certeza en la cual se hallaba identificado como objeto de deseo:

El sujeto destituido es un sujeto liberado, se sabe objeto pero objeto impredecible, un objeto que falta al saber, que hace agujero en el saber del Otro. A la vez, es un sujeto liberado de las preguntas acerca del deseo del Otro (Soler, 2014, pág. 50)

De esta forma se abre un margen de posibilidad respecto al deseo del Otro. Se inaugura una posibilidad de pensar un deseo propio en el sujeto, en donde este pueda ubicarse más allá del deseo del Otro y hablar en nombre propio. Sin embargo, este más allá no implica prescindir en ningún momento del Otro como garante del deseo. Por el contrario, se abre una dimensión para el sujeto en su posibilidad de servirse de ese Otro. Por ello se dice que el sujeto se reconoce como objeto en el deseo del Otro. No se trata de desasirse por completo de esta condición, sino de saberse implicado en ella y liberarse, eso sí, de la imperante obligación de buscar en el Otro las respuestas a la pregunta por el ser. Se trata de una destitución subjetiva, no de una destitución del Otro, por cuanto el sujeto puede identificar los S1 que lo constituyen y tomar distancia de

estos. El deseo propio emergería justo allí, en la posibilidad que se inaugura en el momento en que se desatan estas identificaciones.

Una vez desentrañado el problema del deseo propio y el deseo del Otro, resta un punto para culminar los ejes esenciales que se ponen en juego con respecto al deseo en el fenómeno de la acidia. El acidioso parece sostener una particular relación con el objeto, pues se moviliza hacia objetos que no logran producirle la satisfacción esperada, o al menos la que el Otro parece prometerle. En ese sentido, el sujeto dice no querer nada de lo que tiene y se ubica en una posición de inercia y cobardía que no le permite articular a título personal algún anhelo. Por ello se dará paso a examinar la situación del objeto de deseo, puntualizando algunos aspectos que ya han sido destacados de paso en los apartados anteriores.

3.4. El objeto de deseo: una nada que moviliza

Si como ya se ha dicho en reiteradas ocasiones, el efecto del significante desnaturaliza por completo la relación del ser hablante con la necesidad, esta afectación se da particularmente a nivel del objeto. El plano trastocado de la necesidad, implica que la inexistencia de un objeto capaz de zanjar por entero la cuestión del deseo en el sujeto. Sin embargo, ello no implica que el sujeto se posicione en la inmovilidad. Por el contrario, resulta evidente que aquello que se constituye en una fuente de movilidad para el sujeto es la esperanza de hallar un objeto que lo colme. En esta ilusión deposita sus esperanzas y en el juego de sombras que se constituye entre el hallazgo y la pérdida de los objetos que hacen las veces de objetos de su deseo, se alcanzan las alegrías y desdichas que colorean la vida de los sujetos.

En este punto, cabe recalcar como se mencionó anteriormente que en el momento en que la necesidad pasa por los desfiladeros del significante y se ve formateada por este, se convierte

más allá de su objeto en demanda de amor. Es el amor lo que se pide al Otro en la demanda y es esta la clave para entender la mecánica del deseo con relación al objeto.

¿Qué demanda ese bebé? Demanda amor, para tratar de restituir su pérdida en ser. Pero, si como dice Lacan, “amar es dar lo que no se tiene”, el bebé, en este punto de insatisfacción, demanda *nada*, demanda un vacío. Demanda en realidad ese don que es el amor como una *nada*, como un vacío. El amor viene a ser, así, la *nada* como objeto perdido. (López Herrero, 1999)

Lo que se tiene en este panorama es la necesidad de ese vacío, de esa *nada*, para que el sujeto pueda constituirse. La instauración de esta nada permite que se abra para el sujeto la dimensión deseante en la medida en que lo pone en el plano de la pérdida. De ahora en adelante se hará a todo tipo de estratagemas que le permitan preservar la ilusión de hallar en algún momento el objeto capaz de llenar por completo esa *nada* que se ha generado en su estructura. No sobra advertir sobre la imposibilidad de hallar dicho objeto y por lo tanto de la instauración de la dinámica metonímica del deseo, en donde éste siempre terminará por ser deseo de otra cosa, pues el vacío resulta siempre insatisfecho.

Aunque es claro que la nada como concepto tiene diferentes acepciones, en este caso debe entenderse como homóloga a la concepción de una *falta*. Sin embargo, se utilizará el término *nada* con el fin de demostrar el papel de esta en la constitución deseante, además de ponerla en tensión con el término que emerge en los adolescentes (“no quiero nada”) y con el lugar de la nada como objeto en el deseo de la anoréxica, que como se verá aporta importantes consideraciones respecto de lo que se ha hallado sobre la acidia.

Para comprender esto se hace necesario abordar la teorización lacaniana sobre el *ágalma* en el Seminario sobre la Transferencia (1960-61/2003).

En su análisis sobre El Banquete de Platón, Lacan llega a ocuparse sobre la participación de Alcibíades y su relación con Sócrates, al considerar que de allí se desprenden comprensiones fundamentales con respecto al amor. La principal de estas, lo desarrollado sobre el concepto de *ágalma*. Sobre este, lo primero que hay que decir, es que se trata de un brillo. Brillo que se ubica sobre determinados objetos recubriéndolos de un enorme valor que los diferencia de cualquier otro objeto. Por lo tanto, este brillo se constituiría en condición necesaria del amor, en la medida en que él sería el que permitiría dar al objeto amado su estatuto de único. En definitiva, sin este brillo sería imposible pensar las condiciones para que el amor pueda llegar a surgir en un sujeto hacia el objeto de su elección, elección que justamente está condicionada por la presencia o no del brillo agalmático en dicho objeto. En este sentido tendría el valor del fetiche como condición de amor.

Lo importante de este aporte respecto del problema en cuestión es lo que se encubre tras el brillo del *ágalma*. Para demostrar este punto, Lacan alude a la dinámica que se introduce en *El Banquete* a partir de la intervención de Alcibíades y la respuesta de Sócrates. Al realizar su elogio de Sócrates, Alcibíades busca a la vez reclamar al filósofo por su actitud y exigir, de alguna manera, que él responda a su demanda amorosa a partir de la emisión de un signo de su deseo. Sin embargo, a pesar del despliegue de Alcibíades, Sócrates se niega a participar de la situación y no entra en el juego que se le propone, hecho que Lacan interroga enfáticamente.

Digamos de inmediato que todo en su conducta indica que el hecho de que Sócrates se niegue a entrar en el juego del amor va estrechamente ligado a lo que se plantea al principio como punto de partida –que él sabe. (Lacan, 1960-61/2003, pág. 181)

Este punto resulta esencial en la medida en que es un saber específico el que lleva a Sócrates a no asumir la posición en la que se le reclama. Lo particular de esta posición es que no se trata de un saber con respecto Alcibíades, que pudiera llegar a desvalorizarlo de alguna manera. Por el contrario se trata de un saber que compete, de forma directa al mismo Sócrates, y que desenmascara el engaño en que se ve inmerso su amante en la medida en que exalta en él todo tipo de cualidades: “Pero, dice Sócrates (...), desengáñate, considera las cosas con más cuidado (...) para no equivocarte, porque este yo (...) no es, propiamente hablando, nada. (...) allí donde tú ves algo, yo no soy nada.” (Lacan, 1960-61/2003, pág. 182).

Lo que se pone en juego de esta manera es que Sócrates, contrario a lo que Alcibíades ve en él, el brillo del ágalma, sabe que tras ese brillo no se esconde nada, y por lo tanto el brillo no pasa de ser un engaño que el sujeto se pone a sí mismo para valorizar al objeto. Es por ello que Lacan da al ágalma el estatuto de una “trampa para dioses” (pág. 168), pues su función resulta la de atraer la atención, captar el deseo para que el sujeto se movilice, pero tras él no se encuentra más que un señuelo, una nada.

El valor de esta nada que se oculta en el objeto resulta determinante, en la medida en que ella es la condición misma de la posibilidad del deseo. Si en lugar de una nada, se tratara efectivamente de un objeto predestinado a satisfacer por completo la falta del sujeto, el deseo se detendría, teniendo efectos catastróficos en la constitución misma del sujeto, si se entiende que este, el deseo, es la esencia misma del hombre. Así, queda clara la doble dinámica en la que se

mueve el deseo con respecto al objeto. En primera instancia el objeto, que es nada, nada que pueda satisfacer el deseo, se ve recubierto por el brillo del ágalma, que impele al sujeto en la búsqueda de poseerlo; luego, éste se topa con la imposibilidad de la satisfacción plena, con el desencuentro y así se mantiene vivo el circuito del deseo tal y como lo demuestra el grafo.

Esta consideración resulta importante para comprender lo que hasta el momento se ha visto sobre la acidia. Los bienes divinos, provenientes de un padre omnipotente, se presentan al sujeto como los objetos que habrían de colmar su deseo. Se le muestran como una obligación cargada del peso del ideal, y bajo ellos el anhelo parece anularse efectivamente, pues el sujeto se halla completamente a merced de la imposición del Otro, aunque no por ello aparece la satisfacción. El deseo encuentra su forma de subsistir como indestructible cuando el sujeto se debate entre el peso de los ideales que se le imponen y su incapacidad para formular un anhelo propio, pero logra someter al Otro a su control a partir del juego que le permite poner distancia a los ideales mediante la búsqueda activa de nada. Para ahondar más en esta problemática, resulta paradigmático el caso de la anorexia.

Para Lacan (1956-57/1994), el hecho de “comer nada” permite al sujeto escapar a la omnipotencia del Otro y más bien ubicarlo en el lugar de sometido respecto de sus caprichos:

(...) la experiencia nos muestra, y con razón, que la resistencia a la omnipotencia no se elabora en el plano de la acción bajo la forma del negativismo, sino en el del objeto, que se nos ha revelado bajo el signo de la nada. Con este objeto anulado, en cuanto simbólico, el niño pone trabas a su dependencia y precisamente alimentándose de nada. Aquí invierte su relación de dependencia, haciéndose por este medio, él, que depende de esa omnipotencia ávida de hacerle vivir, su amo. (Lacan, 1956-57/1994, pág. 189)

Con esto, queda claro que el sujeto, para escapar de su dependencia respecto a la omnipotencia del Otro, utiliza el rechazo como una forma de elección de un objeto, pues lo que se pone en juego es algo más que la acción de decir ¡no!. En su dominio de un objeto particular, el objeto nada, el sujeto logra separarse del Otro e invertir los papeles en la relación. Así, es el Otro quien pasa a depender del capricho del sujeto en su afán por brindarle los objetos que se supone debe recibir para sobrevivir. Cuando el sujeto elige un objeto distinto, que escapa a la satisfacción de las necesidades que el Otro pretende colmar, salvaguarda su deseo y logra hacerse a un lugar diferente al que se le pretende asignar.

En esta dinámica, es el rechazo el que permite que la nada emerja como un objeto, objeto que a la vez se constituye en el soporte del deseo del sujeto, pues cumple la función de la separación (Recalcati, 2014), tal y como esta fue abordada anteriormente en la investigación. Sin embargo, esta separación con relación al Otro no es una exclusión radical de este. Por el contrario, lo que se manifiesta es un llamado:

Pero este tipo de rechazo no deja de ser, al fin y al cabo, un rechazo dialéctico. No es pura exclusión del Otro, sino un rechazo que equivale a una llamada al Otro. Es, en otras palabras, la forma negativizada que puede asumir la demanda de amor una vez que ha chocado contra la ausencia de signo de amor en el Otro, contra Otro que no ha hecho don de su propia falta. (Recalcati, 2014, pág. 24)

El rechazo permite salvaguardar la dimensión deseante del sujeto, en la medida en que logra agujerear al Otro, producir en él una falta. De lo contrario, el sujeto no hallaría un punto

donde alojarse y la constitución subjetiva se vería troncada. Cuando el Otro da lo que tiene, los bienes con los que, supone, puede colmar al sujeto, en lugar de lo que no tiene, el don de su amor, no logra abrir el enigma por su deseo que a la vez permite al sujeto desear. Al ubicar la nada como objeto, el sujeto logra subvertir esta dinámica. El Otro se da cuenta que lo que tiene no es suficiente para aplacar las necesidades y entonces se muestra en falta. Es esta maniobra la que le permite al sujeto escapar a los designios omnipotentes y caprichosos del Otro y hacerse a un lugar en la separación.

Aunque la acidia supone algunas diferencias, en la medida en que la pasión por la nada no parece alcanzar una formulación tan radical como en el caso de la anorexia, el mecanismo es similar. Los objetos provenientes del Otro divino deberían resultar suficientes para garantizar el bienestar al sujeto y en esa medida, el Otro se presenta como sin falta. Lo mismo sucede con la versión contemporánea, en donde por la vía del discurso capitalista el Otro atiborra al sujeto de objetos, gadgets, que representan el imperativo de estar siempre colmado, al margen de toda necesidad, en un lugar donde se garantice por completo el ponerse al margen de las dificultades de la vida. Se trata en todos los casos de un Otro incapaz de dar lo que no tiene, de transmitir al sujeto el don del amor, por lo que la nada como objeto separador se manifiesta de diversas maneras.

¿Qué diferencia entonces anorexia y acidia? Un punto clave para comprender esta distinción es, tal vez, el de la cobardía. Si la anorexia muestra una pasión decidida por la nada, en tanto que objeto, en la que puede incluso llegar al extremo de la muerte, la acidia se representa más bien por la cobardía y la vacilación. El acidioso parece reivindicar el objeto nada al tiempo que cae preso de la tristeza por ser incapaz de aceptar los bienes que el Otro le entrega como deseables. Así se constituye entonces en un sujeto gobernado por la inercia y la duda, mientras se

manifiesta en él el carácter de pereza activa que se destaca en este *pecado*. En esta medida, el presente capítulo culminará al abordar la relación entre cobardía y deseo, para terminar de esclarecer los ejes en que este último se ve afectado en el caso de la acidia.

3.5. La cobardía moral: un pecado para el psicoanálisis

Hasta ahora, el carácter pecaminoso de la acidia ha sido dado por las definiciones de los autores católicos, lo que no resta importancia a explotar esta vertiente en el campo psicoanalítico. En su alocución en *Televisión* (1973/2012) Lacan se refiere a la tristeza y la define como un pecado con relación a la estructura, al inconsciente, que se constituye a partir de lo que denomina como una “cobardía moral”. Tal y como se indicó en el análisis del caso de Shinji en el capítulo anterior, el carácter cobarde es claramente identificable en el curso de la acidia y por ello es necesario comprender cómo puede ser entendido desde la perspectiva psicoanalítica.

Siguiendo a Lacan se encuentra entonces que:

Se califica por ejemplo a la tristeza de depresión, cuando se le da el alma por soporte, o la tensión psicológica del filósofo Pierre Janet. Pero no es un estado de alma, es simplemente una falla moral, como se expresaba Dante, incluso Spinoza: un pecado, lo que quiere decir una cobardía moral, que no cae en última instancia más que del pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura (Lacan, 1973/2012, pág. 551)

Se contrapone de esta manera la visión psiquiátrica de la depresión con una mirada moral en la que el sujeto se ve implicado en su padecer. La posición de cobardía sería entonces la que

iría a desembocar en la tristeza, en la medida en que el sujeto no contaría con el valor y la entereza para asumir lo que le viene del inconsciente, del Otro, y por lo tanto, su flaqueza le significaría caer en el pecado. Tal y como quedó indicado desde una enseñanza temprana de Lacan (1959-60/1990), de lo único que es culpable el sujeto es de no actuar en conformidad con su deseo, y ello se traduce en la posición asumida frente a lo que viene de la estructura. El aceptar o rechazar lo que viene del Otro, será lo que determine la posición del sujeto y le dé un lugar a su deseo. En la medida en que en la cobardía lo que se presenta es el rechazo, el sujeto no logra localizarse ante el Otro y queda sumido en la alienación sin que pueda establecer una separación.

Es por el sesgo del inconsciente del Otro que el sujeto hace su entrada en el mundo del deseo, tendrá ante todo que constituir su propio deseo en tanto respuesta, en tanto aceptación o rechazo de tomar el lugar que el inconsciente del Otro le designa. (Lacan, 1961-62)

Lo que se pone en juego al momento de entrar en el deseo es, justamente, el deseo del Otro y la forma en que este es asumido por el sujeto. En el caso de la acidia, tal y como se ha podido evidenciar, la cobardía predomina y el rechazo frente al deseo, el deseo propio, se da en la medida en que se busca rechazar el deseo del Otro como imposición. Es allí donde, como se indicó en el apartado anterior, emerge la función del objeto nada, para abrir un lugar al deseo del sujeto, aunque nuevamente, la indeterminación reina en la posición que asume el sujeto, que tampoco consigue sostener decididamente su dirección hacia ese objeto.

Lo determinante para comprender el problema de la cobardía resulta ser el rechazo como posición del sujeto. Para comprender esto, es oportuno traer aquí las tesis de Colette Soler, quien plantea que existen diferentes estratos posibles en los que el rechazo del inconsciente puede ser entendido. Dicho rechazo sería, para el caso de la neurosis, evidenciado, en primera instancia por el rechazo natural del inconsciente que se promueve en la cultura y del cual el sujeto se sirve para negar su implicación en aquello que le sucede y de una u otra manera le concierne; sería un rechazo que si bien implica un cierto grado de cobardía, no podría ubicarse del lado de lo que es planteado por Lacan en este pasaje, puesto que como se ha visto, para él se trataría de una cobardía que desembocaría en la tristeza. Por lo tanto, la otra vertiente expuesta por Soler para comprender el problema, sería el rechazo del significante, entendiendo este como “un elemento que quiere decir algo” (Soler, *El rechazo del inconsciente*, 2007).

Pues bien, esta última vertiente, el rechazo del significante, no de la forma radical en que aparece en la psicosis, sino vinculado a un cierto significante, que en este caso podría ser denominado por los designios del padre, parece ser una forma óptima de comprender el problema de la acidia y particularmente el caso que se viene trabajando. No sobra además, recalcar la característica destacada en la acidia del efecto de pérdida de sentido sobre la tarea que se impone. Así, parecería existir una negativa a interpretar un sentido que le concierne al sujeto en los significantes mediante los cuales se les presenta la demanda, lo que a su vez se escenificaría en un rechazo del encuentro con su propio deseo y se manifestaría en un estancamiento de la posición del sujeto, en un estado de inercia quejumbrosa.

Tal vez, podría decirse, de lo que se trata en el caso de la acidia es de un rechazo del rechazo. El significante que se rechaza es aquel que le permite al sujeto hacer una separación del Otro, y darse a sí mismo un “estado civil”, tal y como lo nombra Soler (2014). Este significante,

sería en última instancia el que le permitiría rechazar con decisión los bienes que el Otro le ofrece. Sin embargo, ante esta perspectiva el sujeto retrocede y se inhibe.

De la cobardía moral se desprenden pues la inhibición y la tristeza propias del acidioso, que lo impiden para asumir el inconsciente y su condición de sujeto, y lo llevan más bien a lamentarse de su incapacidad para desear aquello que se supone habría de desear, esto es, lo que el Otro le muestra como su deseo.

Con estas consideraciones termina el recorrido a través del concepto de deseo en psicoanálisis con relación a la acidia. Con ellas se puede vislumbrar cómo la aparente ausencia de anhelos que se presenta en algunos sujetos, se constituye más bien en un intento, marcado por la cobardía, de establecer una separación del Otro, que en su carácter omnipotente no reconoce su propia falta e impide al sujeto alojarse en la construcción de un deseo propio. Ahora bien, si además a lo largo de la investigación se ha recorrido el camino del discurso capitalista en la sociedad actual, de la adolescencia en su posición particular frente al deseo, y se ha formulado una completa elaboración sobre la acidia, la vía para culminar ha de permitir articular en el caso por caso cada uno de estos momentos. Por ello, el siguiente capítulo buscará presentar a partir de dos casos retomados del trabajo institucional, las consideraciones abordadas hasta ahora, para desde allí extraer algunos aprendizajes más con relación al fenómeno de la acidia y su posibilidad de ser pensado en la actualidad.

4. EL PECADO DE LA ACIDIA EN LOS ADOLESCENTES CONTEMPORÁNEOS

Hasta ahora, el recorrido de la investigación ha permitido varios pasos. En primer lugar, se ha situado la adolescencia en la contemporaneidad, demarcando el sitio que esta ocupa en el discurso capitalista. Después, fue presentada la noción de acidia como pertinente para comprender algunos fenómenos que se presentan en dicho momento adolescente; y finalmente, ha llevado a analizar a profundidad el concepto de deseo en psicoanálisis, al hallarlo como el más pertinente para ahondar en la problemática tal y como esta se demarcaba en los hallazgos realizados. Ahora, para comenzar a concluir, se encuentra la necesidad de asentar los descubrimientos y analizar su pertinencia a la luz del ejercicio clínico, pilar fundamental del psicoanálisis.

Para tal propósito, se hará uso de dos casos tomados del ejercicio del investigador en una institución educativa, el cual permitió la formulación de la pregunta y el desarrollo de la investigación. Ambos casos fueron tratados con anterioridad al tiempo de la investigación, y al momento de realizar la misma, ninguno de los dos jóvenes se hallaba ya estudiando en el colegio; de esta manera se buscó garantizar que el ejercicio investigativo no influyese en la intervención profesional y, a su vez, permitió evitar la acomodación de la información aportada por los sujetos para satisfacer los intereses de la investigación. Por tratarse de intervenciones ya concluidas, se elude el riesgo de sesgar la posición del investigador y, por el contrario, se permite que el fenómeno mismo sea el que arroje la pregunta, al presentarse este con sus lagunas y oscuridades que dan sitio a la incógnita.

Tanto los nombres de los sujetos, como los datos reveladores de su historia y su identidad fueron resguardados y modificados, de tal modo que, sin atentar contra la veracidad del relato, protegieran la privacidad de los involucrados.

Es necesario aclarar que, dadas las condiciones del contexto de la intervención, esta no puede nombrarse como un psicoanálisis en todo el rigor del término. Más bien se trató de una serie de asesorías a las cuales tienen acceso los estudiantes de la institución, pero que por la lógica misma del lugar en que transcurren cuentan con algunos elementos que no surgen en la clínica particular de un analista, tales como el no pago de las sesiones, la disponibilidad de las mismas en cualquier momento de la jornada escolar, los aspectos transferenciales hacia la institución y la obligación de responder, en ocasiones, a demandas diferentes a las de los sujetos, como las de los padres, docentes o demás miembros de la comunidad educativa. Sin embargo, los principios teóricos bajo los cuales se rigió la escucha del profesional, sí fueron los de las teorías freudianas y lacanianas.

Cabe destacar que, más allá de las vicisitudes propias de esta forma de intervención, los casos aparecen como válidos para aportar sus conclusiones a la investigación en psicoanálisis. Si se observa el tratamiento clínico hecho por parte de Freud o Lacan, en casos tales como el del presidente Schreber (Freud, Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, 1911/1991) o el hombre de los sesos frescos (Lacan, La dirección de la cura y los principios de su poder, 1958/2009), se encuentra que lo fundamental a la hora del abordaje no es la intervención clínica que sustenta el caso, sino más bien el tratamiento que de este se hace a la luz de la teoría. En este sentido, el uso que se pretende hacer de los dos casos a trabajar se sostiene en una propuesta por entero psicoanalítica.

Para comprender esto, Juan David Nasio (2001) propone tres usos del caso en psicoanálisis: didáctico, metafórico y heurístico. En el primero, el caso se utiliza con el fin de ilustrar un concepto, para facilitar o posibilitar su comprensión; en el segundo, el caso es hecho metáfora del concepto e incluso llega a hacer parte de la definición misma del concepto (uso

dado para los grandes casos de la literatura analítica que son imposibles de desligar del concepto que soportan); y finalmente, el tercero sirve para extraer del caso mismo consideraciones teóricas, el caso sirve para nutrir la teoría a partir del aporte que puede dar a la misma.

En el presente capítulo, el uso de los casos será orientado en los propósitos didáctico y heurístico. Así, diferentes aspectos de la teoría que hasta ahora han sido abordados en la elaboración de la investigación, serán ilustrados en la casuística, apareciendo con claridad su relación con los dichos de los jóvenes; pero también algunos aspectos podrán emerger como novedad en la comprensión teórica, en la medida en que el proceso de elaboración se orienta en hallar lo estrictamente singular que los casos puedan aportar, de modo que ello pueda ser aislado como consideración teórica.

Finalmente, la elección de estos casos se dio a partir del criterio de pertinencia que mostraban con relación a la investigación. En ambos, se logra evidenciar con nitidez y sin forzamiento la relación con el problema tal y como se viene estudiando. La determinación de abordar los dos, se debe a la búsqueda de ampliar la información aportada, a la par que se busca contrastar los ejes que emergen en los dos, para desde allí poder sacar algunas conclusiones sobre lo que se pone en juego sobre la estructura del fenómeno. También es necesario explicitar que si bien en los relatos se pueden elucidar algunos puntos con relación a la estructura de cada uno de los sujetos, dentro de los propósitos de la presente investigación, nunca ha estado el de vincular el fenómeno de la acidia con alguna estructura particular. Hasta el momento este puede ser considerado como una posición que atañe al deseo y su relación con el Otro, y en ese sentido tal vez pueda hallarse en vinculación con la neurosis; sin embargo, tales elaboraciones podrían ser objeto de otra investigación y acá no serán abordadas.

4.1. Tendrás un muy buen hobby

F. llega a asesoría por psicología luego de una intervención por mi parte en su grupo con respecto al proceso de orientación vocacional. En la actividad, los jóvenes debían llenar un formato donde debían expresar sus gustos, intereses y opciones de carrera contempladas. Sin embargo, F. simplemente escribió: “Nada. No tengo motivaciones, pasiones, ni intereses. Ese es el problema”. Luego de ello me decido a llamarlo.

De entrada F. se describe a sí mismo como alguien a quien “nada” le motiva. Dice que “es como si viviera en piloto automático”. “Yo siempre he hecho muchas cosas, porque para mis papás es muy importante que me vaya bien, que me destaque y tenga un futuro, pero desde hace tiempo nada de eso me interesa”. Así, si bien desde pequeño ha sido uno de los mejores estudiantes de su curso, y sus profesores todavía lo destacan como un joven “brillante y con muchas capacidades”, él siente que todo eso es como “una mentira”. Dice que es como si los engañara a todos, pues lo tienen en un concepto que es mucho más alto de lo que él es realmente. Explica que esto se debe a que un verdadero buen estudiante sería alguien que tuviera una gran motivación hacia lo que hace, pero él no sabe por qué estudia o por qué cumple con sus obligaciones. Destaca que muchas veces preferiría no hacer nada, simplemente quedarse en su casa y literalmente no hacer nada, pero sabe que eso no es posible.

Respecto a su vida social, añade que sucede lo mismo que con los intereses académicos. Si bien tiene buenas relaciones con sus compañeros, ellos no despiertan en él un verdadero interés. No le gusta pasar el tiempo con ellos y vive como una carga los momentos en los que tienen que compartir. Hace énfasis, particularmente, en el hecho de que los demás le cuenten cosas suyas. “Es como si hubiera que dar una respuesta, como que todos esperan que uno tenga lo que necesiten, pero uno no tiene nada de eso, además ni siquiera me interesa, ese es el

problema. Como si los demás quisieran algo y uno no le importara nada de eso, pero igual hubiera que responder”.

Los encuentros con F. se hacen monótonos y pesados en la medida en que una y otra vez surge en él la referencia al rechazo que le produce tener que hacer lo que hace, se mantiene al nivel de la queja, pero nunca se logra formalizar una demanda. Incluso el joven dice que sigue acudiendo a las citas porque cree que eso es lo que se supone que debe hacer, pero no encuentra un sentido en ello.

En una ocasión F. se muestra por primera vez afectado por algo. Se trata de que su mejor amiga estaba a punto de conseguir un novio. Hasta el momento él nunca se había interesado por ella y no le gustaba. Aun así, cuando supo que ella había comenzado a hablar con alguien “algo se movió” dentro de él, pero no es capaz de precisar de qué se trata. Refirió en ese momento que se sentía desesperado, como si tuviera que hacer algo para que ese encuentro no se diera y ellos no fueran novios. Sin embargo, cuando se le pregunta si él está interesado en ella, vacila. “No sé, no estoy seguro de que me guste o que quiera algo serio, yo creo que no, sólo es como que no quiero que ella tenga alguien más, pero no sé si la quiero para mí”.

Luego de este episodio, F. deja de acudir por un tiempo a las asesorías y regresa seis meses después en una lógica similar, aunque habiendo tomado algunas decisiones de las que no se encuentra seguro.

Quiere irse a estudiar a otro país para empezar de cero y poder ser como le gustaría ser. Acá en la ciudad siente que no le gusta como es pero no puede ser de otra manera, sino que se ve obligado a continuar siendo lo que siempre ha sido. Salía con una mujer, la amiga de la situación del pasado, y la relación terminó, pues él no estaba seguro si la quería. Afirma que le da rabia enterarse de cosas de ella, como que ella sale, besa a otros hombres en esas salidas y no

está apegada a tradiciones o al qué dirán; dice que lo que le molesta precisamente es no poder ser como ella. Menciona que una característica suya es siempre pensar de más las cosas, todo lo que le pasa, analizar cómo son los demás, etc.

En este momento se encuentra contento porque lo aceptaron en la universidad en Canadá para estudiar ingeniería de sistemas. Afirma que eligió esta carrera porque es bueno en ella y tiene mucha facilidad para trabajar con computadores, sin embargo esto no es lo que lo apasiona. Cuenta que lo que lo apasionaba anteriormente era la astronomía, pero un comentario de su padre lo llevó a descartar la idea: cuando él le contó lo que le gustaría hacer como profesional, el padre le respondió “excelente, vas a tener un muy buen hobby”. Dice que no es que le importe lo que piense el padre, simplemente este comentario lo desmotivó por alguna razón que no comprende.

Con relación a su padre refiere que la relación no es cercana y que si bien no considera que pueda decir que ha sido un mal padre, siente que se ha equivocado mucho ocupando este rol. Dice que su padre no hace nada en la casa y la madre es quien se debe esforzar en el mantenimiento del hogar, pero no se trata sólo de las labores domésticas sino también de obtener el dinero, por lo que dice que la madre mantiene al padre.

Su padre es médico alternativo pero venía siendo médico general hasta hace tres años, cuando la madre lo instó a que se fuera a estudiar a Argentina medicina alternativa, lo que él rehusó. Dice que su padre ha desaprovechado muchas oportunidades y que su madre constantemente le remarca a él y a su hermana que deben aprovechar siempre las oportunidades se les presentan para que no le pase lo que a su padre. Él dice que no quisiera ser como su padre, que eso no es vivir.

El primer paso para el tratamiento del caso se dará a nivel fenomenológico. En general se observa cómo en él predominan la inercia y el rechazo como lógicas en las que se manifiesta una cierta cobardía ante lo que se podría nombrar como un deseo. Para el sujeto se hace difícil el sólo hecho de articular una demanda o un anhelo propio, que pueda ir en contradicción con los designios de sus padres y de allí se desprende una sensación de vacío. F. se mantiene estático e incapaz de implicarse en las situaciones que le atañen y por ello aparece un estado de suspensión en que el sujeto expresa no desear nada. Si bien formula algunos anhelos, estos se manifiestan de forma contradictoria y resulta difícil para el sujeto asumirse ante estos con decisión. La posición en que se ubica se juega en una doble vertiente: de un lado cumple a cabalidad con los mandatos de sus padres y por otro aparece la incomodidad y el desinterés ante estos. Entre estos dos hechos el sujeto expresa su malestar y su imposibilidad para movilizarse en la detención que ello le supone, tanto así que llega al punto de manifestar que la dificultad es su incapacidad para hacer suyas las pretensiones de sus progenitores.

Con relación a los intereses de esta investigación, se hace esencial destacar en el caso dos aspectos que, hasta el momento, se constituyen en las principales enseñanzas extraídas del concepto de acidia y que pueden servir para comprender la lógica de lo que sucede en F. Se trata, por una parte, de la *cobardía moral* como posición del sujeto en relación a su deseo, y por otra, del rechazo de los bienes divinos, como sostén de la relación del sujeto con el Otro. Ambas vertientes estrecha y profundamente vinculadas, en la medida en que para el sujeto su deseo y el deseo del Otro, se conciben de una forma tal que la banda de Möbius es el objeto topológico que permite comprender hasta qué punto no existe allí una diferencia nítida y tajante entre lo que es propio del sujeto o del Otro, por el contrario el sujeto halla sus raíces en el Otro y el Otro habita al sujeto y lo constituye. En esta medida, esta elaboración en torno al caso se hará también

manteniendo la lógica de este entramado, y la separación entre uno y otro punto se dará sólo con el fin de permitir una mejor ilustración de la estructuración del material clínico.

Lo primero es darle forma a lo que para F. se ha constituido en el lugar del Otro. Allí aparecen dos polos: una madre proveedora y ubicada en el lugar del Ideal y un padre cobarde con quien F. se identifica a la vez que reniega de él. Destacar estos dos puntos resulta eficaz para dar una localización del deseo en F., en la medida en que, tal como lo resalta Lacan en el Seminario 6, es siempre en el intervalo entre dos vertientes contrapuestas el lugar donde el deseo puede ser ubicado.

La relación con el padre cuenta con varias aristas. Aparece en un momento el padre como un hombre cobarde, incapaz de ponerse en movimiento para cumplir con sus anhelos y, por lo tanto, un hombre frustrado a los ojos de su hijo. Además, se trata de un padre que no cumple con la función que, según F., debería tener como proveedor del hogar en el sentido económico. Con ello, la función de este padre comienza a verse interferida por la sentencia de la madre, quien no avala su función y arroja un mandato: no ser como el padre. Ello se traduce en la necesidad de aprovechar las oportunidades que se presentan para así poder llegar a alcanzar una suerte de realización personal. Sin embargo, se manifiesta justo en ese lugar algo diverso. Si bien el sujeto hace suyas las palabras de la madre y manifiesta “no quiero ser como mi padre, eso no es vivir”, al mismo tiempo adopta en cierto nivel la misma posición del padre. Emerge allí la división entre el nivel del enunciado y el nivel de la enunciación.

A nivel del enunciado el sujeto hace suyo el deseo materno y se expresa mediante la demanda “no ser como el padre”. De allí se desprende un punto que para él se presenta como enigmático, pues en su búsqueda de *no ser como el padre*, toma todo lo que se le presenta como una oportunidad y se emprende por ese camino. Por ello, cuando surge la posibilidad de viajar a

Canadá a estudiar, F. decide tomarla, puesto que es su forma de no ser como el padre y rectificar el destino de éste. Mientras el padre se privó de la posibilidad de viajar para estudiar lo que lo apasiona, él sí toma la opción y emprende el viaje. Sin embargo, entra allí en juego el otro nivel.

F., a pesar de no desperdiciar sus oportunidades, igual siente que no vive. Irá a estudiar al exterior, pero a diferencia de su padre lo hará por algo que no despierta en él pasión alguna. En ese sentido se presenta una identificación al padre, a un rasgo de éste, que se manifiesta para F. como un enigma. Lo que se plantea en este nivel más bien se representaría bajo la fórmula “ser como el padre”, sin la negación. El sujeto no se percata que en realidad, cuando pretende negar la posibilidad de ser como su padre, algo dentro de él se moviliza en la dirección contraria y propende hacia los mismos comportamientos del padre, que se traducen en vivir una vida que “no es vida”.

En esta lógica es posible comprender cómo se articula en este caso lo que a la luz de la investigación se denomina el rechazo de los bienes divinos. Para ello cabe recordar que en el caso de la acidia, tal y como ha sido descrita hasta este momento, el rechazo no se constituye en una forma de la huida. En los monasterios, el sufrimiento de los acidiosos se evidenciaba por su sentimiento de obligación respecto a Dios; es decir, ellos sentían que el camino de Dios era el correcto, que alabarlo era lo indicado y que debían hallarse profundamente agradecidos por las bendiciones con que Él los colmaba, pero a pesar de esto, surgía en su alma un rechazo que buscaba alejarlos de este camino y los ponía ante la pérdida de sentido de aquello que habría de tenerlo más garantizado.

En el caso de F., los bienes divinos llegan por la vía de la madre. Es ella quien provee las satisfacciones materiales del joven y lo colma con los objetos que requiere, pero además, es ella quien posiciona la perspectiva de un Ideal para el futuro. Cuando la madre lo conmina a

aprovechar las oportunidades, y le abre las puertas para que se destaque y participe de las distintas actividades que le darían una mejor proyección para ser lo que podría considerarse como una persona de éxito, lo que hace es brindarle a F. los bienes que le deberían ser máspreciados. Frente a ellos, F. cumple de la mejor manera que puede. Se destaca por aprovechar todas las oportunidades y tener un desempeño sobresaliente, pero tras ello se abre la dimensión del rechazo que se expresa para él bajo la perspectiva de la mentira.

Cuando F. expresa que los demás se encuentran engañados respecto a él cuando lo califican como “brillante”, lo que se expresa es la tensión entre el ideal y su rechazo. Por un lado aparece la conducta de F. que efectivamente se muestra acorde a los ideales, los acoge, y con ello da cumplimiento a los mandatos de la madre al tiempo que se beneficia de los bienes que esta pone a su disposición. El problema es que tal comportamiento no lo convoca en sus anhelos. La denuncia de F. respecto de sí mismo es la necesidad de mantener unido, como un todo, el vínculo entre el acto y sus motivos. La dimensión del “piloto automático” a la que se refiere el sujeto, entraña un desconocimiento de éste frente sus propias motivaciones y allí emerge lo que se manifiesta como la falta de motivaciones, el desinterés y la apatía que lo llevan a extrañarse de sí mismo.

Por esta vía se introduce el problema de la cobardía moral. Si tal y como lo señala Lacan en Televisión, de lo que se trata en tal situación es de la dificultad del sujeto para ubicarse en el bien-decir, de reconocerse en la estructura, el caso de F. resulta particularmente ilustrativo al respecto.

Se podría decir que en la medida en que rechaza aquello que lo identifica al padre y a su vez, los bienes otorgados por la madre, el sujeto queda suspendido ante la dinámica del deseo que emerge del inconsciente. En este sentido, la estrategia que se emplea es un no querer saber

de eso, que se manifiesta bajo la forma del “no querer”. El sujeto queda atrapado en la doble dimensión de lo que se juega entre los mandatos de la madre y la identificación con el padre, pero rechaza la localización que se le da en dicha estructura y por lo tanto manifiesta su anhelo de huir, de escapar de esa dinámica que lo determina. Para esto, F. se engaña creyéndose en la posibilidad de ubicarse por fuera de la escena. Es allí donde se expresa la cobardía como rechazo del inconsciente, y donde emergen algunas de las características que son resaltadas en las clásicas descripciones de la acidia, manifestadas en el deseo de huir, en la posición de tristeza y en la incapacidad para ubicarse con decisión frente a los deberes divinos.

4.2. Que nada me importe

S., es una joven de 16 años. Llega a la consulta en Consejería tras ser remitida por el docente de Español, quien se encontraba preocupado por ella. En clase debían presentar un ensayo donde escribieran sobre el sentido de la vida y el texto de S. fue alarmante para el profesor, en él la joven describía que nada de lo que tenía o hacía le daba sentido a su vida; explicaba que a lo largo de los años había “descubierto” que sin importar lo que hiciera, nada podría llevarla a una felicidad duradera y que en realidad no hallaba motivación alguna para hacer lo que hacía, salvo no preocupar a sus padres, por lo que se limitaba a hacer lo que ellos esperaban de ella. A raíz de esto, el profesor comenzó a observar a S. y se percató de que era una joven que si bien tenía un alto rendimiento académico y destacaba en actividades extracurriculares, se encontraba generalmente sola, no se alimentaba bien y en general prevalecía en ella una sensación de desaliento y falta de motivación que llamaba la atención.

El profesor le indica entonces que debe comenzar a asistir a Consejería o llamará a sus padres para manifestarles su preocupación, motivo por el cual S. inicia el trabajo en psicología.

Al acudir a la consulta, la joven de entrada deja explícito que está allí debido a la orden del profesor, pues lo único que le importa es que no llamen a sus padres para preocuparlos. Explica que al profesor le alarma su estado de ánimo, aunque ella realmente no se encuentra mal. Dice que desde hace años es así, que no se encuentra ni bien ni mal, simplemente nada le interesa. Expresa que no disfruta de las actividades que realiza y en su casa cuando no está haciendo tareas, simplemente se queda en su cama “haciendo nada”. Aclara que no se trata de que esté triste o deprimida, simplemente es como que nada importa, “porque si estuviera triste sería porque las cosas sí importan”, pero ese no es su caso.

Refiere que no le gusta salir con otras personas pues le abruma tener que comportarse como los demás esperan de ella. Relata que hace poco intentó salir con algunos chicos de su edad pero le dio un “ataque”. “Es como una sensación horrible en el cuerpo que me pasa cuando no sé qué debo hacer, qué esperan los demás que yo haga, entonces necesito irme, esconderme”. Aunque sabe que no es la primera vez que le ocurre, no recuerda cuando comenzó.

Tampoco le gusta pasar tiempo con sus padres ni con su hermana ya que siempre recibe críticas. Comenta que su padre siempre le dice que debería disfrutar más la vida. “Cuando estoy encerrada me dice que debería hacer otras cosas, que yo lo tengo todo y que no lo aprovecho”. Sin embargo, destaca que hace todo lo que él y su madre quieren. “Me va bien en el colegio, cumplo con todas mis obligaciones y además participo en actividades extraescolares, siempre he sido una de las mejores en lo que hago, lo único es que eso no me motiva ni me gusta”. Cuenta que para sus padres siempre ha sido muy importante su rendimiento escolar, “lo único que les importa es que me vaya bien, y yo les cumplo”. Aun así, le hago notar que eso no es lo único que

le importa a su padre, pues también le pide que disfrute de lo que hace. Sin embargo, ella afirma que ese es el problema. “Ellos me dan todo, o bueno, él porque mi mamá no trabaja y siempre está encerrada en la casa. En todo caso yo les puedo cumplir pero no disfruto, nada de eso tiene sentido, igual creo que yo no voy a vivir mucho”; cuando se le pregunta por esta última afirmación dice que no hay un motivo, simplemente es algo que siente: “no es que yo me quiera matar, eso me parece estúpido, porque realmente creo que el tema es que nada vale la pena. Es como que para que la gente viva tiene que creer que las cosas importan, pero yo sé que no, que es lo mismo hacer que no hacer”.

Continúa relatando que su padre le da todo. “Él trabaja muy duro para darme lo que considera que es mejor. El viaje a Inglaterra, este colegio, la casa, todo. Ojalá no fuera así porque yo no disfruto de esas cosas”. En este sentido se ubica algo más que para S. es importante: su independencia. Dice que le gustaría que su padre no le diera nada de eso y obtenerlo por ella misma, pues así no se sentiría como una ingrata. “Yo quisiera poder disfrutar de lo que me dan, pero como no puedo, entonces lo ideal sería conseguirlo yo, así no defraudaría a nadie, si por mí fuera viviría con lo mínimo, pero no se puede”.

Con respecto a su madre dice que le da lástima. “Ella es totalmente dependiente”. Cuenta que nunca ha trabajado y que es una mujer triste, cobarde. “A ella todo le da miedo”. Afirma que no le gustaría parecerse a su madre, que quisiera poder valerse por ella misma y no depender de nadie. Piensa que a su madre poco le importa lo que pase con ella, con que cumpla sus obligaciones se conforma y por eso la relación nunca ha sido cercana. “Desde que me esté yendo bien es poco lo que hablamos, es como si fuera lo único, de resto no le interesa si uno está bien o mal”. Dice que eso se debe a la cobardía de esta: “como nunca ha sabido cómo ser una buena mamá entonces cree que lo único que importa es eso”. Cuando se le pregunta por qué es ser una

buena mamá, responde que no sabe con certeza pero que es “como preocuparse más por lo que le pasa a los hijos, no solo si tienen lo que se supone que necesitan”.

Otro punto importante es la relación con su hermana. Dice que ella siempre ha sido perfecta en todo. “Mi hermana es buena en todo lo que hace y todos la quieren, ella disfruta la vida, le gustan las cosas”. Cuando se le pregunta que eso cómo la afecta a ella, responde que en nada. Aclara que no es algo que en realidad le importe, sólo que a veces se pregunta por qué unas personas pueden disfrutar de las cosas y otras no. Sobre esto, dice que piensa que los que disfrutan se engañan y que realmente “yo no pretendo que nada me importe”.

Los diálogos con S. solían ser difíciles pues la respuesta a muchas de las preguntas eran caminos sin salida. “Eso no importa”, “a mí no me interesa que nada cambie”, etc. En general su vida parecía estar rodeada de nada. “Nada me gusta”, “nada tiene sentido”, “nada me interesa”. Por ello la articulación de una demanda en el espacio institucional no fue posible y ante las contingencias del exceso de estudio por momentos y la llegada de unas vacaciones, S. se distanció del proceso. Curiosamente, el fin de su proceso coincide en algo con el caso de F.: este se da cuando comienza a notar una suerte de identificación con la madre, que lleva a que se actúe de forma similar a ella al tiempo que la critica.

De acuerdo al relato, son varios los ejes que pueden ser retomados para el análisis del caso. Nuevamente aparece la dimensión de la cobardía, la cual es expresada de forma explícita por S., ubicándola del lado de su madre, al no saber cómo ocupar su rol y presentarse como una mujer dependiente de lo que otro pueda ofrecerle. Pero que a su vez, se manifiesta en la manera de S. de conducirse, pues ella misma aparece como dependiente y sin la fortaleza para asumir un rol que le permita separarse de este estado de dependencia. De igual forma, el peso de los ideales

emerge en primer plano, pues es en respuesta ante estos que se orquesta el rechazo; los bienes ocupan el lugar de los ideales en la medida en que, según parece decir el padre, aceptarlos con regocijo es lo que se espera de S., o al menos es lo que ella percibe. Finalmente, la alusión a *la nada*, que en este caso, se demostrará, puede ubicarse en el lugar de objeto, utilizado por el sujeto a fin de interpelar al Otro en su deseo. La relación entre estos factores permite la elucidación del caso.

En cuanto a la cobardía, en esta oportunidad se manifiesta en una clara relación con lo que el sujeto recibe de su madre. S. nunca se define a sí misma como una cobarde pero sí insiste en recalcar este aspecto de su madre, dice de ella que es una mujer dependiente, triste e incapaz, a quien el miedo la gobierna; sin embargo, pone el acento de esta sentencia en aspectos que ella manifiesta en sí misma. La posición de independencia, que opone a la de cobardía, emerge como una manifestación de sus anhelos, pero algo la inhibe para moverse hacia esta. Así, ella misma se muestra como una mujer dependiente e incapaz; aunque en ningún momento refiere el temor como predominante en ella, se observa la huida que emprende cuando se siente carente de recursos para afrontar alguna situación: es allí donde aparecen lo que denomina como “ataques” y que, en última instancia, se constituyen en una forma de evitar confrontarse con el deseo del Otro.

Antes de pasar a abordar a mayor profundidad la relación de S. con el deseo del Otro, es importante destacar algo más respecto a la cobardía. Esta se manifiesta de forma paradójica y se constituye a la vez en un doble movimiento del sujeto. La cobardía, tal y como se expresa tanto en el caso de S., como en el de F., resulta ser al mismo tiempo una forma de la sumisión y del rechazo. Por un lado, el sujeto rechaza lo que en él mismo empuja como un deseo; se ve a sí mismo como incapaz de afrontar la separación del Otro, y por ello se inhibe, intenta borrarse a sí

mismo, para dar lugar solamente a la satisfacción del Otro. El sujeto, entonces, es cobarde para decir y actuar en conformidad con su deseo y es allí donde aparece la dimensión de la sumisión. Si se dice que es algo paradójico es porque la sumisión, en lugar de un rechazo, se manifiesta a la manera de una aceptación resignada. La separación implicaría para el sujeto rechazar de manera activa los ideales que el Otro le impone; decir “¡No!” y actuar en conformidad con esta protesta. En el caso de S., tendría que actuar efectivamente en búsqueda de su independencia, pero es incapaz de ello. Al final, la conjunción de esta ambigüedad se expresa en lo que durante la investigación se ha llamado como “el rechazo de los bienes divinos”.

Podría decirse así, que este rechazo consiste en una forma de acoger con reservas, o de acoger a medias. En general, se muestra como un acoger engañoso. El sujeto está allí, cumpliendo como puede con sus deberes y se preocupa porque el Otro sepa que los cumple, pero al mismo tiempo reniega de ello y denuncia en el Otro la incapacidad para darle algo que la satisfaga; S. participa de actividades extracurriculares, estudia, tiene un buen comportamiento tal y como su padres le demandan (“eso es lo único que les importa”, dice ella), pero a su vez rechaza aquello que realiza y recibe por parte del Otro. En este caso, los Bienes Divinos podrían verse representados en aquellos que le garantizarán el éxito y el prestigio, esos serían los Bienes Divinos del capitalismo. Sin embargo, S. no consigue articularse por completo en la lógica a la que el Otro le invita. Su rechazo se manifiesta en tenerlo todo y querer nada. Tal vez sea en esta medida que, tal y como se vio en el capítulo sobre la acidia con los desarrollos de Evagrio el Póntico, la acidia muestra con tanta claridad el hecho de la división subjetiva y la existencia de dos voluntades (dos *yo*, de acuerdo a los desarrollos del monje).

Ahora bien, de lo anterior se desprende una relación particular de S. con lo que del Otro se le manifiesta como deseo. S. es explícita a la hora de manifestar la angustia que genera en ella

la pregunta por el deseo del Otro. En esa medida expresa que, al salir con personas de su edad, sobrevienen los ataques y aparece un importante monto de incomodidad. S. no logra separarse de los deseos del Otro, los debe complacer, a pesar suyo incluso y por ello prefiere no participar de situaciones sociales, pues el contacto con los otros le resulta insoportable por su incapacidad para demostrar el temple que requiere actuar sin contar con lo que el otro espera de ella. Lo que el Otro demanda se impone para S. como una obligación que debe acoger, pero frente a la cual se siente incapaz de responder con su propio deseo. Debe hacerlo aunque no quiera, y por ello el único refugio donde puede salvaguardar algo de propio deseo es en la apatía, en la falta de un interés hacia los objetos que el Otro le presenta.

Lo mismo sucede con sus padres. El deseo que ella intuye en ellos parece poder satisfacerse con un objeto específico: ser una buena estudiante; incluso S. llega a afirmar que esto es lo único que en verdad les importa. De este modo, al centrar este punto en la ubicación en el grafo, se crearía la ilusión de la plenitud sexual, se supondría la existencia de un objeto capaz de colmar la voracidad del Otro y que, a su vez, tendría que ser la satisfacción para el sujeto, lo que implicaría la anulación del deseo, su desaparición en la satisfacción. Sin embargo, el sujeto logra hacer subsistir su deseo en una operación que le implica el doble movimiento de alienación y separación que se describió hace un momento. Es allí donde surge el recurso del objeto *nada*, tal y como fue descrito en el capítulo anterior.

S. demuestra de forma paradigmática el uso que puede tener este objeto, sin llegar a alcanzar la vía de la anorexia, pero sin que esta sea por completa ajena al caso, pues una de las preocupaciones que manifestó el docente que llevó a S. fue su negativa a alimentarse “bien”.

El reproche que S. lanza a sus padres, aunque particularmente a su madre, es contundente: lo único que les importa de ella es que cumpla con sus obligaciones. Esta demanda,

podría decirse, se corresponde con un primer piso del grafo, pues surge de forma manifiesta en el lenguaje y el sujeto la reconoce. Sin embargo, en un segundo piso, latente, aparecería otra dimensión: que disfrute de estas obligaciones. Es este segundo requerimiento el que S. se niega a brindar al Otro y donde logra constituir su objeto.

Tal y como se señaló en el apartado sobre el objeto nada en el capítulo 3, este aparece como una forma de separarse del Otro. En este caso, los padres de S. se empeñan en atiborrarla con los objetos que suponen le garantizarán la felicidad. Se trata de una serie de actividades destinadas a garantizar para ella el éxito y la dicha. Ella entonces habría de asumir con regocijo las posibilidades que se le brindan, traducidas en viajes, cursos, tecnologías, que tienen por misión facilitarle la vida. El problema es que al asumir esto, los padres niegan la dimensión de la falta, no la dan como un don, y en esa medida confunden la necesidad con la demanda. Creen que le dan a S. *todo* lo que ella necesita pero tras este todo no se logra transmitir el don de su amor, que es finalmente el que S. reclama.

Como lo expresa Lacan (1956-57/1994, pág. 189), el sujeto encuentra allí una posibilidad de imponerse a la omnipotencia del Otro. En este caso, S. demuestra a sus padres que se equivocan, que no es lo que le ofrecen lo que le puede garantizar la satisfacción de su deseo y por eso se autoriza a decir que su madre “nunca ha sabido cómo ser una buena mamá”, puesto que nunca ha sabido transmitirle su falta. Cuando elige el objeto nada, encuentra allí algo que sabe abriría la dimensión de la falta en sus padres. Sin embargo, la cobardía se instala también en esta vertiente puesto que, a pesar de desear nada, continúa empeñada en demostrar a sus padres que se pliega al ideal que ellos le imponen.

En este punto, aparece algo que se manifiesta también en el caso de F. y que podría apreciarse como una consideración general de la acidia: el hecho de ser desagradecido. La

dimensión del agradecimiento, si bien no ha sido trabajada hasta ahora, podría considerarse como la expresión actual del rechazo de los bienes divinos. Y es que esta aparece cuando se ha dado al sujeto algo que, en su esencia misma, debería de resultarle sumamentepreciado, por lo que tendría que valorarlo y retribuirlo. La falla se presenta en la medida en que el sujeto, aunque sabe que debería satisfacerse en ese objeto, en que reconoce el valor que debería tener para él, no logra ubicarlo en el mismo lugar en que el Otro se lo entrega. Se engendra así una suerte de desencanto, que se acompaña de la necesidad de evitar al Otro confrontarse con la verdad. De este modo, el sujeto emplea toda una serie de estratagemas para mantener el ideal del valor del objeto, al tiempo que en su deseo los desvaloriza y reniega de él. La dimensión de la cobardía reside en la incapacidad para expresar al Otro lo insuficiente que en realidad es su objeto tanpreciado. Allí es donde el sujeto, S., queda atrapado, entre su propia cobardía, su deseo y el deseo del Otro.

4.3. Acidia, adolescencia y discurso capitalista: el deseo en cuestión

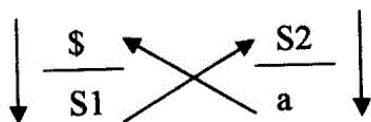
Una vez analizados en su particularidad cada uno de los casos, es el momento de realizar algunas consideraciones generales que articulen los diversos desarrollos de la investigación.

En ambos casos, el de F. y el de S., se observa con claridad una situación que no puede ser aislada del contexto en que ellos se presentan. Se trata no sólo de las posibilidades económicas con que cuentan los padres de ambos, sino también de la forma como ellos se articulan en la lógica del discurso imperante, el capitalista. Así, los padres se preocupan por dar a sus hijos los medios para hacerse a los objetos que prometen colmar la falta. Los dos jóvenes destacan la insistencia de sus padres al respecto, su determinación a la hora de brindarles los medios para alcanzar el futuro prometido. En última instancia, eso es lo que se pone en juego

cuando se preocupan por darles viajes, matricularlos en diversas actividades y atiborrarlos con multitud de objetos.

Los ideales capitalistas pasan a ser también los ideales que circulan en el vínculo entre padres e hijos. Con ello, los progenitores asumen el cumplimiento de su labor limitándose a brindar los objetos que el discurso eleva al cénit de la civilización, pero tras ello no logran transmitir el don del amor, por lo que esos objetos aparecen como vacíos ante los ojos de los hijos. El círculo del consumo atrapa a los jóvenes, que en este caso sólo logran defender su deseo mediante la vía del rechazo de los objetos que se les otorgan.

El carácter de divinidad que se ha dado a tales bienes a lo largo de la investigación, se concibe en la medida en que, tal y como los casos lo señalan con total nitidez, estos se ubican en el lugar de la promesa de felicidad y completitud. Como se analizó en el primer capítulo de esta investigación, en el discurso capitalista, son estos objetos, a partir de la subversión que se hace de los vectores, los que emergen como una posibilidad de colmar la falta. De allí entonces la importancia radical de su lugar en ese discurso.



Rechazar los objetos se constituye así en una detención del circuito. Cuando se pone en duda el valor de ellos, se pone en duda de manera generalizada toda la dinámica que sostiene la maquinaria del discurso capitalista; de la misma forma que cuestionar las tareas sagradas y dudar de la promesa de felicidad que viene de Dios, se constituye en un atentado contra el ordenamiento religioso. Es por ello, que tanto una como otra forma de rechazo son susceptibles de ser considerados como un pecado, pues ellos atentan contra el deber ser de las cosas y hacen obstáculo al libre correr de la rueda que los sustenta. Si la acidia fue considerada por los teóricos

católicos como el más grave de los pecados, su versión actual, como hasta aquí ha sido considerada, no es un peligro menor para los intereses del discurso capitalista.

De otro lado, cabe abrir la pregunta por el momento de la adolescencia. Dado que, como se ha expresado anteriormente, no puede considerarse la adolescencia una estructura psíquica individualizada con relación a las demás que han sido aisladas en la teoría psicoanalítica, tampoco se puede pensar que exista un mal que la agobie de manera exclusiva. Por ende, es imposible atribuir la posición acidiosa a los sujetos que transitan este paso. Sin embargo, siguiendo los lineamientos de Lacan, la adolescencia sí cuenta con una particularidad en lo que propicia con relación al deseo: ella es el momento en que el sujeto se encuentra con el signo de su deseo (Lacan, 1958-59/2014). Durante ella, entonces, se suelen dar las condiciones para que el sujeto se tope con algo de su deseo, se dé el encuentro que le permita separarse en su condición de deseante.

F. y S. demuestran que es justo esto lo que se pone en juego para los dos. El relleno que se les ofrece para saciarlos, no logra erguirse en el signo de ese deseo en el momento en que debería hacerlo. De esta manera, la posición de estos sujetos se hace vacilante, cobarde, y se termina por confrontar con el rechazo como única salida para afirmar la posibilidad de un deseo propio, aunque a su vez este campo aparece rechazado a causa de la sombra del ideal. Podría decirse que su pecado se acentúa en cuanto aparece en el instante en que lo que se espera de ellos es que deseen, que busquen, que anhelan. Por el contrario, ellos huyen, trastabillan y denuncian la insuficiencia de los objetos que se ofrecen a su deseo.

De esta forma, la acidia demuestra no ser ajena a las problemáticas actuales. Aunque puedan existir otras formas de nombrarle en el argot contemporáneo, su esencia sigue viva de alguna manera y estudiarla resulta aún fecundo para conseguir explicar situaciones presentes. La

lógica del deseo capitalista y, particularmente, la posición que en ella ocupan los adolescentes, hace que allí se abra un campo para que la cobardía propia de la acidia encuentre su lugar. Sin embargo, no se puede decir que toda su injerencia esté determinada por las condiciones de la época; por el contrario, el estudio de esta demuestra que se trata de una posición subjetiva, en la que cada sujeto se ubica con su singularidad, pero que ha estado presente a lo largo de la historia. De esta forma, llega el momento de concluir para esta investigación.

5. CONCLUSIONES

Luego de un largo trayecto llega el tiempo de concluir. No quiere esto decir que todas las preguntas estén resueltas ni que los temas abordados se hayan agotado en definitiva. La hora de concluir la investigación implica más bien un corte, un cierre parcial donde se pretende recoger los aprendizajes obtenidos hasta el momento, formalizar las respuestas que se han alcanzado y abrir nuevas preguntas que permitan avanzar el conocimiento. En el caso de la presente investigación, el recorrido ha permitido diversos hallazgos.

La ruta establecida, que partió de un marco general para ir, poco a poco, cerniendo el tema de investigación hasta llegar a la singularidad del caso por caso, demostró ser fructífera. En primera instancia, abordar desde el campo psicoanalítico las vicisitudes características del contexto de la investigación, dio lugar a un abordaje amplio en el que se pudieron reconocer los diversos factores convergentes en el problema de investigación, a la vez que permitieron apreciarlo en su complejidad. Sin este tramo, que situó tanto las particularidades del discurso capitalista como de la adolescencia al interior de la teoría psicoanalítica, el problema de la acidia se hallaría inconexo de la realidad actual y la antigua noción no podría demostrar su potencia al momento de aportar a la comprensión de fenómenos contemporáneos presentes en los adolescentes. Es desde allí, entonces, de donde se pudo desprender el estudio pormenorizado de los antecedentes de la acidia como pecado, para luego establecer el nexo con el concepto central de deseo en el marco de las formulaciones psicoanalíticas y llegar finalmente, al análisis de material clínico que arrojase nuevas comprensiones sobre el fenómeno estudiado.

Al pensar el contexto actual desde una perspectiva psicoanalítica, se hace ineludible remitir a los planteamientos de Lacan (1972/2013) respecto al Discurso Capitalista. La

pertinencia de este desarrollo, fundamentalmente, consiste en demostrar el papel central que, en este discurso, pasan a cumplir los objetos, en su calidad de objeto a minúscula. A partir de la articulación, la alianza, que se produce entre este discurso y la ciencia, se pretende colmar la falta estructural de los sujetos con la producción en masa de objetos que se adapten a sus necesidades. Sin embargo, esto no pasa de ser una ilusión en la medida en que pronto los objetos demuestran su obsolescencia, su incapacidad para cumplir su promesa de satisfacción, y el sujeto se ve abocado a obtener nuevos objetos para sostener la esperanza de la completitud. Los denominados *gadgets* ocupan un lugar central en la civilización, puesto que sobre ellos se constituye un círculo de consumo que se replica una y otra vez en el afán individual de eliminar la falta.

Es así que se logra consolidar el ascenso al cénit social del objeto a (Lacan, 1970/2012). El lugar central de los objetos producidos por la ciencia, lleva a que en ellos se deposite la esperanza de una vida mejor: ellos se transforman en promesa de felicidad. La dinámica que se instala obliga a los sujetos a buscar los medios para hacerse con estos objetos, las condiciones de la economía, la publicidad, el mercado y el consumo son imperantes en la vida de los sujetos y determinan sus formas de gozar. Es por esto que se puede afirmar que el discurso del capitalista, a diferencia de los demás discursos propuestos por Lacan (1969-70/1992), no promueve la existencia de un lazo social. El sujeto tan sólo se relaciona con su objeto plus de gozar y de esta manera las “cosas del amor” aparecen como forcluidas por el discurso; estas no aparecen más que como mero objeto de cambio introducidas en la lógica del comercio (Soler, 2007).

Ante este contexto los sujetos se ven obligados a responder de una u otra manera. Es allí donde cobra relevancia la pregunta por la adolescencia, pues es en esta población donde se pueden evidenciar con mayor claridad los efectos del orden social (Miller J. A., 2015).

Particularmente, a raíz de la anterior descripción se hace evidente la explotación que el discurso hace de todo cuanto atañe al deseo, pues es este el que se pone en primer plano en la dinámica del consumo. La promoción desenfrenada de objetos engendra en su núcleo el desborde del goce, al tiempo que se constituye en el peligro de su aniquilación por la vía de la oferta sin límites. Así, si se tiene en cuenta la relevancia que Lacan da a la pubertad, al considerarla como el momento de la vida en que el sujeto se “topa con el signo del deseo” (Lacan, 1958-59/2014, pág. 116), se concluye lógicamente que el discurso del capitalista tiene efectos en los adolescentes y en la posición que estos asumen ante su deseo.

En general, respecto a la adolescencia, los diversos autores (Freud, 1905/1992) (Lacan, 1974/2007) (Dolto, 1988) (Alberti, 1999) (López G. , 2014) (Miller J. A., 2015) (Belçaguy, Gómez, & Menis, 2011) (Muñoz Zea, 2006) (Mendoza & Rodríguez Costa, 2010) coinciden en varios puntos. En primer lugar, es esencial resaltar que esta no hace referencia a una estructura particular, es decir, no se puede hablar de una particularidad estructural de la adolescencia que la haría diferente de cualquier otro momento vital; por el contrario, se trata de sujetos, que contando con su estructura, atraviesan un tiempo que suele verse marcado por algunas vicisitudes. Dentro de los avatares que se presentan en esta época, suele mencionarse la modificación corporal producto del desarrollo puberal, el encuentro nítido con la diferencia sexual y el despertar del deseo que acompaña estos procesos. Además, suele contarse este tiempo, como aquel en que se espera la búsqueda de un proceso de separación respecto a la autoridad paterna, por lo que no es extraño que se presente un enfrentamiento con las figuras que la representan. Es esta dinámica la que empuja a lo que suele presentarse a la manera de un comportamiento típico en los adolescentes.

Empero, es la posición que cada sujeto asume frente a los cambios que se le presentan lo que resultará determinante en su devenir. Este momento en el que el sujeto percibe en su cuerpo un despertar, un despertar de una forma particular del goce (López G. , 2014), le implica una movilización general de su psiquismo. En este camino, los sujetos deben recurrir a los recursos con los que cuentan, con el fin de construir una respuesta propia que les permita asumir de alguna manera lo que les sucede. Es allí donde juega un papel importante el contexto social.

La referencia a los rituales de paso (Alberti, 1999) (Dolto, 1988), muestra con claridad las acciones que puede emprender el medio para acompañar a los sujetos en este tránsito en el que han de convertirse a la adultez. Sin embargo, el contexto actual, tal y como fue descrito, resulta sumamente pobre en este sentido. Es allí donde los sujetos quedan librados a su goce y adolecen de una brújula que pueda orientarlos en su deseo y cobra así una relevancia determinante lo que la historia de cada sujeto pueda aportarle como sostén. No se puede hablar de posturas generalizadas, ni generalizables, y se requiere un análisis de la subjetividad del caso por caso para ahondar en las problemáticas que este tiempo trae consigo.

A pesar de esto, llama la atención que en este contexto existen sujetos que durante su adolescencia parezcan rehuir a las búsquedas del deseo. Sujetos que distingan por su apatía, su falta de interés y motivación y su comportamiento autómatas. Sujetos que parecen rechazar, de alguna manera, la invitación que el medio les hace para buscar en los objetos la promesa de su felicidad. Particularmente, resulta interesante que estos sujetos se hallen en el tránsito de su adolescencia, en la plena vivencia del despertar al deseo y el goce, pues pareciera que en ellos algo hiciera oposición a tal despertar.

Frente a este panorama, es necesario hallar un término que permita nombrar el fenómeno. Al respecto, las categorías actuales como la de depresión parecen poco apropiadas en el marco de

los principios psicoanalíticos. La alusión de Lacan (1973/2012) a la tristeza como cobardía moral, da una pista importante respecto del tratamiento del problema de los afectos en el campo psicoanalítico. Introducir el factor de la falta moral, permite a su vez dar lugar a la responsabilidad del sujeto y es allí donde aparece un término capaz de incluir estos factores en la comprensión del problema: el pecado de la acidia.

La noción de acidia demostró ser fecunda para dar luces respecto a la lógica que tales casos encubre, contrario a lo propuesto por Luciani-Zidane (2010), quien considera que este fenómeno es exclusivo del contexto de los viejos monasterios. Los aportes de antiguos autores católicos (Aquino, 1274/1990) (Póntico, 1995), demostraron mantener su vigencia y poder dar un rendimiento actual a la luz de las presentes circunstancias. Tal vez el aporte de mayor interés en este sentido, fue la comprensión de la acidia como un rechazo de los Bienes Divinos, que ya en su época se constituía en una terrible señal frente a la cual los sujetos debían defenderse.

Las caracterizaciones del acidioso construidas en los vetustos monasterios son decididamente solidarias con la fenomenología que pueden presentar algunos adolescentes. El empobrecimiento del espíritu, el carácter cobarde, la ausencia de un deseo y la vivencia de las obligaciones como una fuente de profundo desasosiego, eran ya marcas registradas por los acidiosos. Su pecado se constituía cuando eran incapaces de acoger la gracia de Dios, sus obligaciones hacia la salvación, y además, eran conscientes de la falta que cometían con su falta de regocijo. La afrenta de la acidia muestra como pocas la ambigüedad y paradoja del deseo (Agamben, 2006). Por un lado, en ella emerge la inconformidad, el malestar ante los bienes provenientes de Dios: el sujeto los rechaza, reniega de ellos; sin embargo, al mismo tiempo sabe que esos bienes habrían de ser para él los más preciados. Surge el reproche, la pusilanimidad, la

cobardía, el abatimiento; el sujeto se atormenta con su incapacidad para moverse y queda atrapado en un círculo vicioso que le condena.

Un punto emblemático de la comprensión de la acidia es su vinculación con el afecto y la pasión (Aquino, 1274/1990). La fina distinción realizada por Santo Tomás de Aquino, permite dar a la acidia una localización precisa: ella no acontece sin la responsabilidad del sujeto. A pesar de que en el cuerpo pueda haberse introducido el empuje hacia el rechazo, se requiere de una participación del sujeto, de su consentimiento para que el pecado se produzca, pues de lo contrario no podría juzgarse como tal. La vía de consumación del pecado se da cuando el sujeto efectúa un rechazo activo de los bienes provenientes de la gracia de Dios.

De otro lado, es evidente que los Bienes Divinos de la antigüedad no podrían ser los mismos que emergen hoy en el imperio de los *gadgets*. Esto no quiere decir que estos últimos no puedan cumplir actualmente la misma función de aquellos. Dadas las condiciones descritas más arriba, los objetos contemporáneos llegan a ubicarse en el lugar del Ideal, del bien supremo. Por ende, la fórmula de la acidia como rechazo de los Bienes Divinos no es ajena a la situación del discurso capitalista. El análisis de los casos del personaje Shinji Ikari, trabajado en el capítulo II, y de los adolescentes del capítulo IV, permitió corroborar bajo qué circunstancias puede ocurrir que otros bienes sean ubicados en el lugar de Bienes Divinos por la intervención que en el sujeto juega el Otro.

El recorrido y las formulaciones con respecto a la acidia permitieron comprobar la perspectiva de que en ella radica una importante clave para la comprensión del problema del deseo humano (Agamben, 2006). Con referencia a este punto, la investigación permitió aislar de forma primordial dos cuestiones: el lugar del objeto nada en el deseo y la posición de cobardía moral de un sujeto ante su deseo.

Respecto al problema en general del deseo, es vital el lugar que allí ocupa la distinción entre necesidad, demanda y deseo (Lacan, 1958-59/2014). En la medida en que el sujeto se encuentra profundamente marcado por la acción del significante, está a su vez alejado de cualquier perspectiva de una necesidad. Desde la más temprana edad, el Otro se encarga de dar lectura, interpretación, a lo que en el sujeto se presenta como tal y la ubica en el lugar de la demanda, la cual intenta satisfacer con sus acciones. Esta demanda se produce entonces en la medida en que la necesidad entra en el campo del significante. Sin embargo, no toda la necesidad logra ser abarcada por el significante en la demanda; algo allí permanece como un resto que no se logra satisfacer y es esto lo que moviliza la emergencia del deseo. De lo que se trata en este punto es de un pedido de amor por parte del sujeto, que inevitablemente se ubica más allá de los objetos que le pueden brindar para aplacar su necesidad.

En este punto el papel del Otro es determinante para el sujeto. En la medida en que demanda su amor, se hace necesario que el sujeto logre ocupar un lugar en el deseo de ese Otro. El sujeto se pregunta entonces por ese deseo, *Che vuoi?*, ¿qué me quieres? (Lacan, 1960/2009), y como respuesta ante esto descubre la falta en el Otro. Se percató que no existe un significante capaz de cifrar la relación con el Otro, de garantizarle un lugar en su deseo, en la medida en que este Otro, como él, se encuentra incompleto. Esta falta en el Otro, es la clave que permite al sujeto una posibilidad de separarse de él, de no quedar completamente alienado en el deseo de este.

Estas elucidaciones con referencia al deseo demostraron ser esenciales en la comprensión del problema de la acidia. En el uso del material clínico se pudo evidenciar en ambos casos particulares características en su construcción del Otro. Tanto F. como S., daban cuenta de Otro que parecía confundir la demanda con la necesidad. Los dos sujetos recibían de su respectivo

Otro, una serie de bienes y atributos, que se les exigía disfrutar y apreciar, pero que además habrían de garantizarles el acceso presente y futuro a una condición de bienestar. Sin embargo, también para los dos aparecía la dimensión de la insatisfacción en la medida en que el Otro no conseguía percatarse de que aquello no era lo que ellos buscaban.

Al mostrarse completo, al dar lo que tiene, el Otro de estos sujetos los atiborraba con los objetos que consideraba debía garantizar su felicidad. En este sentido, el proceso de separación se ve truncado y el sujeto se aliena por completo en el deseo del Otro. Es allí donde la acidia logra manifestarse como una suerte de defensa del sujeto por su propio deseo. Acción que se presenta de manera ambigua, tal y como se pudo ver en las descripciones clásicas.

Es aquí donde las reflexiones sobre el objeto nada, habitualmente emparentado con la anorexia (Lacan, 1956-57/1994), demuestran su posibilidad de ampliarse al campo de la acidia. La manifestación del rechazo se constituye no sólo en un renegar de aquello que es brindado por el Otro, sino que al mismo tiempo cumple la función de dar al sujeto el poder para imponerle sus propios designios (Recalcati, 2014); con esto, la omnipotencia del Otro se ve reducida al deseo del sujeto, que le impone su nada para demostrarle su imposibilidad para brindarle un objeto que le colme. En el caso de la acidia, evidentemente, esta nada no recae sobre el objeto oral, pero sí se instala sobre lo que el Otro le brinda como promesa de su subsistencia y dicha. El Otro se empeña en rellenar al sujeto con sus objetos divinos, al tiempo que le exige que se regocije de ellos, pero el sujeto, aunque los recibe, es incapaz de extraerles satisfacción alguna.

La dimensión mortificante emerge en la medida en que el sujeto reconoce, de alguna manera, su obligación de recibir lo que se le otorga. Cuando se descubre la incapacidad de hallar la satisfacción en estos objetos preciados, el sujeto se reprocha y se considera a sí mismo como indigno para poseer estos bienes. En ambos casos esto generó en los sujetos una respuesta de

sumisión, en la que los sujetos buscan obligarse a responder con sus comportamientos al ideal que se les impone, pero sin lograr verse concernidos en ello.

De esta manera surge en los sujetos una relación importante con la dimensión del engaño. Por un lado, se presentan como no engañados, al evidenciar que tras el brillo agalmático (Lacan, 1960-61/2003) que refulge en los objetos, es insuficiente para colmar su falta y en esa medida, estos no son más que una ilusión que no podrá cumplir sus promesas. Empero, al mismo tiempo los sujetos se empujan a creer en el engaño del brillo y se reprochan su incapacidad para satisfacerse; así, ellos se perciben como los engañadores, quienes proyectan al mundo una imagen falsa, signada por un ideal que en el fondo de su ser se resisten a cumplir. Esta problemática, al hallarse más allá de los márgenes definidos para la investigación no fue abordada en toda su profundidad y se perfila como un problema interesante para continuar ahondando en futuras indagaciones.

Ahora bien, además del papel cumplido con el objeto nada, la investigación demostró la cara de cobardía moral que la acidia encubre y su potencial para develar aspectos de la posición del sujeto ante su deseo. El carácter de cobardía es el que permite, propiamente, que la acidia pueda ser considerada como un pecado, como una falta, tanto en la época antigua como en la actualidad. Esta falta cometida por el sujeto, puede vincularse de forma directa con la incapacidad que este demuestra para actuar en conformidad con su deseo (Lacan, 1959-60/1990). Al rechazo de los bienes divinos, provenientes del Otro, se adiciona un rechazo del propio deseo, de aquello que viene del propio inconsciente. El sujeto entonces, es incapaz de asumir su separación del Otro, incapaz de enfrentársele y denunciar abiertamente la falta en él y por ello prefiere el camino de la inhibición y el reproche.

Un rasgo significativo hallado en relación con la cobardía es el papel de la identificación. En ambos casos, uno de los padres de los sujetos (curiosamente el del mismo sexo) fue descrito explícitamente como un cobarde; las referencias hechas por los sujetos se hallaban plagadas de críticas hacia esta figura, repudiando en particular su falta de entereza y carácter y la imposibilidad de valerse por sí mismos. En este sentido, la lógica que opera se muestra muy similar a aquella descrita por Freud (1915/1992 b) sobre la melancolía: la identificación con el objeto lleva a que el sujeto se reproche a sí mismo, al tiempo que logra salvaguardar la relación con este. Si bien en estos casos el vínculo amoroso con los objetos se muestra deteriorado, el proceso de identificación y auto-reproche mantiene una línea de similitud. Nuevamente, emerge aquí una vía más para profundizar en investigaciones posteriores, puesto que el problema de la identificación excede una vez más las posibilidades de la pregunta de investigación y en un comienzo no se vislumbró dentro de los móviles del problema.

Finalmente, se puede decir que la noción de acidia demuestra ser solidaria con los planteamientos sobre el deseo, tal y como son propuestos por el psicoanálisis lacaniano. La reconstrucción a profundidad de este término resulta ejemplar para comprender la estructura del deseo humano, más allá de la búsqueda de objetos específicos de satisfacción. En este sentido, el conocimiento de la acidia permite dar una mirada novedosa a la dinámica que impone el discurso del capitalista en su propuesta del consumo exacerbado, pues ella se constituye en una denuncia de la insuficiencia de este para colmar a los sujetos. Al mismo tiempo, la acidia enseña sobre el deseo adolescente, su angustiosa búsqueda de separación y su temeroso refugio en la alienación. Estos factores, y otros más que han sido abordados a lo largo de este camino, permiten demostrar que, no por antiguo, el pecado de la acidia mantiene algo de su vigencia y sus aportes son significativos a la luz de la realidad actual.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos.
- Alberti, S. (1999). *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro: Rios ambiciosos.
- Alighieri, D. (1981). *Comedia*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Álvarez, J. M., Esteban, R., & Sauvagnat, F. (2004). *Fundamentos de psicopatología psicoanalítica*. Madrid: Síntesis.
- Aquino, S. T. (1274/1990). *Suma de Teología Tomo 3 Parte II-IIb*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, S. T. (1274/2001). *La suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Askofaré, S. (2012). Clínica...¿del síntoma? *Desde el Jardín de Freud N°12*, 201-219.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Belçaguy, M., Gómez, J., & Menis, A. (2011). *Facultad de psicología Universidad de Buenos Aires*. Recuperado el 12 de febrero de 2016, de Facultad de psicología Universidad de Buenos Aires: http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/obligatorias/055_adolescencia1/material/archivo/metamorfosis_pubertad.pdf
- Canals, F. (2004). La pereza activa. *e-equinas 2*, 2-12.
- Castaño, Á. M. (2013). *Biblioteca Digital Universidad Nacional de Colombia*. Recuperado el 20 de Abril de 2015, de <http://www.bdigital.unal.edu.co/12089/1/angelamariacasta%C3%B1ope%C3%B1uela.2013.pdf>
- De Battista, J. (2015). Ira y acedia. Dos caras de la mortificación en la psicosis. *Estrategias: Psicoanálisis y salud mental N°3*, 40-43.
- Dolto, F. (1988). *La causa de los adolescentes*. México: Seix Barral.
- Echeverría, M. (2004). La acedia y el bien del hombre en Santo Tomás. *e-equinas 2*, 13-34.
- Eidelztein, A. (2005). *El grafo del deseo*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Eisenberg, E. (2006). *Acta académica*. Recuperado el 10 de agosto de 2015, de <http://www.aacademica.com/000-039/466>

- Eisenberg, E. (2013). *Acta académica*. Recuperado el 17 de Agosto de 2015, de <http://www.aacademica.com/000-054/698>
- Freud, S. (1905/1992). Tres ensayos de teoría sexual. En S. Freud, *Obras completas Vol. VII* (págs. 109-223). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1908/1992). La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna. En S. Freud, *Obras completas Vol. IX* (págs. 159-182). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1911/1991). Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. En S. Freud, *Obras completas Vol. XII* (págs. 11-76). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1915/1992 b). Duelo y melancolía. En S. Freud, *Obras completas Vol. XIV* (págs. 235-256). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1915/1992). Introducción del narcisismo. En S. Freud, *Obras Completas Vol. XIV* (págs. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1916/1992). La transitoriedad. En S. Freud, *Obras completas Vol. XIV* (págs. 305-311). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1921/1992). Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras completas Vol. XVIII* (págs. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1930/1992). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras completas Vol. XXI* (págs. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gallano, C. (2010). El demonio de la acedia y sus emergencias en la clínica contemporánea. *Intervalo 1*, 81-89.
- Gómez, G. (2015). Dimensión histórica y estructural de las nuevas formas de goce. *Desde el jardín de Freud*, 123-138.
- Lacan, J. (1956-57/1994). *Seminario 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós Editores.
- Lacan, J. (1958/2009). La dirección de la cura y los principios de su poder. En J. Lacan, *Escritos 2* (págs. 559-616). México D.F.: Siglo veintiuno editores.
- Lacan, J. (1958-59/2014). *Seminario 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1959-60/1990). *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1960/2009). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En J. Lacan, *Escritos 2* (págs. 755-788). México D.F.: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1960-61/2003). *Seminario 8: La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1961-62). *Seminario 9: La identificación*. Inédito.

- Lacan, J. (1962-63/2007). *Seminario 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós Editores.
- Lacan, J. (1964/2009). Posición del inconsciente. En J. Lacan, *Escritos 2* (págs. 789-808). México D.F.: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1964/2010). *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1969-70/1992). *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1970/2012). Radiofonía. En J. Lacan, *Otros Escritos* (págs. 425-472). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (6 de enero de 1972). *El saber del psicoanalista*. Obtenido de Biblioteca de J. Lacan: <http://www.psicoanalisis.org/lacan/19/a3.htm>
- Lacan, J. (21 de Marzo de 1972/2013). *Del discurso psicoanalítico. Conferencia del 12 de mayo de 1972*. Obtenido de El psicoanalista lector: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com.co/2013/03/jacques-lacan-del-discurso.html>
- Lacan, J. (1972-1973/2012). *Seminario 19: ...O peor*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1973/2012). Televisión. En J. Lacan, *Otros Escritos* (págs. 535-572). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1974 /1991). La tercera. En J. Lacan, *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1974/2007). El despertar de la primavera. En J. Lacan, *Intervenciones y textos 2* (págs. 109-114). Buenos Aires: Manantial.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- López Herrero, L.-S. (1999). Anorexia: Comer nada. Una perspectiva psicoanalítica. *Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría N°72*, 599-608.
- López, G. (Noviembre de 2014). *Lo que del cuerpo quema en la adolescencia*. Recuperado el 11 de Febrero de 2016, de Virtualia: <http://virtualia.eol.org.ar/029/Bordes-de-la-practica/PDF/Lo-que-quema-del-cuerpo-en-la-adolescencia.pdf>
- López, R. (5 de Mayo de 2016). *Tristeza, ¿Enfermedad o cobardía moral?* Obtenido de NUCEP: <http://nucep.com/publicaciones/tristeza-enfermedad-cobardia-moral/#.WE8gVfnhDIU>
- Luciani-Zidane, L. (2010). L'acédie. Le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan. *Archives des sciences sociales des religions (online)*.
- Marugán, J. (2009). *Psicoanálisis en el Sur N° 7. Revista digital de psicoanálisis*. Recuperado el 20 de febrero de 2016, de http://www.psicoanalisisenelsur.org/num7_articulo4.htm

- Mendoza, L. N., & Rodríguez Costa, L. (2010). Adolescencia hoy: ¿Un tránsito transitable? *Psicoanálisis y el hospital Nº 37: La adolescencia hoy*, 8-14.
- Miller, J. A. (21 de Marzo de 2015). *En dirección a la adolescencia*. Recuperado el 18 de Febrero de 2016, de Psicoanálisis inédito: <http://www.psicoanalisisinedito.com/2015/04/jacques-alain-miller-en-direccion-la.html>
- Miller, J.-A. (1998). *Elucidación de Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2004). *Una fantasía*. Obtenido de Congreso AMP: <http://www.congresoamp.com/es/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>
- Monstes Capó, C. (2007). Colibría de Severo Sarduy: Una expresión neobarroca y psicoanalítica del sujeto. *Revista Chilena de Literatura (Versión Online) No. 70*, 39-56.
- Moya, P. (2007). Las pasiones en Tomás de Aquino: Entre lo natural y lo humano. *Tópicos 33*, 141-173.
- Muñoz Zea, Á. (2006). La adolescencia: Entre decepción y encuentro.
- Nasio, J. D. (2001). ¿Qué es un caso? En Varios, *Los más famosos casos de psicosis* (págs. 15-30). Buenos Aires: Paidós Editores.
- Peretó Rivas, R. (2011). Acedia y depresión. Aportes para una reconstrucción histórica. *Eä Journal Vol. 3*.
- Peretó-Rivas, R. (Abril de 2010). *Acedia y depresión: entre pecado capital y desorden psiquiátrico*. Obtenido de Medievalis: <https://medievalis.files.wordpress.com/2010/03/acedia-3.pdf>
- Pérez-Rincón, H. (2014). La acedia hoy. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 169-172.
- Póntico, E. (1995). *Tratado práctico a los monjes*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Recalcati, M. (2014). *La clínica del vacío*. Madrid: Síntesis.
- Regnault, F. (2005). Pasiones Dantescas. *Virtualia #13*.
- Sánchez Segura, S. (2010). Aportes de la serie Neón Génesis: Evangelión al concepto de deseo en psicoanálisis. Pereira, Risaralda, Colombia.
- Soler, C. (2002). *Los ensamblajes del cuerpo*. Medellín: Asociación de los foros del campo lacaniano.
- Soler, C. (2007). *¿A qué se llama perversión?* Medellín, Colombia: Asociación Foros del Campo Lacaniano.
- Soler, C. (2007). El rechazo del inconsciente. En C. Soler, *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?* (págs. 239-251). Buenos Aires: Letra Viva.

- Soler, C. (2014). *El fin y las finalidades del análisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Unzueta, C., & Paola, Z. (Marzo de 2010). Una lectura psicoanalítica de los síntomas contemporáneos en la adolescencia dentro de la era de la globalización. *Ajayu*, 8, 29-44.
- Vazquez, S. H. (2015). Las implicaciones psicopatológicas de la acedia en Evagrio Póntico. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 679-703.
- Vegh, I. (2006). *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Recuperado el 12 de Agosto de 2015, de Escuela Freudiana de Buenos Aires: http://www.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_759.pdf
- Velásquez, C. (6 de Julio de 2013). *NEL, Medellín*. Obtenido de NEL, Medellín : <http://nel-medellin.org/no-hay-relacion-sexual/>
- Williams, P. (Junio de 2015). *El vicio de la acedia y el giro estético de Dante*. Obtenido de Hablar de poesía: <http://hablardepoesia.com.ar/numero-13/el-vicio-de-la-acedia-y-el-giro-estetico-de-dante/>
- Zawady, M. D. (2008). La loca astucia del superyó en el imperativo capitalista del consumo. *Desde el jardín de Freud*, 141-166.
- Zuluaga, B. (2008). El cuerpo se toma la palabra. *Affectio Societatis*.