



ESTRATEGIAS

Psicoanálisis y Salud Mental

Publicación del Servicio de Docencia e Investigación
Hospital Interzonal General de Agudos Prof. "Dr. Rodolfo Rossi"- La Plata

DOSSIER *La ira y las pasiones tristes*



REPORTAJE
Clotilde Leguil
Diego Tatián
Judith Butler
Juan Carlos Stagnaro



● **Auspiciada por**
Servicio de Salud Mental -Hospital Interzonal
General de Agudos "Prof. Dr. Rodolfo Rossi"- La Plata

● **Avalada por**
Facultad de Psicología - Universidad Nacional de La Plata (UNLP)
Facultad de Ciencias Médicas - Universidad Nacional de La Plata (UNLP)
Facultad de Trabajo Social - Universidad Nacional de La Plata (UNLP)



ESTRATEGIAS

Psicoanálisis y Salud Mental



Luis Pazos: *Punta de lanza* de la Serie *Transformaciones de masas en vivo* (1973)

Autoridades del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires

Gobernador de la Provincia de Buenos Aires: **Gob. Daniel Osvaldo Scioli**

Ministro de Salud de la Provincia de Buenos Aires: **Dr. Alejandro Collia**

Subsecretario de Atención y Coordinación de la Salud: **Dr. Sergio Alejandro**

Directora Ejecutiva H.I.G.A Rossi de La Plata: **Dra. María González Arzac**

Jefa de Servicio de Docencia e Investigación H.I.G.A "Prof. Dr. R. Rossi": **Dra. Susana Ibañez**



Dirección

Lic. Cecilia Fasano

Secretaría Editorial

Lic. Gabriela Rodríguez

Responsable de Conexiones Institucionales

Lic. Laura Arroyo

Consejo Académico

Dr. Germán García

Honoris Causa Universidad Nacional de Córdoba. Psicoanalista. Escritor. Presidente de la Fundación Descartes.

Psic. Graciela Musachi

Psicoanalista. Escuela de la Orientación Lacaniana. Asociación Mundial de Psicoanálisis.

Psic. Edith Alba Pérez

Decana Facultad de Psicología- UNLP

Lic. Alejandra Wagner

Decana Facultad de Trabajo Social - UNLP

Dr. Norberto Conti

Presidente Honorario Capítulo de Epistemología e Historia de la Psiquiatría de la Asociación de Psiquiatras Argentinos (APSA)

Psic. Analía Regairaz

Presidenta Colegio Psicólogos Distrito XI La Plata.

Traducciones

Trad. Eliana Ruppel - Trad. Jorgelina Vittori (Inglés)

Lic. Luis Volta - Trad. Clément Beury (Francés)

Lic. Romina Merlo - Lic. Gabriela Rodríguez (Italiano)

Ilustración

Luis Pazos: Imagen de tapa, Hombres enlatados de la Serie Transformaciones de masas en vivo (1973)

Corrección y Establecimiento de textos

Lic. Mariana Isasi



Conexiones Institucionales

Por Hospital Interzonal General de Agudos y Crónicos "Dr. Alejandro Korn"

Lic. Alberto Justo

Por Hospital Interzonal General de Agudos "Dr. Mario V. Larrain"

Lic. Jorge Santopolo

Por Hospital Zonal General de Agudos "Dr. Ricardo Gutiérrez"

Lic. Graciela González

Por Hospital Interzonal General de Agudos Prof. "Dr. Rodolfo Rossi"

Dra. René Rossi

Por Centros de Salud dependientes de la Secretaría de Salud Area de Salud Mental Municipalidad de La Plata

Lic. Laura Arroyo

Por Facultad de Psicología - Area Derechos Humanos. UNLP

Lic. Claudia Orleans

Por Escuela de la Orientación Lacaniana EOL. Sección La Plata. Instancia Diagonal

Lic. José Lachevsky

Por Capítulo de Epistemología e Historia de la Psiquiatría de la Asociación de Psiquiatras Argentinos

Dr. Emilio Vaschetto

Por Bibliotecas digitales y Repositorios Universitarios

Silvia Pelоче

Por Biblioteca "Dr. Ricardo Gutiérrez" Subsecretaría de Salud Mental y Atención a las Adicciones

Ministerio de Salud de la Pcia. de Bs. As.

Lic. Sonia Beldarrain



El material publicado en la revista *Estrategias -Psicoanálisis y Salud Mental-* Representa la opinión de sus autores y no refleja necesariamente la opinión de la Dirección o de la Secretaría Editorial de esta revista



Editorial

▪Cecilia Fasano	9
-----------------------	---

Reportajes

▪Clotilde Leguil: Psicoanalista y filósofa. Miembro de L' Ecole de la Cause Freudienne (ECF).....	13
▪Diego Tatián: Sociólogo. Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC).....	14
▪Judith Butler: Filósofa y escritora. Universidad de California Berkeley.....	16
▪Juan Carlos Stagnaro: Psiquiatra. Docente e Investigador Facultad de Medicina (UBA).....	19

Documento Histórico

▪Acerca del debate sobre el “Caso Barreda”	23
▪Javier Osvaldo Cabello: Homicidio múltiple interfamiliar.....	25

Dossier: *La ira y las pasiones tristes*

▪Ivonne Bordelois: Etimología de las pasiones.....	30
▪Emilio Vaschetto: La nueva melancolía.....	32
▪Gabriela Rodríguez: La ira femenina. El furor de las mujeres	37
▪Julieta De Battista: Ira y acedia. Dos caras de la mortificación en la psicosis.....	40
▪Myriam Soae: Pasiones tristes o los trastornos del deseo.....	43
▪Roberto Jacoby - Syd Krochmalny: Medios y miedos.....	46

Entramados

▪Remo Bodei - Anna Taglioli: El lugar de las pasiones en la sociedad contemporánea.....	50
▪María Laura Errecarte: El humor. Recurso y resto frente a la soledad subjetiva.....	51
▪Lorena Parra: El desborde. Del odio y la ira en una presentación clínica.....	55
▪Gerardo Arenas: Cólera, indignación y goce del encastre.....	57
▪Pablo Chacón: El cibernético melancólico en la era de la pasión <i>zombie</i>	60

Perspectivas

▪Laura Arroyo: Presentación del texto de Germán García.....	63
▪Germán García: Insistencia sobre las pasiones.....	64

Literarias

▪Laura Klein. Presentación y selección de textos.....	71
▪Carlos Drummond de Andrade// Juan Ramón Jiménez// Celia Gourinski.....	71

Ilustración

▪Fernando Davis: Luis Pazos. Cuerpo y poesía.....	75
---	----

Novedades Hospital

▪XXX Jornadas Científicas HIGA Dr. R. Rossi	77
---	----



“Los sufrimientos de la neurosis y de las psicosis son para nosotros la escuela de las pasiones del alma, del mismo modo que el fiel de la balanza psicoanalítica”
Jacques Lacan

Un nuevo número y con él nuevos aires, algo se sacude en los pliegues de una labor editorial. Un nuevo staff, que ratifica la apuesta del inicio: la consolidación de un espacio para difundir investigaciones, en el ámbito de la salud pública, ajustada a los estándares de publicación científica internacional. Con nuevas conexiones institucionales, *Estrategias* amplía la convocatoria sumando Centros de Salud (dependientes del área de Salud Mental de la Municipalidad de La Plata), Hospitales Provinciales: “Dr. Alejandro Korn”, “Dr. Mario V. Larrain” y “Dr. Ricardo Gutiérrez”, Instituciones: Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata; Escuela de la Orientación Lacaniana EOL- Sección La Plata; Bibliotecas digitales -Repositorios Universitarios; y la Asociación de Psiquiatras Argentinos. Se consolida un equipo de traductores -inglés, francés e italiano- y se designa una persona a cargo de la corrección y el establecimiento de los textos. De este modo se da cuerpo a una nueva trama, componiendo un particular “colegio invisible” hecho de lazos entre personas.

La ira y las pasiones tristes, como se leerá en el encabezado del reportaje, es el tema propuesto para este número, retoma una vieja denominación extraída de la filosofía de Spinoza que tiene sus resonancias en la enseñanza de Jacques Lacan. Con ella procuramos hacer un lugar a una serie de fenómenos que el discurso social suele designar bajo una terminología vaga en la que se destacan los términos violencia y depresión, pero desempolvando el lenguaje de las pasiones porque nos devuelve a la dimensión ética eclipsada por el “psicologismo ambiente” vigente en el discurso social.

En la sección *Reportaje* cuatro notables responden cinco preguntas, ellos son: Clotilde Leguil -psicoanalista y filósofa francesa-; Diego Tatián -Doctor en filosofía, Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC)-; Juan Carlos Stagnaro -Médico Psiquiatra, Prof. de Psiquiatría y Salud Mental, Facultad de Medicina (UBA)-; y Judith Butler: Filósofa norteamericana, Univer-

sidad de California Berkeley; cada cual, según el prisma de su mirada y la disciplina que la soporta, iluminan un tema que no está exento de complejidad y que en muchos casos obligo a hacer operaciones por fuera de sus respectivas disciplinas, razón por la cual agradecemos su plena disponibilidad a lo nuevo.

Al fin de cuentas, como dice Boris Groys: “No hay ningún camino que nos saque de lo nuevo, porque, si lo hubiera, sería un camino nuevo”.

El *Documento histórico* retoma el Fallo judicial: “*Barreda Ricardo s/Homicidio calificado*”, quien asesinó a su esposa, a su suegra y a sus dos hijas en el mismo acto y que fuera condenado a prisión perpetua en 1995. El caso renueva una discusión entre psicólogos, juristas, psiquiatras y psicoanalistas, porque pone en debate categorías como las de “emoción violenta” y “conciencia de los actos”. La pertinencia del documento histórico, en el que resuena el tema principal de la revista, confronta dos posiciones de los expertos peritos intervinientes en el caso, dando materia a un debate que muestra el tropiezo al que conduce el problema de la inimpuntabilidad, cuando este se resuelve por el costado de comprensión de la criminalidad de los actos.

En la sección *Perspectivas*, incluimos una intervención del psicoanalista Germán García quien “insistiendo” sobre el alcance del tema de las pasiones en el campo analítico, desde hace más de una década, se configura en una referencia ineludible.

Los textos que conforman el *Dossier* reunidos bajo el título del tema principal, desmenuzan con agudeza la cuestión descubriendo sus implicancias epistémicas, políticas y sociales.

La sección *Entramados* cruza y desplaza el disturbo que introducen las pasiones hacia lugares en los que la extraterritorial es su principal nota.

Finalmente en la sección *Literarias*, una experiencia de lectura de la mano de una distinguida selección y presentación de textos realizada por Laura Klein, se adentra en la resonancia poética de las pasiones en tres poetas: Carlos Drummond de Andrade, Juan Ramón Jiménez y Celia Gourinski.



Para finalizar. Nuestro agradecimiento especial para Graciela Musachi, Edith Pérez, Germán García, Alejandra Wagner, Norberto Conti y Analía Regairaz quienes aceptaran de muy buen grado la invitación a integrar el *Consejo Académico* de esta publicación. A Ivonne Bordelois por su celeridad y buena disposición, a Luis Pazos por su generosidad, a Mercedes Araujo, Verónica Etchavarría, Alberto Peroni, Silvia Peloché, Jorgelina Vittori y Romina Merlo, por su valiosa participación en diferentes instancias de la confección del ejemplar. Igualmente, nuestro agradecimiento a la Facultad de Trabajo Social, la Facultad de Psicología y la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de La Plata por otorgarnos su *Aval* institucional.

Sin más, los invitamos a la lectura. _____

(*) Cecilia Fasano, La Plata marzo de 2015



(*) Lic. en Psicología. Psicoanalista.
Integrante del Servicio de Docencia e Investigación
del Hospital "Prof. Dr. R. Rossi" de La Plata.
Miembro del Centro Descartes. Asociada a la Escuela
de la Orientación Lacaniana (EOL) Sección La Plata.

REPORTAJES



Luis Pazos: *Formas caídas* de la serie *transformaciones de masas en vivo* (1973)

Estrategias -Psicoanálisis y Salud mental- formula cinco preguntas a cinco notables de diferentes ámbitos y disciplinas, como lo hiciera en los dos números anteriores. *La ira y las pasiones tristes*, tema propuesto para este número de la revista, retoma una denominación extraída de la filosofía de Spinoza que tiene sus resonancias en la enseñanza de Jacques Lacan. Con ellas procuramos hacer un lugar a una serie de fenómenos que el discurso social suele designar bajo una terminología vaga en la que se destacan los términos violencia y depresión. La propuesta entonces reubica el tema de las pasiones, en particular las pasiones tristes, en su dimensión ética, la que suele quedar eclipsada por el “psicologismo ambiente” vigente en el discurso social.

REPORTAJE

1. El problema del uso de las pasiones atraviesa los tratados de filosofía. Una tradición como la aristotélica, por ejemplo, considera las pasiones en su justo medio y alejadas de los extremos. Mientras que para la tradición estoica las pasiones representan un elemento perturbador que es preciso suprimir. Spinoza por su parte, hace entrar a las pasiones en su Ética, este movimiento en el que se reconoce el sello freudiano, descansa en la posibilidad de elaborar un saber sobre las pasiones y no en su mera eliminación.

¿Cuál es su perspectiva respecto del uso de las pasiones?

2. La ira se presenta con un rostro bifronte, de un lado una pasión noble, respuesta justa a condiciones injustas, del otro, una pasión innoble por la que se pierde la autonomía y el juicio. Una filósofa contemporánea Martha Nussbaunn, supo articular la paradoja en una doble pregunta: ¿Puede el justo volverse iracundo sin perder la humanidad? ¿Puede el iracundo manifestar su ira sin perder su condición humana?

Teniendo en cuenta sus manifestaciones actuales, desde los terrorismos, pasando por los racismos y alcanzando a las violencias domésticas.

¿Que resonancias encuentra en el planteo de esta paradoja?

3. La valoración de la tristeza cambia dependiendo de los ámbitos, puede por ejemplo ser apreciada como fuente de inspiración en medios artísticos o señalada como un pecado en ámbitos religiosos, porque ofende a Dios. Como fuere la tristeza no siempre represento un afecto nocivo que debiera ser eliminado.

¿Que lugar le asignaría a la tristeza, en nuestro tiempo?

4. El abanico de los estados de tristeza, representa uno de los motivos más frecuente en las consultas clínicas. Para Freud la tristeza presente en el duelo implica un cortocircuito con la vía del deseo en la medida en que el sujeto está atrapado en su pérdida. Lacan por su parte, valiéndose de Spinoza y de Dante asigna a la tristeza el valor de una “cobardía moral”, al considerarla una consecuencia del rechazo del inconsciente que aportaría un saber sobre la misma.

¿Cree que es posible obtener del tratamiento de la tristeza un saber que nos haga menos triste?

5. Para finalizar, en virtud de un interés particular de este número de la revista, se dedica la sección *Documento histórico*, al conocido caso Barreda -que ya se ha hecho un lugar en la wikipedia-; quien asesino a su esposa, a su suegra y a sus dos hijas en el mismo acto y que fuera condenado a prisión perpetua en 1995. El caso renueva una discusión entre psicólogos, juristas, psiquiatras y psicoanalistas que pone en debate categorías como las de “emoción violenta” y /o “conciencia de los actos”

¿Como considera estas categorías desde su perspectiva?



Clotilde Leguil

Psicoanalista francesa. Miembro de la Escuela de la Causa Freudiana (ECF) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Docente en el Departamento de Psicoanálisis en la Universidad de París VIII. Autora de varios textos entre los que se encuentra *Sartre avec Lacan Corrélation antinomique, liaison dangereuse* (2012)
Ed. Navarin Le Champ freudien. París.

1.

Esta pregunta me evoca una frase de Jacques-Alain Miller en su curso sobre *El Ser y el Uno* de 2011, a propósito de las pasiones. Él justificaba que « la interpretación en psicoanálisis consiste en actuar sobre las pasiones, es decir, sobre el deseo que las resume a todas ». Actuar sobre las pasiones, he aquí por cierto algo de lo que la filosofía no es verdaderamente capaz. Actuar sobre las pasiones es también algo de lo que toda la psicología cognitivo-conductual es igualmente incapaz. Ya que las pasiones no ponen en juego ni un error de juicio, ni un defecto de adaptación a la realidad, ni un mal uso de la razón, sino una relación al significante en tanto que nos afecta en nuestro cuerpo. Las pasiones ponen en juego una alianza entre el significante y la pulsión. En psicoanálisis, no se trata solo de conocer sus pasiones, sino de poder más bien de liberarse de las pasiones que obstaculizan al deseo. Conocerlas no alcanza. «Conozco el bien, pero soy el peor». Esta máxima muestra con claridad de qué naturaleza es la relación al más allá del principio del placer. Es cuestión de satisfacción pulsional en las pasiones y no sólo de ceguera desde el punto de vista de los conocimientos. El amor, el odio y la ignorancia, las tres pasiones lacanianas, reenvían a tres modalidades del ser que anulan la falta-enser y en este sentido, obstaculizan al deseo.

2.

Lacan no promueve la noción de autonomía sino que parte más bien del hecho de que todos estamos sometidos a la autonomía del lenguaje. La rabia, la cólera, la furia, son pasiones que devoran el ser y lo anulan. El psicoanálisis no empuja a los sujetos a dejarse llevar por sus pasiones sino a abrir los ojos sobre la dimensión de goce que habita en el corazón de toda pasión.

3.

La tristeza puede ser un punto de entrada en análisis. Se comienza un análisis porque uno anda mal, no porque uno ande bien. Y muy frecuentemente, este « andar mal », puede tomar la forma de la tristeza. Pero ésta, está destinada a ser superada para abrirse sobre la dimensión de la angustia, que es de otro orden y que hace emerger lo que la tristeza dejaba velado. La angustia es para Lacan lo que no engaña, mientras que la tristeza, ella, puede engañar. Recordemos cuando Dora encuentra a Freud. Está triste e incluso ha dejado una carta en la que habla de abandonar a sus seres queridos suicidándose. El análisis la introdujo más bien a percatarse de la parte que le toca en el desorden del mundo del que se queja. Ese momento de inversión dialéctica es también el que disipa el estado de tristeza de la joven para confrontarla con su propio deseo.

4.

Estar triste es sentirse víctima del destino. La meta del psicoanálisis, como Lacan nos lo enseñó en el seminario VII sobre *La ética del psicoanálisis*, es llegar a descifrar su propio escrutinio, a fin de poder hacer algo con lo que los otros hicieron de nosotros. El psicoanálisis introduce entonces una forma de saber alegre (*gay savoir*) ya que reinyecta lo contingente y lo posible allí donde todo parecía ya escrito por adelantado. Nos permite dejar la tristeza detrás, sin necesariamente volvernos felices por todo. El mal humor, dijo Lacan en *Televisión*, es un toque de real. Podría decirse que con la cura, la tristeza cede lugar al deseo de conocer las causas de esta tristeza, luego quizás a una forma de alivio entusiasta frente al camino recorrido. Queda el mal humor que es el signo de ese real que permanecerá para siempre no dialectizable. _____



Doctor en Ciencias de la Cultura por *Scuola di Alti Studi de la Fondazione Collegio San Carlo* (Módena, Italia) y Doctor en Filosofía por la UNC. También es profesor de Filosofía e Investigador del CONICET. Autor de libros y publicaciones sobre filosofía y literatura (el último de ellos *Los seres y las cosas*, editado por la Biblioteca Nacional en 2014). Fue Director de la Editorial de la UNC y actualmente se desempeña como Decano de la Facultad de Filosofía de la misma Universidad.

1.

Las pasiones son la marca de la finitud y de la contingencia. Los seres humanos se definen por una capacidad limitada (pero variable) de producir efectos en otros, y por ello mismo se hallan expuestos a la acción externa (a las “causas externas”, según el lenguaje del siglo XVII), a la intervención de otros que no siempre es favorable al deseo propio. La pasión es así un efecto que resulta del hecho inevitable de ser pasivos frente a acciones que no tienen origen en nuestra propia potencia de actuar, y sobre todo del desconocimiento de que ello es así. En otros términos: los seres humanos y los modos en general no son causa de sí mismos -su propia potencia no es la causa de todo lo que experimentan, sienten, piensan y hacen-, sino siempre efectos y lugar donde otros producen efectos. Pero este reconocimiento de la finitud humana no equivale a una declaración de impotencia sino que, por el contrario, es lo que motiva la vida ética, el pensamiento y la acción en medio de otros, con otros. Las pasiones no son “eliminables” (pues esto significaría tanto como eliminar la finitud); lo que cabe es hacer algo con ellas. Cabe una “política” de las pasiones -cuya matriz es aristotélica.

Para Aristóteles, como en general para los filósofos antiguos, hay una simetría entre el modo en que nos tratamos a nosotros mismos y el modo como tratamos a los demás. Es por esto que, en las éticas antiguas, las relaciones con uno mismo están constituidas políticamente. Encontramos aquí otra dimensión de la fórmula *zoon politikon* mucho menos señalada que la de su interpretación como “ser con otros en una Ciudad”. Según ella, el hombre es un “viviente político” en el sentido en que su relación con los demás y la relación consigo mismo se constituyen como relaciones de poder (político o despótico), como elaboración de contradicciones y de asimetrías. Por eso en

Politica, I, 5, Aristóteles compara el dominio del alma (*psiché*) sobre el cuerpo (*sóma*) con el dominio del amo sobre el esclavo (*dóulos*), jugando con el hecho de que en griego coloquial al esclavo se le llama normalmente *sóma*, cuerpo. En el mismo pasaje observa que la inteligencia (*nous*) debe tratar “políticamente” a las pasiones y los deseos, lo que significa que no debe intervenir arbitrariamente en ellos, que la inteligencia no debe ser despótica con las pasiones sino establecer un vínculo de reconocimiento y composición.

Hay igualmente una política de las pasiones *spinozista*, que parte de la impotencia de toda “despótica de las pasiones” orientada a su pura y simple represión, su negación, su eliminación. Se trata más bien de una *emendatio*, un desvío y una composición -más que de un “uso”. Un realismo político de las pasiones que se distancia de cualquier perspectiva intelectualista: “El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino en la medida en que es considerado él mismo como un afecto” (E, IV, 14).

2.

Las pasiones son formas del tiempo. Hay pasiones del pasado (la venganza, la nostalgia, el arrepentimiento), pasiones de futuro (el miedo, la esperanza) y pasiones de presente como el orgullo, la temeridad o la ira. La ira es el emblema de la pasión que arrebatada, nubla y motiva comportamientos que provocan la ruina de quienes son capturados por ella. Es un instante de absoluta pérdida. Esta sería la descripción de la ira ardiente, que es la ira propiamente dicha. Pérdida de cualquier posibilidad de cálculo y previsión de consecuencias: sólo existe el impulso presente. Algunos autores clásicos (Maquiavelo) han hablado también de una “ira fría”, capaz de retenerse, contenerse, esperar su momento y abatirse sobre su objeto guiada por



el *kairós*, según el dictado de la oportunidad. Pero esta ira se confunde con el odio. En rigor, la ira no es capaz de estrategias, el odio sí. La ira es un fulgor que irrumpe y se disuelve en un instante; el odio es acumulativo, incluso puede heredarse y transmitirse de generación en generación. Guardarse de la ira más que de ninguna otra cosa es la gran enseñanza de los moralistas antiguos.

El terrorismo y el racismo no son casos de ira sino de odio –a veces de un odio extraño, un odio al desconocido, a seres o poblaciones por los que nunca hemos sido perjudicados. Aquí el odio se confunde con el miedo.

Una pasión contigua a la ira es la indignación. Se trata de una pasión de simpatía que experimento no ante un daño del que yo mismo sea objeto sino ante una injusticia sufrida por otro. Una pasión “desinteresada”, si pudiera decirse así. Pensada en clave spinozista, la indignación es la pasión de la revuelta, de la multitud cohesionada por ella para producir un efecto singular, y por ello una pasión investida con una intensa politicidad. Los “indignados” actuales activan esta pasión antigua, ambigua como lo es la multitud misma (multitudes emancipatorias, multitudes fascistas, multitudes linchadoras emergen diferenciadamente bajo ciertas condiciones). Los indignados españoles reaccionan contra los desahucios o contra el saqueo del capital financiero, en tanto que los llamados “indignados” argentinos tienen su motivo en algo bien distinto: la irrupción de igualdades, el derrumbe de las jerarquías simbólicas o, sobre todo, la pérdida de todo régimen de distinciones, la indistinción, la sustracción de la exclusividad, lo que Lacan llamaba el fantasma neurótico del otro. Las pasiones de exclusividad –que Spinoza denuncia y desmonta en el capítulo del *Tratado teológico-político* consagrado a la noción de “pueblo elegido”– están en el origen de la discriminación en cualquiera de sus variedades y revelan una cierta sintonía con el motivo lacaniano del goce del Otro como fantasma neurótico, cuya formulación puede ser resumida del siguiente modo: si otro goza, por el solo hecho de que lo hace, yo ya no puedo hacerlo. En este caso, la condición de posibilidad de que algo sea experimentado como un bien o un placer sería que otros se hallen privados de esa experiencia –pues se trata de un bien y de un placer sólo si lo es sin otros, a costa de otros, contra otros. La reacción que muchas veces provoca en las minorías económicas y sectores de privilegio un conjunto de políticas de inclusión de clases subalternas es una especie de “indignación” que no obedece principalmente a

causas económicas estrictas o a una disputa real de la renta –pues sucede en países donde por lo general el régimen de acumulación se mantiene más o menos intacto, y quienes ganaban mucho siguen ganando mucho y tal vez más–, sino a una pérdida de la exclusividad en el consumo de ciertos bienes materiales y también en el acceso a los bienes simbólicos.

Como la indignación, la ira es ambigua: puede ser moralmente noble o innoble. Pero nunca es políticamente eficaz puesto que, máximamente expuesta al poder de la fortuna, no motiva acciones sino solo reacciones.

3.

Hay un spinozismo ideológico que se formula en una retórica de la alegría, una especie de “spinozismo para empresarios” que enseñaría ejercer la potencia como acumulación de alegrías y resguardo de toda negatividad y de toda tristeza. Pum para arriba, alegría obligatoria. Sin embargo, si el spinozismo como ética de la alegría y la felicidad en la lucidez y la acción tiene sentido, lo tiene con los ojos bien abiertos frente a la realidad de un mundo sumido en la aniquilación y el sometimiento de seres humanos, en deportaciones y en desapariciones de personas, pueblos y culturas, en el desprecio de los otros. Contra toda ideología de la alegría, tiene sentido en cuanto conciencia del inimaginable dolor. Es precisamente allí donde el amor intelectual tiene su origen paradójico. Paradójico, pues la alegría más alta y constante a la que son capaces de acceder el pensamiento y la acción, hunde sus raíces, por así decirlo, en la devastación. No se trata, desde luego, de una alegría perversa por la devastación; ni, mucho menos, de una evocación impotente del sufrimiento y la tristeza. Nadie como Spinoza ha sido capaz de denunciar de manera tan aguda la morbosidad en cualquiera de sus formas: intelectual, política o teológica. *Amor Dei intellectualis* no como indiferencia por “lo que el hombre le hace al hombre”, ni a pesar del sufrimiento humano, sino precisamente debido a ello, *en medio de ello*, como trabajo del pensamiento y de la acción. Es allí que la filosofía mantiene su afirmación.

El spinozismo tiene sentido como filosofía de los humildes, como instrumento de su liberación política y también, sobre todo, como confianza en su liberación espiritual. Pero esta distancia de la “ideología alegre” es equidistante de la ideología de la tristeza, la impotencia y la victimización. La retórica de la víctima impone una tristeza que reproduce las condiciones de dominación y somete



a una resignación muchas veces no exenta de goce.

4.

No creo que sea un “saber” -o no exclusivamente- lo que pueda hacernos menos tristes, sino más bien un hacer: la experimentación, la superficialidad de la experiencia, el hallazgo de alegrías desconocidas y la producción de composiciones favorables. El spinozismo es un arte de la exterioridad y la superficie que toma por principio realista la ineficacia de todo intelectualismo: “una pasión sólo puede ser vencida por una pasión más fuerte y de sentido contrario”. En todo caso un saber apasionado, abierto al mundo y a las cosas, una *volonté de chance*. La predisposición a las aventuras de una capacidad de afectar y ser afectado abierta al riesgo del encuentro aleatorio. Sobre todo me interesa la voz pasiva de la fórmula: ¿cómo es que “ser afectado” puede ser una capacidad –es decir una acción y no una pasión? Arte de ser afectado: ser con-movido en sentido estricto, atención a todo lo que es capaz de movernos de donde estamos y remover la tristeza.

Desde luego no debemos confundir las tristezas psicológicas con las tristezas políticas y éticas. Pero tal vez una cierta “politicidad” (una exterioridad) en el tratamiento de las primeras contribuya más eficazmente que un exclusivo trabajo sobre sí mismo.

5.

Los seres humanos son un misterio, y también lo es por qué hacen lo que hacen. La palabra misterio no pretende ser aquí un *asylum ignorantiae* sino el equivalente de una necesidad compleja que en su mayor parte se escabulle de la comprensión, o respecto de la cual la comprensión es tarea interminable. La libertad en sentido de libre arbitrio (la conciencia o la voluntad como capaces de producir efectos sin causa que vuelve imputables los actos humanos) es una ficción puramente hermenéutica sin la que tal vez la vida humana en sociedad no sería pensable, pero no tiene lugar en una ontología de la necesidad como la de Spinoza.

Judith Butler

Filósofa, escritora y profesora estadounidense, actualmente ocupa la cátedra Maxine Elliot de Retórica, Literatura comparada y Estudios de la mujer, en la Universidad de California, Berkeley. Es una de las filósofas más influyente en el campo de los estudios de género, la teoría *queer*, la filosofía política y la ética. Entre sus obras principales se encuentran: *El género en disputa*, Editorial Paidós (1990), *Cuerpos que importan*, Editorial Paidós (1993), *Deshacer el género*, Editorial Paidós (2004) y *Lenguaje, poder e identidad*, Editorial Síntesis (2004). *Vida precaria (Poder del duelo y la violencia)* Editorial Paidós (2006). *Marcos de guerras. Las vidas lloradas*, Editorial Paidós (2010)

1.

Yo estoy a favor del lenguaje de las pasiones y a menudo recurro a la idea de las pasiones cuando trato de explicar la melancolía o la rabia. Me parece interesante que la melancolía haya sido un “humor” y que haya sido evaluada de mane-

ra diferente en los trabajos de pensadores como Aristóteles y Montaigne. No era lo mismo que la simple tristeza que es un sentimiento sobre el que podemos conocer casi todo. La melancolía señala una disposición o una condición generalizada que no siempre emerge como un sentimiento dis-



tintivo. Si decidimos que la melancolía debe ser entendida a través de las pasiones –lo cual es distinto que decir que la melancolía es una pasión– entonces estamos de inmediato en condiciones de formular dos tipos de preguntas: 1. ¿Qué es lo que está atravesando esta persona? 2. ¿Qué es lo no inmediatamente evidente acerca de lo que sufre esta persona? Las pasiones implican sufrimiento, aunque también animación, vivacidad, y siempre corren el riesgo de pasar a ser aplastantes. Ser desapasionado, por otro lado, es de por sí estar agarrados de lo que comúnmente llamamos “depresión”, pero esto sólo significa que a la pasión se la ha coartado o echado bajo tierra. A mí me interesa la melancolía porque siempre hay una negación y desplazamiento de la pérdida, ésa que conduce no a la tristeza sino a la pérdida de la autoestima y a la rabia fortuita. Si hay una razón por la cual la pérdida no puede ser reconocida es que existe una culpa por el deseo de sacárselas de encima, y entonces estamos de por sí en el medio de pasiones conflictivas: perder lo que se amaba y odiar lo que se amaba. No direccionamos o reflexionamos sobre las pasiones del modo en que podríamos reflexionar sobre nuestros sentimientos; siempre nos tienen agarrados aun mientras -o aun cuando- tratamos de entenderlas.

2. Bueno, sería un mundo distinto al mundo en que vivimos si estuviésemos en condiciones de pensar que el enojo tiene algo que podemos elegir tener o no tener. Quizás las únicas preguntas moralmente relevantes son qué hacemos con nuestro enojo, cómo lo vivimos como para que no nos consuma o destruya a otros y si podemos transformarlo en algo productivo. Claro que nos enojamos con las injusticias y esas formas de enojo son en verdad absolutamente pertinentes y útiles. Nos enojamos cuando nos atacan y pareciera que el enojo fuese funcional al propósito de auto-conservación. Entonces el enojo tiene muchos usos morales y políticos. La pregunta de nuevo es cómo la idea del enojo como una pasión nos permite ver el modo en que nos toma y nos aplasta. Lo que importa es si incluso en el momento en que nos toma el enojo podemos manejar el hecho de no actuar sobre él de modos que son destructivos. Yo no creo que podamos elegir o no elegir “enojarnos”. Pero uno puede estar tomado por esa pasión, puede que a uno lo hayan hecho enojar, puede haberse

enojado, y aun así no actuar desde ese enojo de modos destructivos. En la tragedia griega siempre nos lamentamos del hecho de que alguien no pudo frenarse de actuar en el enojo y nuestro lamento consiste en la convicción de que si esa persona (Creonte, Edipo, Clitemnestra) hubiera podido simplemente esperar, dejar que la pasión lo tomara y se aquietara sin actuar, habría habido así menos consecuencias destructivas.

También recordemos que la palabra enojo se expresa en el griego *thymos*, y que este último además significa inspirarse. Si uno pierde ese espíritu animoso todo junto, uno ha perdido el sentido de la vida. Esto no significa que “el enojo” es el único modo de sentir ese sentido de la vida, pero es un modo. Lo que finalmente terminamos “haciendo” con una pasión que amenaza con matarnos o arruinarnos, o con matar o arruinar a otros, es otro tema.

Mi sensación es que el odio es otro tema. El odio generalmente se focaliza en su objeto, mientras que el enojo tiene más de pasión ocasionada por una condición o un objeto, pero que excede cualquier cosa que lo solicita.

3. Imaginate que no sintiéramos tristeza cuando perdemos a un ser querido, o que viéramos un número de vidas truncadas prematuramente, como nos pasa con civiles muertos en las guerras. Si no sintiéramos más la tristeza, estaríamos desconectados de la realidad moral de la pérdida. La pregunta que me hago es si algunas personas temen o no que si dan lugar a que alguna tristeza salga a la superficie, quedarán “atrapados”. La fantasía de “quedar atrapados” sugiere que tienen la idea de una pérdida poderosa e infinita que no podrán sobrevivir. Generalmente, existe una verdad paradójica en situaciones como éstas: la pérdida que temés es la que ya sobreviviste.

4. Yo no creo que la tristeza tenga que ser ubicada en ningún discurso moral y sobre todo no en un discurso sobre la cobardía moral. A menudo tiene sentido estar triste y hay formas de vivir la tristeza que también involucran la ironía, el humor, la canción y la danza. ¿Dónde estaríamos sin la queja, el *blues* y el *jazz*? Lo que es interesante es cómo la musicalidad muy a menudo emerge de formas de tristeza, y a veces de la tristeza y la rabia juntas, y provee una forma afirmativa de atravesarla. En-



tonces parte del problema con el enfoque moral de la tristeza es que no considera las expresiones que toma y cómo las expresiones afectan el sentido y las implicancias del sentimiento. Por ejemplo, si estamos hablando de la tristeza que pertenece al duelo, esto es muy importante. Puede también haber una tristeza que no sabe qué perdió y por qué cosa está triste. Esto quiere decir que la persona triste tiene inconsciente. Y difícilmente sea una falla moral. O, mejor, es sólo una falla moral desde el punto de vista de la consciencia.

5.

Quizás podemos partir del supuesto de que puede haber, especialmente dentro de las escenas domésticas, formas prediseñadas de abuso verbal o trato abusivo. Se pueden separar completamente de los actos de violencia física. Y, sin embargo, pueden también presagiar violencia física, incluso homicidio. La idea de que las ataduras del matrimonio o la familia permiten desencadenar en un trato abusivo presupone que en la intimidad las leyes generales contra el abuso o la violencia no prevalecen. Hemos visto cómo funciona en casos de violación dentro del matrimonio o en formas de violencia doméstica. Incluso cuando la “violencia emocional” empieza con formas de insulto, acoso, lenguaje y comportamiento agraviantes, ya comunica la “no valoración” del que es tratado de ese modo. La repetición de ese comportamiento confirma el “efecto” de la no valoración y cuando alguien con el tiempo queda instituido en un “sin valor”, se convierte en una persona dañable y descartable. Y el daño que se dispensa a la persona dañada es una forma de definir el homicidio.

Sí pienso, que los acuerdos domésticos en los que se juegan pesadillas emocionales, requieren intervención para frenar una posible escalada de violencia, inclusive de violencia fatal. Un problema es que las personas dentro de una familia se convierten en fantasmas persecutorios y cuando la fantasmagoría toma el campo perceptual y emocional entonces matar el fantasma puede bien percibirse como un acto de supervivencia. Una buena dosis de intervención psicológica debe suceder para aliviar al homicida potencial de esa convicción.

Yo sí creo que todos caemos presa de fantasmas en la vida, especialmente en relación a aquellos con quienes tenemos mayor intimidad o de quienes más dependemos. Tanto la proximidad como la dependencia evocan escenas de la infancia, inclu-

yendo recuerdos vividos de indefensión primaria. Pero hay modos de identificar, de luchar y soltar esos fantasmas para que la realidad y la dignidad de los demás con quienes uno vive estén en un primer plano. Tiene que haber una práctica de lucha con y contra los fantasmas de la vida psíquica, en los que vivimos con temor a que nos maten o que matemos. Generalmente, la capacidad de hacer una pausa resulta crucial, como también la búsqueda de ayuda externa, alguien que pueda ayudar a disminuir la aplastante totalidad del mundo homicida en pos de algo más mundano, donde los otros íntimos aparezcan en su fragilidad y su dignidad, y donde el mundo mismo esté menos saturado de la convicción persecutoria. Es difícil no creer en los propios fantasmas. La obra de teatro *Hamlet* muestra la duda profunda que finalmente tiene Hamlet sobre si realmente está conversando con el fantasma de su padre. Uno tiene que soportar esa incertidumbre más que saltar a la acción. La pausa, la duda: son momentos incipientes de acción moral. —————



Juan Carlos Stagnaro

Profesor Titular del Departamento de Psiquiatría y Salud Mental, Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires (UBA).

Docente e investigador del Instituto de Historia de la Medicina, Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires (UBA).

Ex presidente de la Asociación de Psiquiatras Argentinos (APSA). Director de *Vertex*, *Revista Argentina de Psiquiatría*.

1.

Voy a responderle esa pregunta desde la perspectiva de mi especialidad. Digamos de entrada que la noción de pasión, o pasiones, no es un término operativo que esté en uso en la psiquiatría contemporánea; a excepción de algunas adjetivaciones como las de reacción o de delirio pasional, tal como los describieron Kraepelin, Clérambault, Kretschmer, Dide, Guiraud y tantos otros. Sin embargo, no debemos olvidar que a fines del siglo XVIII y principios del XIX las pasiones constituyeron uno de los pilares conceptuales de la naciente psiquiatría, y que el estudio de las pasiones, como expresión de lo humano que dejó la escuela estoica, fue una de las inspiraciones de los primeros alienistas, particularmente las Tusculanas III y IV de Cicerón. Así lo testimonian, entre otros textos liminares de la especialidad, el libro de Pinel de 1801, *“Tratado médico-filosófico sobre la alienación mental”*, y la tesis de Esquirol: *“Las pasiones consideradas como causas, síntomas y medios curativos de la alienación mental”*, de 1805, en la que sistematiza el pensamiento de su maestro sobre el tema. En esa tesis dice que las pasiones no son solo la causa más común de la alienación sino que tienen con esta enfermedad y sus variantes relaciones de semejanza. La alienación sería así una exageración paroxística o prolongada de las pasiones humanas que han escapado del control de la razón. Todas las formas de alienación, dice Esquirol, tienen su analogía y su tipo primitivo en alguna forma de pasión: la tristeza en exceso será análoga a la melancolía, la ira al furor maníaco, el amor a la manía erótica, etc.

Con la evolución de las teorías psicológicas y psiquiátricas, las pasiones han sido encerradas en la noción de emociones. Esto resultó de la complejización de la comprensión de los factores biológicos en el cortejo somático de las pasiones haciendo de ellas una serie de reacciones psicofisiológicas que pretende explicar la neurobiología y las teorías cognitivas contemporáneas.

La influencia del psicoanálisis freudiano en la

psiquiatría dinámica introdujo en nuestra especialidad la comprensión de las pasiones bajo las tres formas principales que presentó Freud: la que procede del estado amoroso, la que se transmuta en conductas sublimatorias y la que se aproxima más al odio que al amor en la erotomanía.

A partir de allí muchos psicoanalistas como Sándor Ferenczi, Piera Aulagnier, y Jacques Lacan, han trabajado las derivaciones de las pasiones de la manera que todos conocemos.

Todas esas perspectivas y aportes deben conocerse para entender que ese fuego que alimenta la pasión ha puesto a todos quienes han intentado tratar la locura en la disyuntiva de enfrentar al sujeto con su verdad para elegir vencerse a sí mismo, o dejar rienda suelta al deseo, sin restricción, aunque sea mortífero.

En suma, una opción ética que se resuelve, entonces, a la manera estoica o a la manera del hedonismo cirenaico. Pinel, aunque vinculaba a la locura con las pasiones inspirándose en la perspectiva estoica, proponía una tercera posibilidad: orientar el tratamiento a la manera aristotélica; es decir, equilibrar unas pasiones humanas con otras, aplicando así la polémica filosófica sobre las pasiones al campo de la medicina y fundando con ello una revolucionaria terapéutica de la locura: el tratamiento moral.

2

No puedo responder esta pregunta como psiquiatra porque considero inconducente, arriesgado, y hasta peligroso, emitir un juicio basado en la clínica sobre los fenómenos que usted menciona. Aunque Pinel cita a Horacio cuando dice *“ira brevis furor est”* -la ira es una locura breve- resultaría temerario calificar de locura a los ejemplos que usted da por dos motivos: el primero es que el discurso de la psiquiatría, como dije antes, no tiene pertinencia para analizar fenómenos sociales de ese tipo; y el segundo es que vincular esos hechos con la locura tiende a reforzar en el imaginario colectivo el prejuicio de que los trastornos men-



tales se acompañan siempre de violencia y a estigmatizar más aún a quienes los padecen.

Puedo intentar responderle como un hombre que vivió la segunda parte del siglo XX, y vive y observa estas primeras décadas del XXI con toda la incertidumbre que caracteriza al cambio epocal que atravesamos. No estoy de acuerdo con amalgamar racismos, terrorismos y violencias domésticas... ya que entiendo que se trata de fenómenos sociales, políticos, étnicos y psicológicos heterogéneos. Creo que confundir a unos con otros, como si todos fueran exclusivamente resultado de las pasiones humanas, dificulta la comprensión de sus últimas causas.

En el libro que escribí Nussbaum con el economista Amartya Sen en relación con el desarrollo y la ética, ellos hablan de las "capacidades" en tanto "libertades sustanciales" como, por ejemplo, la posibilidad de vivir una larga vida, de llevar a cabo transacciones económicas y de participar en actividades políticas. Para ellos, y es obvio, la pobreza es consustancial a la imposibilidad de acceder a esas libertades; es decir, vuelve a los hombres incapaces de hacer uso de ellas. En ese sentido se ha hablado mucho del signo ético de la violencia, en el sentido de que puede haber violencias injustas como la del nazismo y violencias justas como la de las clases subalternas y los pueblos oprimidos que luchan por la justicia social y la liberación. Eso fue y sigue siendo así. El terrorismo como herramienta, la violencia doméstica o el racismo no pertenecen a la categoría de violencias justas, pero las fuerzas que los desencadenan y alimentan lo son menos y deben ser descubiertas. A poco de escarbar, se verá que en el mundo contemporáneo esas maneras ancestrales de pretender construirse sobre la destrucción o el malestar del otro responden a intereses concretos y muy actuales y constituyen la verdadera fuente del sufrimiento; como son el poder económico, el autoritarismo político y la explotación de los más débiles por los más fuertes.

3.

La tristeza es un sentimiento humano normal que nos embarga de tiempo en tiempo ante frustraciones diversas que nos ocasiona la pena de vivir. Cuando es de una gran intensidad, se mantiene durante un tiempo prolongado y se acompaña de otros síntomas tales como la falta del deseo de vivir o las ideas de muerte y hasta de suicidio, astenia, abatimiento psicomotor, desesperanza, pérdida de autoestima, sentimientos de culpa y otras sensaciones corporales como insomnio

o hipersomnia, pérdida de apetitos, etcétera, en psiquiatría constituye un síndrome depresivo. En otras palabras la magnitud de la tristeza, acompañada de esos otros síntomas, constituye un estado de alteración del sujeto que es tributario de una ayuda terapéutica. La prueba empírica de innumerables casos en los que una combinación de psicoterapia con psicofármacos antidepresivos modifica esa situación y devuelve a la persona a un funcionamiento más libre y un juicio más adecuado de sus circunstancias vitales permite ver la diferencia cualitativa entre la tristeza como la definí al principio y la tristeza como ingrediente de una presentación clínica patológica.

Ahora bien, la confusión de toda forma de tristeza con la depresión clínica es un grave error en el que caen muchas personas empujadas por la vana ilusión contemporánea de que se puede vivir sin hacer duelos y tener desilusiones. Eso no sería grave si del lado de los profesionales se les informara a los consultantes que no necesitan otra ayuda que la de sus próximos, familiares o amigos, y desde ellos mismos entender que vivir comporta una dosis de tolerancia a la frustración y de coraje. Lamentablemente, ciertas nosografías actuales, como la serie de los DSM inducen a diagnosticar duelos como depresiones y a tratarlos inútilmente con fármacos a las personas que los sufren. Otro tanto podría decirse de muchas entradas en psicoterapia, e inclusive en psicoanálisis, interpretando forzosamente como demandas legítimas quejas de ese tenor.

Pero volviendo a su pregunta acerca del lugar que le asignaría a la tristeza, en nuestro tiempo, tendería a pensar que tiene un lugar importante. Como dije antes creo que atravesamos un periodo de cambio epocal: cambio en la forma de producción de riqueza con predominio del capital financiero improductivo, revolución tecnocientífica con un desarrollo exponencial, carencia de un sistema filosófico que brinde coherencia para ensamblar los datos de la realidad y proponga nuevas respuestas a las grandes preguntas que siempre acuciaron al hombre, crisis de los sistemas de representación política, difusión de la información y construcción de conciencia social por los medios masivos de comunicación, caída de ideales e invasión de una espiritualidad que ya no queda capturada por las religiones tradicionales y se expresa de una manera heteróclita y sectaria, instalación de regionalismos en pugna con la soberanía de los Estados Nación en los que se basaba el orden mundial, contiendas bélicas constantes para resolver todos los conflictos y mante-



ner el agónico sistema capitalista por medio del consumo de armas, narcotráfico y consumo de masas de todo tipo de drogas... No pretendo presentar una visión apocalíptica de fin de mundo, simplemente enumero lo que cualquiera puede leer en los diarios cotidianamente. Es un mundo que busca un nuevo orden, ya que el viejo no lo puede contener en sus características actuales. Por ese mundo andamos, repitiendo vanamente viejas fórmulas para interpretarlo y embargados por el sentimiento más pertinente, en mi opinión, que es el de la incertidumbre. Me refiero a una posición muy distinta de la ignorancia, que es no saber algo que es posible saber, la incertidumbre es no saber porque no hay aún posibilidad de saber. En esa situación, si no se adopta una posición escéptica y no se cae en la idiotez superficial, la incertidumbre es la figura posible para ser contemporáneos de nosotros mismos. Y esa figura se desliza fácilmente, al menos por momentos, al desaliento y la tristeza, que, entendida así, es muy diferente a la depresión clínica.

4.

Sin duda, la depresión es una de las experiencias vitales más conmocionantes en la vida de una persona. Si la pareja terapéutica no se conforma con la desaparición de los síntomas y, una vez superada la etapa de la tristeza patológica, se interna en la búsqueda de una toma de conciencia de lo que precipitó esa dolorosa tormenta afectiva se puede arribar a descubrimientos de un valor incalculable para el futuro del sujeto. Por supuesto que, como lo enseñan Freud y Lacan, adentrarse en esa búsqueda de sentido de lo que desencadenó la depresión presupone vencer resistencias, y hablar con palabras plenas. Para ello, como en cualquier experiencia psicoanalítica se requiere coraje, constancia y trabajo del inconsciente.

Ahora bien, hay casos de tristeza patológica que parecen obedecer a un determinismo biológico más importante que otros. Me refiero a lo que desde la psiquiatría clásica se definió como factores endógenos; en otras palabras, que en la conformación neurobiológica de algunos individuos, con posibilidad de transmitirse como rasgo en la herencia, habría una facilitación o vulnerabilidad particular a sufrir depresiones y otros trastornos de la esfera afectiva. Es notable observar cómo ciertas drogas antirrecurrenciales estabilizan el estado de ánimo durante periodos prolongados, exclusión hecha de todo fenómeno sugestivo. En esos casos la psicoterapia y el psicoanálisis tiene un lugar, un objetivo y un alcance diferentes.

5.

El estado de emoción violenta, que se encuentra previsto como un atenuante de la pena para las figuras del homicidio y las lesiones, en el artículo 81, inciso 1°, apartado a, y en el artículo 93 del Código Penal, consiste, en el sentido jurídico, en una pérdida del pleno dominio de la capacidad reflexiva, y por ende de los frenos inhibitorios habituales de la conducta, que puede precipitar a la persona, ante un estímulo externo eficaz, en comportamientos automáticos impulsivos.

Por esa razón se lo considera una atenuante de un acto ilícito, porque perturba la conciencia de los actos aunque no debe llegar a producir una alteración profunda de la conciencia, lo cual configuraría otra alternativa como es la de la inimputabilidad. Es así que, por ejemplo, el homicidio en un estado de emoción violenta no deja de ser un homicidio doloso, aunque los recuerdos ligados al episodio puedan ser confusos. Sin embargo, un estado de emoción violentísima puede provocar, aunque no es frecuente, una alteración de la conciencia lo bastante profunda como para colocar al sujeto en estado de inimputabilidad. Algunos de los especialistas argentinos en medicina forense, como Juan Carlos Romi, consideran que la figura de la emoción violenta es eminentemente jurídica y no tiene un correlato psiquiátrico concreto. Para corregir eso plantean que nuestro Código Penal debería contemplar la "imputabilidad disminuida" (semi-alienación o semi-enajenación) como en el Código Penal español. Ello permitiría contemplar las circunstancias especiales que crean algunas perturbaciones mentales agudas desde el punto de vista médico-legal, que si bien no cumplen con las plenas condiciones de las eximentes que contempla el art. 34 del Código Penal, tampoco se pueda afirmar que el sujeto no haya presentado algún tipo de disminución de la plenitud de las facultades mentales bajo la forma de una atenuación de los frenos inhibitorios para delinquir.

Para la psiquiatría forense, la emoción violenta es de origen psicogenético y conduce a grandes controversias en las pruebas periciales porque su invocación se presta sostener una simulación y un falso testimonio en delitos culposos.

Como es conocido el atravesamiento de estos conceptos por parte del psicoanálisis es dificultoso. La necesidad de impartir justicia por parte de los jueces es muy difícil compatibilizar con las consideraciones que se desprenden del discurso del inconsciente.



DOCUMENTO HISTÓRICO



Luis Pazos: *Acumulación* de la serie *Transformaciones de masas en vivo* (1973)

Acercas del debate sobre el "Caso Barreda"

“A esos males y a esos gestos, la significación del autocastigo los cubre por completo. ¿Habrá, pues, que extenderlos a todos los criminales, en la medida en que, según la fórmula en que se expresa el humor gélido del legislador, como se supone que nadie ignora la ley, Todos pueden prever su incidencia y se los puede considerar, de ahí, como los buscadores de sus golpes?”
Jacques Lacan

Los párrafos que se pueden leer en este apartado, han sido extraídos del Fallo judicial “*Barreda, Ricardo s/homicidio calificado*” (con fecha, 14 de agosto de 1995) producido por la Cámara 3ª en lo Criminal y Correccional de La Plata, Sala I, en el caso seguido a Ricardo Barreda. Los mismos corresponden a los criterios y valoraciones sostenidas por el Dr. Capurro (ya fallecido) que permitirán ser puestos en tensión con los desarrollos que se leen en el artículo del Dr. Cabello (publicado en esta revista a continuación). De este modo el lector se asoma al debate al que dio lugar el caso Barreda, un debate que renueva una discusión epistémica sobre los criterios de imputabilidad, las nociones de “emoción violenta” y de “conciencia de los actos”, que conducen al problema de la responsabilidad en el campo jurídico. La “responsabilidad penal” compromete para el derecho la capacidad del sujeto de actuar con el discernimiento que le permite apreciar el valor moral del hecho y es el fundamento del problema de la imputabilidad y de las consecuencias penales derivadas de los actos.

Si bien ningún diagnóstico puede por sí mismo eximir a un sujeto de su responsabilidad jurídica, tal la posición del psicoanálisis en este punto, resta calibrar no obstante cuál es el margen de incidencia del psicoanálisis en la criminología a la hora de considerar el mentado “discernimiento”, que concierne a la “comprensión de la criminalidad de los actos” y que en el caso Barreda dividió a los peritos. Así como señala Germán García (1), todo un edificio se monta a partir de las confusiones entre acto y motricidad, sobre todo cuando la motricidad es considerada expresión de algún pensamiento. El eje de la cuestión que el psicoanálisis introduce parece ir en la dirección inversa, un acto será aquello que causa un pensamiento, razón por la cual un acto (que no es la motricidad) es algo que cambia a un sujeto de lugar.

El psicoanálisis y su clínica, como afirma Jacques Alain Miller “tratan de introducirse en la clínica policial y jurídica, sin megalomanía, de manera modesta, como una rata simpática que muerde los cables que sostienen la clínica policial y jurídica, y sin otra pretensión más que la de producir una pequeña preocupación en los profesores de derecho, en los jueces y en los abogados” (2). En esta dirección se inscribe el documento histórico que *Estrategias* propone para su lectura esta ocasión.

El debate al que hacíamos referencia en el marco del fallo judicial dio lugar a dos posiciones que puede reseñarse del siguiente modo, según se lee en el propio fallo que es de dominio público:

“La pluralidad de peritos -oficiales y particulares intervinientes en esta causa dio como resultado un amplio e ilustrado debate sobre el tema que tratamos. Sin embargo, sostienen dos posiciones irreconciliables sobre la imputabilidad de Ricardo Barreda. Por una parte, el perito oficial Manuel B. Capurro y los peritos de la defensa doctores Miguel A. Maldonado y Eduardo Maltz consideran que el imputado padeció en el momento del hecho una psicosis bajo la forma de delirio de reivindicación que le impidió la comprensión de la criminalidad del acto y la dirección de sus acciones. En cambio los peritos oficiales, doctores Jorge O. Folino y Julio C. Brolese y los peritos del particular damnificado doctores Javier O. Cabello y Enio O. Linares sostienen que no hallaron en el imputado ningún tipo de patología psíquica que le impidiera la plena posibilidad de comprensión de la criminalidad del acto y dirección de sus acciones”.

POSICIÓN DEL DOCTOR CAPURRO EXTRACTADA DEL FALLO

En relación a la 3ª cuestión planteada en el fallo, de si: “¿Concorre alguna causa de imputabilidad que le haya impedido al acusado comprender la cri-



minalidad de sus actos o dirigir sus acciones? (...) La defensa pretende la declaración de inimputabilidad sobre la base de las pericias psiquiátricas producidas en la persona del imputado Barreda, por el doctor Manuel B. Capurro, asesor técnico de la Dirección General de Asesorías Periciales de la Suprema Corte de Justicia de esta Provincia.

El estudio -del doctor Capurro- comprendió el reconocimiento de las esferas del psiquismo conocidas como esfera intelectual, esfera afectiva y esfera volitiva, reconociéndose en la primera las funciones intelectuales básicas y superiores normales, en tanto que en la segunda -es decir en la esfera afectiva se estableció que Barreda, dentro de una determinada situación psicológica, está capacitado para experimentar fenómenos primitivos afectivos básicos o emociones; puede reaccionar ante ellas; se expresa en sentimientos como integración de sus emociones, no está inhibido como para experimentar un estado emocional más permanente o pasión (fenómeno ideoafectivo), y tiene una forma particular de sentir, de expresar su modalidad afectiva, que le hace vivenciar de un modo peculiar la realidad, y que señalamos como su particular tono afectivo o emocional.

No se han encontrado, en cambio, paratimias, aunque el acusado ha revelado en los exámenes, hipertimias o hipotimias, tendencia a la labilidad anímica que se ha demostrado en reacciones depresivas intensas, o expansivas con brillante asociación ideativa y concomitante vigor volitivo como el demostrado en la prolongada audiencia ampliatoria de la indagatoria procesal.

Agrega el experto, que es factible que se hayan producido como consecuencia de esta labilidad anímica, reacciones depresivas intensas y frecuentes. La consecuencia de esto puede ser que en algunos días, un pequeño estímulo haya podido desatar una reacción muy acentuada. Así como han ocurrido (tal como lo hemos visto), reacciones depresivas, pueden haberse desencadenado reacciones afectivas, primitivas o más complejas, de tipo expansivo, hipomaniaco o maniaco, en las cuales el contralor conductual puede haberse visto totalmente comprometido.

En estos casos, a pesar de que la estructura del juicio está conservada, la insensatez es el signo mayor de la manía. Ausente la incapacidad reflexiva -dice desaparecidas las inhibiciones, el juicio y la crítica se precipitan tras la exaltación del tono afectivo que pretende alcanzar sus objetivos

sin prevenciones éticas ni reglas de convivencia. Señala el doctor Capurro, que quizás la extrema lucidez de que hacen gala los maníacos nos lleven, por un lado a cometer errores de diagnóstico, y por otro nos induzcan a pensar que son capaces de comprender y dirigir las acciones. Pero toda conducta se desarrolla en la superficie del intelecto accesible al entender, pero nunca al valorar. Deduce el perito, por último, que un trastorno ideativo paralógico se haya sumado a estos cambios bruscos o acentuados en el humor, y de allí que para el hecho de autos una rumiación ideativa permanente elaborada silenciosamente en el marco de un estado depresivo, haya eclosionado violentamente un día en que el cambio del humor pasó de la depresión a la exaltación afectiva.

Agrega que de haberse producido esta manía transitoria en el momento del hecho, es factible que aún no siendo el imputado un delirante paranoico "stricto sensu", al amparo de esas situaciones que la psicopatología kretschmeriana ha denominado actos de corto circuito, puede haberse producido el desborde conductual que llevó al imputado a un impresionante acto de desmedida agresividad, aun sin entorpecimiento completo de la conciencia, al punto tal que como maniaco lúcido, hoy recuerda con bastante precisión todo lo sucedido.

Destaca el experto que para comprobar fehacientemente todo lo expresado en este desarrollo es obvio que falta un confrontamiento de ideas que podría surgir solamente de una prolongada observación psiquiátrica, en la que estos elementos en que el suscripto ha apreciado hasta la fecha sean corroborados por otros profesionales o peritos que puedan percibir la realidad de los cambios del humor en su personalidad sensitiva, que se transformó violentamente en un combativo, haciendo realidad aquello de la "furia de los débiles de espíritu", individuos siempre sometidos, de buen nivel intelectual pero perturbados afectivamente, que un día reaccionan de una manera impensable para todos aquellos que los han conocido.

Señala, por último, que tenemos como sujeto de esta situación a un individuo que según la mayoría de las tendencias psiquiátricas no hesitarían en denominar como psicópata, y un hecho que eclosiona en la aparente tranquilidad de las vidas de una familia platense que no se caracterizaba precisamente por su turbulencia.



Las conclusiones son:

1) Es factible admitir que sobre un desarrollo reivindicatorio que elaboró durante un largo período, se instaló un trastorno mental transitorio psicótico durante el cual se desarrollaron las conductas agresivas que culminaron con los hechos de autos.

2) Este trastorno mental, con una base pasional evidente, a forma maníaca o hipomaníaca, dominó su voluntad consciente y le impidió dirigir sus acciones, a partir de una valoración patológica por un juicio desviado.

Al comparecer a la audiencia, ratifica su dictamen agregando, en las dos oportunidades en que fue interrogado, que:

-La realidad del delirante es una realidad que le compete pura y exclusivamente a él.

- Su realidad él la defiende a capa y espada, pero no con los elementos que nosotros creamos que los va a defender. No va a decir “yo soy un delirante”, pero sí va a defender su posición, que está bien lo que hice; y cuál va a ser su explicación: que eran todas malas, que todas me agredían, todas se comportaban mal conmigo. Armar un simulacro de coartada está dentro del contexto del delirio. No obstante él tiene conciencia de que hay una represión de lo que le va a ocurrir. Tiene la conciencia del castigo, la que él tiene en ese momen-

to, no la conciencia valorativa de que está mal lo que él hizo. No está fuera del delirio esta conducta posterior defensiva que él tuvo. Ello no quiebra la posibilidad de que haya actuado psicóticamente. En el último interrogatorio a que fue sometido el perito, prácticamente abandona la idea del trastorno mental transitorio consciente, cuando, luego de que se retirara a antecámara el imputado a pedido de la defensa y con autorización del tribunal, condecorador de lo explicado por el doctor Iriarri, de que ante la eventual posibilidad de que se tratara de un psicótico paranoide, era posible que Barreda desarrollara un delirio persecutorio respecto del perito, éste expresa sin vueltas, que Barreda estaba loco antes del hecho, durante el hecho y en la actualidad”.

Notas

(1) Germán García, “El acto criminal cambia a un sujeto de lugar”.

(2) Jacques Alain Miller, “Nada es más humano que el crimen”.

Intervenciones realizadas en una mesa redonda el 29 de abril de 2008, en el Anfiteatro de la Facultad de Derecho de Buenos Aires, en presencia del Decano de la Facultad. Se trata de la presentación del libro de Silvia Elena Tendlarz y Carlos Dante García *¿A quién mata el asesino? Psicoanálisis y Criminología*, Ed. Grama (2008).

Homicidio múltiple Interfamiliar

Un estudio retrospectivo, resentimiento, envidia y odio

Javier Osvaldo Cabello

Médico Psiquiatra y Legista,
Profesor de Ciencias Médicas,
Docente Universitario de grado y postgrado.
Jefe a cargo de Hospital de Día,
Hospital José T. Borda (GCBA)

INTRODUCCIÓN

Transcurrido tantos años del luctuoso hecho, luego de haber intervenido como perito de parte de la querrela, reviendo y replanteándome las motivaciones desde una perspectiva menos ju-

rídica y más analítica, alejada de lo patológico y más próxima al intento de comprender al hombre ante la necesidad de pertenencia al grupo y al esfuerzo que realiza por adaptarse al medio; sus desengaños, los sentimientos que despierta, los



rencores y necesidad de revancha, los deseos no correspondidos, el odio, en fin, tratar de entender, en caso de un rotundo fracaso ante la vida, los motivos que lo conducen inexorablemente a su propia aniquilación. Sobre estas bases se desarrolla el presente estudio, tomaremos aquellos estados psicológicos que a nuestro parecer, entre otras causas, han movilizado a Barreda al crimen por el cual ha sido procesado y sentenciado.

RESENTIMIENTO, ENVIDIA Y ODIO

Definiciones y breve análisis clínico

Luis Kancyper (1) describe con magistral pluma y rigor clínico las características más sobresalientes del doloroso, profundo y prologado malestar psíquico, que paraliza al individuo en el tiempo, que no le permite olvidar ni perdonar, y que lo trasladada al rol de víctima privilegiada, con derecho a ejercer el castigo, y por qué no, como ha sucedido en Barreda, impulsado por la envidia y el odio a destruir aquello que más se ha amado.

En virtud de lo antedicho, y con el fin de guiar al lector hemos tomado los párrafos más sobresalientes de las reflexiones realizadas por el autor.

Resentimiento

Lo define como el producto de “humillaciones múltiples reales o transformadas” ante las cuales las luchas internas sofocadas acumulan sus “ajustes de cuentas”, tras las esperanza de precipitarse en “actos de venganza”.

La “venganza” invade al sujeto como “pensamiento torturante, compulsivamente repetitivo en la fantasía o en el pasaje al acto”. Se implementa como un intento de anular los agravios y capitalizar al mismo tiempo esa situación para alimentar una posición especial: “la condición de víctima privilegiada”

Como víctima privilegiada adquiere derechos “de represalia, desquite y revancha, ejerciéndolos sádicamente contra aquellos que han osado perturbar sus proyectos infantiles no resueltos y por los años traumáticos externos que pasivamente ha experimentado”.

Es en la venganza donde se invierte la relación: el sujeto resentido pasa a ser de un objeto actual humillado “a un sujeto actualmente torturador”.

Mediante el resentimiento el sujeto “bloquea su afectividad, anulando también la percepción subjetiva del paso del tiempo” para lo cual inmoviliza a sus objetos en una agresividad vengativa al servicio de “oscuros deseos de resarcimiento”

El sujeto resentido “está lleno de reminiscencias,

no puede dejar de recordar, no puede olvidar”, abrumado por un pasado que no puede separar y mantener a distancia de la vida consciente, se reiteran los sentimientos y representaciones “como automatismos de repetición”.

“Queda atrapado en su atemporalidad incapaz de perdonar”.

Intenta rígidamente lavar el honor ofendido, “saldar cuentas sin dar descanso por los agravios padecidos a costa de un precio muy alto, la hibernación de los afectos”, caldo de cultivo de la venganza y de los futuros castigos reivindicatorios.

El sujeto resentido “no tiende a destruir al otro sino a castigarlo”, desea preservar al sujeto maltratado con crueldad “pero con una alta dependencia de contención y cuidado”.

Envidia

Es el deseo de “poseer lo bueno del otro” (capacidad de crear y gozar), el resentido por carecer de ellos, no tiende a preservarlo (al objeto) sino a destruirlo como pulsión de muerte.

Odio

Es el estado afectivo que vectoriza el resentimiento y la envidia en actos destructivos.

Puede definirse como aquellos sentimientos “de aversión y antipatía proyectadas hacia una persona cuyo mal se desea”.

Ricardo Estacolchic (2) en su análisis sobre el odio, describe al sujeto odiado “como una especie de compendio del mal, todo lo malo, lo odiado por excelencia pasa a ser representado por el otro”. Quien odia “se ha identificado tanto con su odio que pierde toda medida con tal de que el otro odiado sea destruido, consciente de su destrucción, no alcanza con cuerpo sino también su alma”.

EL VICTIMARIO

Material extraído de las múltiples entrevistas personales, de las declaraciones obrantes en el expediente y del informe psicológico pericial realizado por el Lic. Bertini y otros.

A partir de su historia personal se ha intentado reconstruir los proyectos fundacionales de Barreda trazados como objetivos primordiales y las derivaciones personales e intrafamiliares que motivaran la conducta homicida

Proyectos de vida

- Sostener, cuidar y velar por el objeto materno
- Sostener y mantener a su familia unida
- Construir en base al esfuerzo personal el sustento material de la familia.



- Desarrollar la profesión en un elevado nivel técnico.

HITOS BIOGRÁFICOS

Nada ayuda tanto al conocimiento del delito como conocer la propia historia del autor.

Hijo único del segundo matrimonio del padre. Recuerda al padre como un abuelo “era una persona mayor, parecía mi abuelo”.

Principios rígidos de responsabilidad y esfuerzo desde joven que configuran su estilo personal de interacción. “a mí nunca me tenían que retar, yo era muy responsable, a mí me costó todo”.

Relación de sus hermanastras con su madre. “el problema era con mi madre, nunca la aceptaron”.

Madre idealizada. Siempre se encuentra presente en sus relatos.

Casamiento y posterior reproche. Le recrimina todo el esfuerzo realizado en vano “todo tuve que hacerlo solo, hasta construir una familia”.

Fallece el padre, vive con la madre y esposa. El padre fallece a los 77 años, vive con su madre y su esposa en “la casa de mis niñas”. Allí nacen sus hijas quedando siempre a cargo de la abuela paterna.

Primera separación. Serios problemas económicos y por el “cómo cuidar a las niñas”. Generalmente coloca lo discrepante en el otro, la esposa lo presiona “tu madre o nosotras”. Acepta y se van a vivir sin la madre. No obstante mantiene el vínculo con aquella mediante el consultorio odontológico. “yo la quería a mi mujer, necesitaba ver a las nenas, siempre era yo que cedía, nunca ella” Sus hijas quedan a cargo de su suegra.

Comienza a cosechar agravios y humillaciones.

Fuente de resentimiento. Adquieren un inmueble con su dinero y el de la madre, donde su suegra la reemplaza. El poder pasa a su esposa y suegra “mi mujer y mi suegra me imponían sus propias reglas, mis hijas eran sus aliadas que me hacían frente”. No obstante cede su cuota de poder “para el bien de mi familia, todo por ellos” en la búsqueda permanente de la unión familiar. Barreda concede pero sin poder captar las necesidades del otro, su omnipotencia no le permite reconocerlas. Para ser reconocido se embarca en proyecto faraónicos, empeñado en mostrar su poderío y fortaleza, ya no solo con su mujer sino con todos los integrantes de la familia.

Se refuerza su resentimiento. Ante los sucesivos fracasos y su rigidez se profundizan los conflictos “con toda mi familia”. Severas discusiones y violencia aparentemente cruzada.

Se siente incomprendido, humillado, no respetado en sus capacidades, injuriado, rechazado en sus ideales en darle lo mejor a su madre y a la familia. Impone la presencia de su progenitora en la casa “si tu mamá está porque no puede estar la mía”, se caldean aún más los ánimos. En esta etapa Cecilia y Adriana de muestran abiertamente a favor de su madre.

Separación legal. “fui expulsado pero cada uno se fue a vivir por su cuenta, se vendió todo y nos repartimos los bienes”, regresa con su madre al domicilio paterno.

Fallecimiento de la madre y reconciliación. Su madre fallece, esto lo lleva a intentar continuar ligado a su familia, particularmente a la esposa ya que nunca perdió la esperanza de reconstruir su núcleo de pertenencia, aunque reitera “que solamente fue por motivos económicos”, objetivo tenaz que polarizó para aquel entonces sus esfuerzos, lo que logra al ser aceptado por su mujer, nuevamente con oposición del resto de “sus mujeres”.

Envidia. Se incrementan los conflictos. “mis mujeres se han instituido en las dueñas de la casa”.

Se defiende contra ellas intentando sostener la economía, aunque vive recluso, no se siente retribuido pese al esfuerzo realizado para ser reconocido por ellas, a las cuales veía felices “como si nada pasara” pese al pesado clima reinante.

No tolera el bienestar de “las mujeres”, no solo lo niegan, siente que ellas no solo rechazan su existencia como persona, sino también, aún, algo más doloroso y destructivo para su estima “estaba claro que ya no les importaba ni como esposo ni como padre”

Se instala el odio como impulso homicida. Al sentirse desprotegido por la familia al ser intervenido de una pierna, ya no encuentra solución, confirma que nada podía hacer por ellas ni ser reconocido “eran ellas o yo, eran el mal al cual había que destruir”, nutriéndose de ahí en más mediante nuevos intentos de congraciarse y ser aceptado, hasta tomar la decisión de eliminarlas, ha comprobado que no tiene familia, todas han sido partícipe de una actividad ultrajante y denigratoria para con su persona, hace tiempo que el resentimiento y el odio lo dominan, cultivando la idea de la muerte, corolario de un odio aniquilador. El deterioro familiar se profundiza, plagado de frustraciones y decepción, nuevas frustraciones, amarguras e impotencia para producir cambios, con las resultantes de ser objeto de nuevos y



más profundos reproches, ataques, agravios, descalificación y denigración, ello se producía simultáneamente con ataques de similar envergadura y significación dirigida hacia sus objetos, estructurándose así un círculo vicioso donde los agravios de unos retroalimentaban los otros, incluyéndose en una relación destructiva, donde cualesquiera de sus términos ocupan indistintamente ambos lugares. Al no ser reconocido, la no satisfacción del otro genera una profunda herida en su estima que se expresa a través del odio y la reivindicación. Al odio se le suma el cúmulo de resentimiento, ese espacio de malestar y molestia crónica con el otro, que progresivamente va tomando el lugar de un obstáculo.

El odio, hace que pase la aniquilación del otro, ya no en el plano imaginario sino en el plano de lo simbólico y por lo tanto al plano de lo real, dice “eran la maldad”

EPÍLOGO

Homicidio múltiple intrafamiliar.

A los dos o tres meses previos al homicidio, en conversación con amigos y también con la esposa, expresa términos como un día las maté a todas, o paren la mano, que estoy mal, o estoy dispuesto a cualquier cosa.

Paralelamente su narcisismo herido responderá con un sentimiento reivindicativo más fuerte y enérgico, se concreta el deseo de muerte, que deja de ser una idea intrusa que viene y se va, para instalarse en el sujeto como única salida del drama. Compra los cartuchos, renueva la carga.

El traslado de pertenencias de su hija mayor, Cecilia, aquella que en los años infantiles era su compañera de viaje, se va de su casa hacia una localidad del Gran Buenos Aires donde se instalaría profesionalmente, se constituye en el desencadenante de la tragedia. “estaban sacando muebles para mi hija, me sacaron una mesita de mi habitación, era de mis padres”, experimentado agravio por la extracción sin su aprobación, oponiéndose al oprobio, al punto de que la hija le responde con un agravio. “Mi mesita no, que es lo único que tengo”, pese a ello se la lleva. Había ya ingresado en el sometimiento femenino.

Barreda ante su crimen ha experimentado su propia libertad y recuperado su existencia. Su intento de retener a su familia había resultado nuevamente fallido, por obra de cuatro mujeres obtusas que se negaban a entender el lenguaje de

sus gestos y actos para unirlos. Ha comprobado que no tiene familia en circunstancias penosas de su enfermedad, y, ahora, Cecilia no solo no ha querido recibirle el don gratuito de su preocupación paterna, sino que además se atreve a hurtarle la mesita de sus padres. Todas participan de una actitud ultrajante y denigratoria para con su persona, hace tiempo que el odio es una constante en la relación interpersonal entre él y su grupo familiar. La idea de la muerte corolario de un odio aniquilador, hace tiempo que rodea en su corazón. No ha podido separarse del grupo de sus mujeres por otros medios. El resentimiento y el odio lo condena en una existencia fincada en el pasado y en la necesidad de reivindicarse en esta épica lucha contra “las mujeres”. El ingreso de Barreda a la convivencia grupal y traslado a la calle 48 fue un pacto de muerte. El fue aceptado no por afecto sino por un precio, su decisiva intervención en la adquisición de la finca.

COROLARIO

En Barreda no existió arrepentimiento posterior, ni aún hoy puede hacerlo.

El homicidio surge ante la imposibilidad de incluirse en el seno familiar, como acto vindicativo alimentado durante años por un patológico vínculo intrafamiliar, donde el resentimiento, envidia y odio se instalan hasta la total destrucción de su propia historia, vigorizada por una personalidad cristalizada en su anómala configuración, básicamente narcisista, obsesiva, paranoide y psicopática.

Intenta vanamente recuperar su historia, su identidad y sostenerla mediante la aceptación y aprobación de la familia **fracasando en todos sus intentos y proyectos vitales**, no quedando otra solución que deshumanizar, cosificar y transformarlas en objetos inanimados, para así aniquilar sin ningún tipo de piedad a “mis mujeres”, a las que en algún momento de su vida ha amado.

Notas

(1)Kancyper, Luiz: *Resentimiento y Remordimiento, Estudio Psicoanalítico* (1991) Paidós. Psicología Profunda.

(2)Estacolchic, Ricardo: Escuela Freudiana de Buenos Aires. “El Odio en la Experiencia Analítica 2da parte Red de Seminarios 1990”



DOSSIER



Luis Pazos: *Quien? Serie Bodyworks* (1976)

Etimología de las pasiones^(*)

Ivonne Bordelois

Ensayista y poeta argentina. Trabajó en la Revista *Sur* y realizó entrevistas y publicaciones junto a Alejandra Pizarnik para diferentes publicaciones nacionales e internacionales. Becada por el CONICET en 1968, se traslada a Boston para estudiar en el Instituto Tecnológico de Massachusetts, donde se doctoró en lingüística en 1974. Ocupa una cátedra en la Universidad de Utrecht, Holanda, y obtiene la Beca Guggenheim en 1983. Recibe el Diploma al Mérito de los Premios Konex a las Letras en la disciplina Ensayo Literario en 2004 y en 2005 le fue otorgado el Premio La Nación-Sudamericana, por su ensayo *El país que nos habla*. Es autora de de numerosos libros entre los que se encuentran: *Correspondencia Pizarnik*, Seix Barral (1998), *La palabra amenazada*, Libros del Zorzal (2003), *Etimología de las pasiones*, Libros del Zorzal (2005), *El país que nos habla*, Sudamericana (2005), *A la escucha del cuerpo*, Libros del zorzal (2009).

FRAGMENTOS

[...] “Los diccionarios etimológicos que establecen y enumeran, con sus significados, las raíces del indoeuropeo, consideran unánimemente que la raíz **eis* se adscribe a términos relacionados con la pasión. Como veremos, no es la única; otras raíces comparten con ella significados que normalmente asignamos a la pasión. Pero **eis* es sin duda la más diversa y misteriosa, la que más nos desafía en la lectura de sus sentidos plurales, de una complejidad enigmática, que irradia una fascinación comparable al desciframiento de un código enterrado bajo muchos palimpsestos”.

[...] “Nuestra metodología, como toda metodología que se inaugura con la presencia de un nuevo campo, será cautelosa y estará sometida a tanteos y pruebas experimentales. Es decir, recorreremos las diversas definiciones de las palabras que contienen esta raíz, los contextos o las citas en donde aparecen en los diccionarios o repertorios clásicos, y las posibles conexiones que pueden establecerse entre ellas mediante nuestra propia reflexión, recurriendo a veces a pasajes relevantes de pensadores, oriundos en general de las culturas y lenguajes que dieron a luz estas enigmáticas coincidencias”.

dor del Antiguo Testamento, palabra que hemos heredado prácticamente sin modificaciones. *La Ilíada* arranca con la *menis* o cólera de Aquiles –y la cólera es la pasión por antonomasia en la tradición homérica-. Pero se trata (y esto es crucial) de una ira inspirada por los dioses y cantada por las Musas, la ira de la justa venganza que identifica y justifica al héroe como tal, defensor no sólo de su propia vida individual, sino de la integridad y supervivencia de su grupo y de su estirpe. La ira, como protección contra la amenaza de sumisión total al enemigo, y la venganza, como reintegración de la plenitud de la libertad propia del héroe, son el derecho y el deber constitutivo del señor en los relatos homéricos y legitiman su poder: así se justifica la cólera que lo lleva a la venganza y a la destrucción total del enemigo.

Aquí es necesario tener en cuenta que, más allá de la posible pérdida de control, es en el centro de la pasión colérica en donde flamea el sentido subjetivo de la propia identidad del héroe. Dice Vegetti Finzi, hablando de la cólera de Aquiles: “La percepción primera y aún incierta de sí mismo como sujeto unificado de acción, si bien precariamente, se produce en el fuego de la emoción colérica, en la reacción violenta y agresiva a la amenaza que viene del otro”.

[...] “No es por azar, por cierto, que del mismo **eis* del que desciende hieros en griego descienda también la ira latina, propia del Dios vengador

[...] “No sólo los griegos privilegiaron a la ira como la pasión por excelencia. Como ya lo indicamos, los hebreos la muestran en el Antiguo



Testamento como uno de los atributos más temibles de Yahvé, aquel que guía su arrasadora venganza contra los infieles y su celoso enojo contra su propio pueblo. Recordemos que la distinción entre *ira* y *cólera* se da claramente en nuestra lengua, donde como atributo divino es usada más comúnmente la primera. Descendiente del **eis* indoeuropeo, la ira reclama su derecho a ser considerada como la pasión suprema entre los héroes de la *Ilíada*, mientras que en lenguas y culturas tipológicamente distintas, como el hebreo, es señal inconfundible del poder de una deidad formidable. Conceptos como la ira pertenecen a esferas religiosas relacionadas con la posesión o el éxtasis, y sólo luego se cargan de negatividad o vituperio moral”.

*Men.

“Existe otra raíz indoeuropea, **men*, de la cual deriva en el griego *mems* (en dialecto dórico *manís*), que significa cólera. *Manís* es la cólera durable y legítima, que encarna la venganza de los dioses. El verbo griego *mainomai* significa rabiar, enojarse, experimentar manía, locura, rabia. Como ilustración concreta de esta raíz existe por ejemplo la *mems* de Aquiles en la *Ilíada*, con su célebre línea inicial: “Canta, oh Musa, la cólera de Aquiles”. Ésta es la pasión que inaugura nuestra civilización, cuyo signo histórico más evidente, como es obvio, no ha sido la paz.

Esta consagración de la cólera como motivo supremo del canto homérico nos prepara a comprender que un homicidio como el de Aquiles, desde esa perspectiva, es el acto noble por excelencia. El héroe sólo se somete a la invasión de las fuerzas que son divinas, como ocurre con el místico que se entrega a Dios. El dios está divinizando al héroe o al místico, que no es mero vehículo, sino el endiosado, el entusiasmado -palabra que contiene, precisamente, el (*theos*, nombre de dios en griego: las Sibilas pronunciaban sus oráculos en pleno entusiasmo-.

Pero también puede haber un elemento racional en la cólera.

Significativo es, en este sentido, el tratamiento que Platón da a este tema en *La República*: mientras la razón es lo que contiene a los apetitos (hambre, sed, amor -entendido como deseo puramente físico-), “la cólera [*thumos*], que se opone al deseo y es distinta de él, empuña las armas a favor de la razón”. Objeto de esta cólera razonable es el po-

der. La cólera impulsa al dominio, a la ventaja sobre los demás y a la gloria, con sus componentes de intriga y ambición. Y Platón insiste en que hay que educar a la cólera para que rija los apetitos sensitivos (el alma es insaciable por naturaleza): la música y la gimnasia son formas de lograr el acorde perfecto en este sentido. (¿Nuestros gimnasios y nuestros discos no nos estarían advirtiendo, por su incesante proliferación, acerca de la cantidad de cólera que albergan, acaso justificadamente, nuestros adolescentes?)

En resumen, la cólera es para Platón una fuerza necesaria, que se opone a otros apetitos y pasiones, y está destinada a gobernarlos”.

*Furor.

“Muchas de estas conexiones vuelven a encontrarse asimismo en el término *furor*, que el Diccionario de la Real Academia Española define actualmente así: “Del latín *furor*, -*oris*. Cólera, ira exaltada; en la demencia o en delirios pasajeros, agitación violenta con los signos exteriores de la cólera; arrebató, entusiasmo del poeta cuando compone; actividad y violencia de las cosas; prisa, vehemencia; momento de mayor intensidad de una moda o costumbre. Furor uterino: deseo violento e insaciable en la mujer de entregarse a la cópula”. Es decir que las únicas capaces de furia sexual, según esta versión del Diccionario, son las mujeres. La *satiriasis*, su equivalente masculino, no comporta la misma connotación negativa.

Téngase en cuenta que también, si buscamos el término *violencia* en la misma edición, veremos que, según las definiciones, solamente pueden ser violadas las mujeres. (Bajo el rubro de *violación*, en cambio, nos enteramos de que, aun cuando esta actividad está dirigida primordialmente a las mujeres, por extensión puede ampliarse a otras personas.) Estos dudosos privilegios llaman a la reflexión. Es curioso que las mujeres, únicos y excluyentes sujetos de la furia sexual, sean a la vez los únicos objetos y víctimas de la violencia sexual según los diccionarios.

Por su parte, María Moliner define al furor como: 1) locura, delirio, furor, estar fuera de sí; 2) delirio profético, inspiración, entusiasmo; 3) amor violento, pasión furiosa; deseo incontenible. Y en el diccionario de Valbuena encontramos- “Furor: ira, rabia, cólera, enojo; furor poético, estro; perturbación, pasión vehemente y pronta; sedición, tumulto; locura, manía; deseo desenfrenado”.



Nuevamente asistimos, ahora contemporáneamente, a un despliegue semántico similar al que encontrábamos en la manía, por una parte, y, por la otra, en el estro y la ira descendiente de *eis.

En cuanto al origen etimológico de *furor*, algunos lo adscriben al indoeuropeo **dhwer*, puerta, con el sentido de aquello que está al exterior, fuera de la puerta, *fuera de sí*. Ernout y Meillet, que no concuerdan con esta teoría, dicen que *furia* viene del verbo *furo*, luego *furio*, estar loco, fuera de sí, perdido, furioso, sentirse agitado, violento, enajenado”.

[...] “También significa inspiración. Etimológicamente, según estos autores, se aproxima el furor latino, proveniente del verbo *furo*, al griego *tho-*

rein: lanzarse, y a *thorubos*: ruido, tumulto, relacionado con el verbo avéstico *dvarati* se precipita (aplicado a seres maléficos).

Como vemos, en esta raíz se vuelven a anudar la precipitación, la inspiración, el deseo y la locura, que eran algunas de las notas correspondientes a **eis* [...]. Notemos que actualmente *furibundo*, en uno de sus sentidos, significa inspirado. Es uno de los tantos términos cuyo sentido se va convirtiendo en negativo”.

(*)Fragmento -autorizado por su autora para ser publicado en *Estrategias. Psicoanálisis y Salud Mental* - extraído de su libro *Etimología de las pasiones*, capítulo II, “De las primeras pasiones”, Buenos Aires, Libros del Zorzal (2006)

La nueva melancolía

Emilio Vaschetto

Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. AP de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Miembro del Centro Descartes. JTP del Dto. de Salud Mental de la Facultad de Medicina (UBA). Capítulo de Epistemología e Historia de la Psiquiatría de la Asociación de Psiquiatras Argentinos.

Correo electrónico: emilio.vaschetto@gmail.com

Resumen

En el siguiente artículo el autor se propone realizar una pintura de la época a partir de una categoría clásica como lo es la melancolía. Lejos del pensamiento barroco la melancolía desnuda aspectos de nuestro tiempo verdaderamente significativos: las identificaciones conformistas y el rechazo del inconsciente. Dos de los obstáculos claves que confrontan al psicoanálisis con su propio discurso.

Palabras clave: Rechazo del inconsciente - Identificaciones - Melancolía - Depresiones - Culpa

Abstract

In the following framework the author proposes a painting of the period from a classic category as it is melancholy. Far from baroque's thinking, melancholy show aspects of our truly significant time: the conformist identifications and unconscious rejection. Two of the key obstacles that confront psychoanalysis with his own speech.

Key words: Unconscious rejection -Identifications -Melancholy - Depressions -Guilt



INTRODUCCIÓN DE LA MELANCOLÍA

La tradición clásica encuadra a la melancolía como el prototipo de la locura. Su sonido nos

transporta a un drama absolutamente intemporal en donde el dolor de existir parece adquirir variedad de formas y de vestimentas (1). Si la tristeza

y la culpa arrastraron al hombre premoderno, la modernidad lo arrojó a la invención de un delirio razonante; la posmodernidad, por su parte, lo sumergió en la fatiga y el aburrimiento.

La melancolía es un signo de nuestro tiempo. Hemos caído bajo el manto viscoso de la bilis negra, fluido errante de carácter epidémico que hoy se nomina depresión. Pero también nos encontramos con los modos de conformidad apática del individuo consigo mismo, el conformismo narcisista. La melancolía hoy, al igual que ayer, implica el sentimiento doloroso de existir, pero al mismo tiempo la anestesia. Curiosamente, todo tipo de recursos técnicos vienen curiosamente reafirmar este aspecto anestésico; por citar alguno: el uso indiscriminado de los modernos antidepressivos, propuestos como “drogas de la felicidad”, que no son otra cosa que blindajes libidinales. Efectivos para tapar la tristeza pero también neutralizar la angustia; su operatoria es la elevación del umbral de sensibilidad, aunque el precio a pagar es el de encubrir las pasiones.

No vamos a detenernos aquí en demarcar las indicaciones precisas que existen para que alguien que padece una depresión clínica deba ser tratado con psicofármacos (2), sino a establecer una semejanza del tono melancólico del hombre de hoy.

Con la introducción de la Fluoxetina (un inhibidor de la recaptación del neurotransmisor serotonina) se verificó que, a diferencia de los viejos antidepressivos, podía actuarse sobre receptores cada vez más específicos con menores efectos adversos (menor perturbación del cuerpo) haciendo lo que se llama una droga comfortable. Peter Kramer en “Listening to prozac” (3) afirma que tanto el paciente anhedónico medicado con Prozac como el cocainómano “tienden a compensar su falta de capacidades hedónicas”, vemos entonces que este campo de lo “comfortable” introduce claramente una indiferenciación entre tratarse y drogarse. ¿Será necesario aquí mencionar el impudor del hombre actual? (4).

Hay una imagen que siempre me ha subyugado y que se encuentra en el frontispicio de la *Anatomía de la melancolía* de R. Burton: “El inammorato melancólico”, el autor quien es un monje anglicano y que decidió escribir este tratado (el cual viene a ser un compendio de todo lo que hasta 1621 se dijo sobre la melancolía) retrata esa imagen así: *En la columna inferior está*

*el Inammorato, con los brazos cruzados,
con la cabeza baja, conciso y educado,
seguro que está componiendo alguna cantinela.
A su alrededor están el laúd y los libros,
como síntomas de su vanidad.
Si todo esto no lo representa suficientemente,
acércate la pintura más a los ojos (5)*



Este retrato nos introduce anacrónicamente en una imagen del futuro, no nos interesa exhumar el pasado para decir eucrónicamente lo que fue para Burton la melancolía, sino entender cómo de ese drama intemporal puede venirnos una explicación del futuro.

La imagen que nos pinta el autor nos introduce en la travesía narcisística de un sujeto volcado a sí mismo, donde un rasgo del objeto regresa hacia un rasgo del sujeto. Prestemos atención (como lo pide el autor) que la mirada del personaje retratado no puede ir más allá del cuerpo propio (el sombrero de ala ancha y la cabeza baja no le proveen perspectiva), los brazos están cruzados en un nudo que no puede ser otra cosa que la consistencia imaginaria. El laúd y los libros como síntomas de su vanidad, dan a entender que el arte y el saber son dos expresiones melancólicas pero también síntomas de su ostentación. El autor nos está queriendo decir algo cuando nos solicita que acerquemos la pintura más a los ojos en caso de que no veamos, o en caso de que no sea una representación lo suficientemente convincente.

DEPRESIONES SIN CULPA

El hombre de hoy ha sido exonerado de su culpa,



“¿quién te quitaría a ti de los hombros el peso de tu melancolía?” preguntó Zaratustra, a sabiendas de que era imposible de que el viejo Dios resucitase. El abandono de Dios y la ausencia de culpa han transformado al hombre actual en alguien sin deseo, aquél cuya depresión ha reemplazado el delirio de culpa por la fatiga de ser. Su condición de sujeto que lo hace culpable de su existencia ha sucumbido ante el borramiento de su división. De ahí que es un error pensar que el sujeto del inconsciente sería un dato de la naturaleza o una esencia inmune a las transformaciones sociales. No hay nada que ontológicamente haga existir al sujeto del inconsciente si no es que el psicoanálisis instaure las condiciones de su operatividad. Esto se traduce de la siguiente manera: “el psicoanalista forma parte del concepto de inconsciente” (6).

Las formas actuales del funcionamiento del sujeto contemporáneo parecen demostrar de manera dramática la revocación progresiva del sujeto del inconsciente. La manifestación del deseo como expresión máxima del sujeto del inconsciente queda marginada por la anulación nihilista que puede relevar dos aspectos: el reforzamiento narcisístico del yo comandado por las identificaciones sólidas o bien la exigencia imperiosa de goce. Lo que Lacan llama en una conferencia en Milán, la “evaporación del padre” permite pensar una nueva clínica a la luz de lo que se ha dado en llamar las identificaciones sólidas o conformistas. Ciertamente, el hombre cerrado sobre sí mismo da la perspectiva de cómo el lazo al Otro ha quedado reducido a la reproducción monótona de sí. Es la apatía frívola que paraliza su vida emotiva, más cerca de la pulsión de muerte que del deseo. Lo que tradicionalmente en las neurosis se presenta como una clínica de las vicisitudes amorosas hoy transita lo que podríamos llamar una clínica del riesgo del amor: ¿podré sostener un enamoramiento no loco? ¿es posible amar a una sola persona por vez? ¿encontraré un amor que no me rechace? ¿Habrá un *partenaire* que no abuse de mí? ¿podré ser fiel? ¿puedo evitar que mi amor se transforme en mierda?, ¿me haré del tiempo suficiente para que nos encontremos?

Es cabalmente una clínica antagonista al discurso amoroso, una clínica que llamaríamos del “antiamor” (7). Despojada de los emblemas del romanticismo, expresa más bien su reverso barroco mediante un goce maldito, nocivo para la vida, ruinoso, no encuadrado en el fantasma, no arti-

culado al inconsciente.

Cabe recordar que, dentro de las pocas menciones hechas por Lacan a la melancolía en su obra, se recalcan dos aspectos: el pasaje al acto suicida y el dolor de existir. Claramente se trata de dos detalles que no son, en modo alguno, conspicuos de la melancolía. Por lo cual es verdaderamente sugerente que el doctor Lacan, formado en las grandes luces de la psiquiatría francesa no haya resaltado los signos clínicos de rigor en el cuadro: la tristeza, la hipocondría, el delirio de culpa, de ruina o de indignidad. A decir verdad, en lo que respecta a la tristeza, ocupó todo un pasaje de su texto “Televisión” (8); pero en particular, el delirio melancólico –construcción que llega a sorprender por el alcance que ésta puede tener, incluso llegando a la inmortalidad como en el delirio de Cotard (9) - no fue consignado por él, hasta donde sabemos, en ninguna parte de su obra.

¿Cuál sería la razón por la cual margina la expresión delirante de la melancolía? Nuestra opinión, que toma el viso de una ligera conjetura, es que este delirio no lleva a ninguna construcción del Otro.

UNA ÉPOCA LIGADA A LAS IDENTIFICACIONES CONFORMISTAS

La época que fue designada como la del “Otro que no existe” (J.-A. Miller-E. Laurent) (10) es ilustrativa a mi modo de ver del ascenso de lo que llamaré las nuevas melancolías.

Esto que se manifiesta antagónico al trabajo del inconsciente, exhibe su paroxismo en una suerte de oscilación continua, una suerte de herradura cuyas puntas no logran tocarse, de un lado tenemos el conformismo narcisista y en el otro, la desregulación pulsional. Mientras en este extremo de la herradura tenemos todas las aperturas al consumo, la tendencia continua a la evacuación de la tensión interna, las diferentes compulsiones y todo aquello que proscribe el intercambio con el otro sexo, en el otro extremo, el conformismo narcisista, es donde localizaríamos las nuevas melancolías ¿Por qué nuevas? No se trata de las formas psicopatológicas comprometidas con la tradición psiquiátrica ni con la moda cultural del *spleen*, sino con la insistencia en la que se presentan dos cuestiones: el rechazo del inconsciente y el problema de las identificaciones.

Cabe reiterar entonces que no hacemos referencia a la máscara melancólica y su tipo clínico (dolor moral, delirio de culpa, ruina e indignidad, auto-



rreproches, hipocondría, etc.) sino a los aspectos que confrontan al psicoanálisis (rechazo/consistencia imaginaria) y que se hallan con prevalencia en infinidad de casos raros o aquellos que expresan posiciones inmovibles.

Mientras el paranoico, por su posición de “mártir del inconsciente” (11) tiene más afinidad con la elaboración, con cierta subjetivación, el melancólico antagónicamente rechaza el inconsciente. Sus dos expresiones más notables pueden situarse en los extremos de gravedad: el estupor melancólico o la inhibición; pero ¿por qué no recordar la fases intercríticas (asintomáticas) cuando los mismos no quieren pensar ni hablar de lo sucedido en términos subjetivos?

Otro elemento es el funcionamiento de las identificaciones ideales, que Lacan localiza tempranamente (año 38') sobre un fondo de “insuficiencia de la vitalidad humana” (12). Mientras el hombre neurótico sufre de no encontrar una estabilidad para ser (falta-en-ser), el melancólico adquiere su estabilidad con el ser mediante una identificación ideal (la sobreadaptación o la sobreidentificación: ser el trabajador, ser el estudiante, ser el soldado, etc). En su escrito *Acerca de la causalidad psíquica* hablará de que la historia psíquica del sujeto “se desarrolla en una serie más o menos típica de *identificaciones ideales*”. Vale decir, el yo está capturado por la imagen del otro, imágenes ideales del otro, efecto que ha dado en llamarse de alienación. De hecho, en el caso Aimée Lacan ya había demostrado en su tesis de psiquiatría esta captura identificatoria en un sujeto paranoico en el pasaje al acto donde se hiere al otro, el sujeto lesiona una imagen ideal que lo había fascinado a lo largo de su existencia. Este efecto de alienación da cuenta de que al golpear a ese otro el sujeto se golpea a sí mismo. Lo que está latente en Aimée es el estadio del espejo, de allí que concluimos que el narcisismo es la paranoia y en este sentido vale para todo sujeto. En *el Informe de Roma*, Lacan distinguirá el yo ideal del ideal del yo, funciones que de alguna manera se confundían en la imago. Descompondrá entonces esta imago y la repartirá entre el ideal del yo -función simbólica- y el yo ideal -función imaginaria.

Finalmente, no deberíamos soslayar las menciones dadas en el seminario de Las psicosis (1955-56) a las personalidades *como si*, las cuales -como bien dirá su autora Helen Deustch- tratan de establecer por medio de la identificación “la validez

de su existencia”, un “anonadamiento significativo” llamará Lacan a este tipo de comportamientos “normalizados” que se depositan sobre un vacío edípico (13).

División o identidad

Nuestro colega y librepensador Fernando Colina, ha diferenciado en las psicosis dos posiciones dentro de lo que él llama dos “heridas humanas incorregibles”: la esquizofrenia, que ubica del lado de la “división” y la melancolía que sitúa del lado de la “identidad”. Ambos “... encarnan los dolores que por excelencia asaltan al ser humano: la nada, esto es, el vacío de la existencia... y la *sima interna* que rompe de un tajo nuestra identidad y es capaz de separarnos de nosotros mismos”. La melancolía exhibe para el autor una constancia “casi imperturbable” a lo largo de las épocas, mientras que la División está íntimamente vinculada a la modernidad en cuanto a los cambios que se generaron en el ámbito de las ideas, en el deseo y “en los pilares de la identidad” (14). Esto nos permite entender, bajo esta constancia de la melancolía, el tono del hombre actual, las manifestaciones del rechazo del inconsciente que se urden en nuestro tiempo, el lugar que tienen los desechos en nuestro mundo y la identificación del sujeto con esos objetos de desecho (el llamado objeto a). Muchos de los casos descritos en el campo de las “psicosis actuales” (*psychoses ordinaires*) describen el efecto que Jacques-Alain Miller llama de “externalidad subjetiva”, produciéndose allí el tipo de identificación descripto, que no es simbólica, sino más bien real, puesto que sobrepasa a la metáfora. Por eso es que el sujeto puede transformarse en un desecho y descuidarse al punto más extremo. Es una suerte de “*identificación real* porque el sujeto va en la dirección de realizar ese desecho en su persona. Finalmente, puede defenderse de eso por un extremo manierismo” (15).

Amor se fue...

Volviendo al dato paradójico, sino perturbador, de las depresiones sin culpa, nos interesa concluir con el estatuto actual de la melancolía (como pintura de la época) desgajada, como ya dijimos, de su pintura clásica.

La división introducida en el sujeto da al sentimiento de culpa un carácter eminentemente ético: el sujeto de la culpa es un sujeto que está en grado de reconocerse éticamente como responsable del propio deseo. Pero es esta responsabilidad la que la cobardía moral del depresivo rechaza. En



la dialéctica del deseo neurótico el sentimiento de culpa señala la tensión siempre presente tras el deseo y la ley, lo que lo hace ser un prerequisite para su “analizabilidad”. En este sentido, la clínica de la neurosis sería una clínica del sentimiento de culpa, una clínica de la subjetivación de la culpa, en contraposición con la paranoia donde se le imputa la responsabilidad al Otro; esta última es una clínica de la defensa y del sostén de una acusación inderogable frente a la culpa imperdonable del Otro.

¿Qué sucede entonces con la culpa de la melancolía? No hay ninguna subjetivación de la culpa, lo que se produce en su lugar es un rechazo del Otro. Solo el pasaje al acto puede realizar la separación de la culpa. Aunque esto se produce en tanto y en cuanto el sujeto se haya reducido a un objeto de puro desecho.

La hipermodernidad es una época de eclipse del deseo y a la vez de una difusión epidémica de la depresión. En esta nueva forma del afecto no se trata de la pérdida (del objeto) y de la dificultad de poder simbolizarlo, sino de la presencia incómoda del objeto con su entorpecimiento del deseo inconsciente. La felicidad del discurso capitalista encuentra en el marketing de la depresión su *pathos*, de ahí que Lacan tiende a sostener siempre que la ética del deseo no coincida con la ética

de la felicidad. En este sentido, para que exista una ética del deseo debe haber, en efecto, una renuncia, una abdicación (entiéndase lo barroco del término) al cortocircuito de goce generado por el imperativo superyoico.

Si para el psicoanálisis la culpa surge como efecto ético del tratamiento del propio deseo, su resolución no puede venir más que de una nueva alianza del sujeto con su propio deseo, con su posibilidad de invención. En la depresión como cobardía moral el sujeto cede a su propio deseo y obedece al comando superyoico. De ahí que algunos llamen a esta cobardía moral una “forclusión ética del sentimiento de culpa” (16) y, yendo aún más lejos, en la melancolía propiamente habría incluso una abolición del deseo. Ahora bien, este tiempo, ¿no muestra una abolición del deseo, un modo de demanda (pulsión) desarticulada al deseo?

Kierkegaard en *La repetición* recuerda que a los melancólicos se les suele enfatizar que se consigan una novia para poder curarse, cuando en realidad su alma está ocupada por lo que es más importante que es la melancolía (17). Difícil es decir si el melancólico ama o no, puesto que la regresión narcisista es un modo libidinal admitido como causal, pero lo cierto es que la nueva melancolía que amanece como un sol negro de nuestro cielo, es la estampa del rechazo del amor. _____

Notas

(1) Álvarez, J. M. Retrato del melancólico, *Cuadernos de psicoanálisis*, Valladolid, 2014, N° 36, p. 89.

(2) Con mi colega Pablo Fridman hemos dedicado un curso de posgrado para demarcar el horizonte clínico de las depresiones en relación al psicoanálisis. Clínica de la depresión. Seminario de Posgrado. Facultad de Psicología (UBA). Agosto-Setiembre de 2014.

(3) Kramer Peter. *Listening to Prozac*, Estados Unidos, Penguin, 1997.

(4) “...tiene que resultarnos llamativo que el melancólico no se comporte en un todo como alguien que hace contricción de arrepentimiento y de autorreproche. Le falta (o al menos no es notable en él) la vergüenza en presencia de los otros, que sería la principal característica de este último estado.” Freud, Sigmund. *Duelo y melancolía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, pp. 244-245

(5) Burton, Robert. *Anatomía de la melancolía*, Madrid, AEN, 1999.

(6) Lacan, Jacques: El seminario, libro 11 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 130. Ver también nuestro desarrollo en: Vaschetto Emilio. *Los descarriados. Clínica del extravío mental entre la errancia y el yerro*, Buenos Aires, Grama, 2010.

(7) Coincidimos en este punto con nuestro colega Massimo Recalcatti en: *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milán, 2010.

(8) “La tristeza, por ejemplo, la califican de depresión, y le dan el alma como soporte, o la tensión psicológica del filósofo Pierre Janet. Pero no es un estado de ánimo es simplemente una falta moral, como se

expresaba Dante, o también Spinoza: un pecado, lo que quiere decir una cobardía moral, que solo se sitúa en última instancia a partir del pensamiento, es decir, a partir del deber de bien decir o de orientarse en el inconsciente, en la estructura. / Y lo que sigue, por poco que esta cobardía, por ser rechazo del inconsciente vaya a la psicosis, es el retorno en lo real de lo que es rechazado, del lenguaje; es la excitación maníaca por la cual ese retorno se hace mortal.” Lacan Jacques. *Televisión*, en: *Otros Escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pp. 551-552.

(9) Agreguemos de paso que hay dos menciones explícitas acerca del famoso “delirio de negaciones de Cotard” en los seminarios 8 (p. 122) y 2 (p. 351), sin contar algunas alusiones que figuran en los Escritos.

(10) Miller, Jacques-Alain: *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

(11) Lacan, Jacques: El seminario 3, *Las psicosis* (1955-56), Buenos Aires, Paidós, 1995, p. 190.

(12) Lacan, Jacques: *La Familia*, Buenos Aires, Argonauta, 1979, p. 51.

(13) Lacan, Jacques: El seminario, libro 3 *Las psicosis* (1955-56), Buenos Aires, Paidós, 1995, pp. 275 y 292.

(14) Colina, Fernando: *Escritos psicóticos*, Madrid, Dor, 1996, p. 44.

(15) Miller, Jacques-Alain: “Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria”, *Freudiana* 58, Barcelona, abril de 2010. (El subrayado es nuestro).

(16) Recalcatti, Massimo: *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milan, 2010.

(17) Kierkegaard, Soren: *La repetición*, Madrid, Guadarrama, 1976. (Capítulo 1).



La ira femenina. El furor de las mujeres

Gabriela Rodríguez

Lic. en Psicología. Psicoanalista. Asociada a la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL) Sección La Plata. Docente Responsable Seminario diurno: "Culpa - Angustia - Vergüenza" (2014) EOL- Sección La Plata. Autora de numerosos artículos en revistas especializadas.

Correo electrónico: magabrielar@speedy.com.ar

Resumen

La figura de Medea que fuera convertida en icono por cierto feminismo y señalada por Jacques Lacan como figura del acto de la "verdadera mujer", será la excusa para auscultar la insistente combinación entre ira y femineidad.

Palabras clave: Ira - Mujeres - Medea - Femineidad

Abstract

The image of Medea who became an icon due to certain feminism and was considered by Jacques Lacan to perform the act of the "true woman", will be the excuse to examine the persistent combination of anger and femininity.

Key words: Anger - Women - Medea - Femininity

En una Conferencia ofrecida por el profesor Remo Bodei, "Ira e indignación. Teoría e historia de una pasión"(1), luego de definir la ira como una pasión furiosa que brota de una afrenta recibida inmerecidamente, o de una ardiente herida infligida a nuestro amor propio, convoca a un extraño par: la "ira de Dios" y la "ira de las mujeres", con el fin de aproximarse a esa pasión furiosa:

La propensión de las mujeres a la ira, había sido un tópico en el mundo clásico debido al acento puesto en el acceso limitado a la racionalidad de las mujeres y su consecuente vecindad con el dominio de la pasión. Circunstancia que, combinada con la idea de una condición corporal y anímica frágil, redundo en una supuesta sensibilidad de ellas al influjo de las heridas morales. Tal propensión de las mujeres a la ira fue confirmada luego por la teología cristiana en el Concilio de Elvira(2), donde se declara dogma que la mujer es de sexo irascible. La crítica feminista ha desmontado las configuraciones de sentido referidas, ancladas en lo que ha llamado falogocentrismo patriarcal. Sin embargo, siguiendo la pista que propone el profesor Bodei en la conferencia mencionada, el mito de Medea será la excusa para auscultar la insistente combinación entre ira y femineidad, pese a que no comprometa ninguna determinación accidental y/o sustancial, para usar una terminología aristotélica. Medea entonces, princesa bárbara, hechizera, infanticida, convertida en icono por

cierto feminismo (3) y señalada por Jacques Lacan como figura del acto de la "verdadera mujer".

Escrita por Eurípides más de 400 años antes de Cristo y reversionada hasta la actualidad, Medea es portadora en la tradición cultural de occidente del signo de la venganza y el infanticidio, aunque curiosamente se concurre a una desculpabilización progresiva del personaje, como lo observa Bodei, ya sea por relativización de su acto-que incluso desplaza el crimen a manos de los corintos, siguiendo fuentes antiguas(4) - ya sea por acentuación del contexto - la oposición entre el mundo bárbaro y el civilizado, la extranjería de Medea-, una operación que atraviesa versiones como la de Pasolini en el cine, o la de Christa Wolf en las letras. La pieza de Eurípides se abre con la ofensa, "ultraje"- acto que sobrepasa cierto límite -, que oprime el corazón de Medea: Jasón ha traicionado el juramento de amor que se hicieron. Durante el único día, que le fuera concedido por el Rey Creonte tras decretar su exilio, obligada Medea a abandonar Corinto con sus hijos a causa de sus expresiones iracundas por las futuras nupcias de Jasón con la hija de Creonte, urde la trama de venganza dominada por la pasión furiosa que desencadenará el "acto de mujer". Asestará tal golpe al núcleo del ser de Jasón y su casa, que al asesinar a sus dos hijos y aniquilar a su futura consorte con hechicerías, es al propio Jasón al que da muerte, sin que muera, dejándolo en un parti-



cular estado, *aporos*, “sin medios”. Atrás quedará la gloria de la conquista del vellocino de oro y los laureles conseguidos por Jasón en su aventura por el Cólquide, no sin las artes de la que ahora llama “monstruo”, “un genio maligno enviado por los dioses” (v. 1333). Hasta aquí brevemente el argumento de la pieza.

Para considerar ese “genio maligno”, arrojado al acto criminal por una pasión furiosa llevada al límite de lo inhumano, tal el crimen de Medea, que no solo quebranta la ley de los hombres sino también la de los dioses, al dar muerte a sus dos hijos - aunque algunos sostengan que la venia de los dioses acompañó la mano de Medea -, no hay más que orientarse por el modo en que la propia Medea llama a su crimen “inicuo” (v.795), del latín *iniquus*, un vocablo que indica la negación de *aequus*, igual. Se trata de un crimen que introduce una dimensión desigual en el plano ético, un crimen que no tiene nada de equilibrado, en el sentido de lo equitativo, lo justo, que escapa al ideal de una justicia distributiva, objetando la media y extrema razón que introduce la norma que en psicoanálisis se ha llamado fálica.

En cuanto Medea atraviesa un límite de lo que se entiende humano, surge el artificio de aplicarle a su crimen las coordenadas empleadas por Lacan para con la Antígona de Sófocles (5). Se trata del uso del par *até y harmatía*, de factura aristotélica (6), que concentra lo esencial de la acción trágica: el extravío fatal al que es empujada la heroína- *até* -, y el error de juicio que involucra una acción desafortunada, cuando ninguna acción en todo caso podría ser afortunada por imposible- *harmatía* -. Se estará tentado de poner a la cuenta de la *até* la iracundia de Medea, esa dimensión de lo que se “posa en la cabeza de los mortales sin que ellos lo sepan” (7), lo que pone en juego ese margen de no-saber que permitirá a Lacan hacer de la *até*, la encarnación de la desgracia del linaje de Antígona, la maquinaria del Otro como lugar de un destino funesto. O bien, considerarla a la luz del error de juicio, como “error de tiro” que impulsa la acción equivocada que causa el cambio de fortuna del héroe; y que por un verdadero pase magistral, en el que se articula un problema ético, Lacan lo hace soportar por Creonte en su consideración de Antígona, contra la estimación hegeliana.

Pero ninguno parece ser el caso de la “leona” (8) de Jasón. La ira que arrastra a Medea a lo extremo de su acto, no se funda en ningún descono-

cimiento que la empuje por ello más allá de los límites, ni en el error, por ignorancia del mal y la ruina que ha de procurar con él. En sendos pasajes, tanto en la Medea de Eurípides como en la de Séneca, aún más vehemente e iracunda, el costado lúcido de la pasión es el signo de la venganza perpetrada por Medea (v. 790 y siguientes). La astucia de Medea no se priva de los más avezados recursos retóricos para procurarse con Creonte, la prórroga de un día, antes de su destierro, ni de las buenas artes con las que engatusa a Jasón para persuadirlo de su arrepentimiento. El propio Aristóteles en su *Poética* pudo decir que el daño que realiza Medea no carece de premeditación y conocimiento. En otro registro, que el de la conciencia y sus funciones, más afín a la perspectiva analítica, Mario Vegetti hace una apreciación útil sobre el “yo colérico”, cuando refiere que precisamente la ira como pasión, consigue operar una suerte de unificación del sujeto (9) en pos de la acción que ha de realizar. El espacio de la ira para Vegetti, que separa la ofensa de la venganza, produce una configuración subjetiva que no conoce alternativas posibles, es decir, conduce a un acto que encarna la pasión del sujeto y que deja fuera la deliberación.

Tampoco es el acto de Medea fruto de un juicio desacertado, porque da precisamente en el blanco al que apunta, cumple con el designio que se hubiera fijado, hierde, herir de muerte a ese “monstruo de maldad” Jasón, que con su traición demuestra haber perdido la fe en el juramento de amor. Por ello su locura, si es que la hay, pareciera ser más bien anterior, es locura de amor de la que nos habla la nodriza en el comienzo de la pieza: “Y así mi ama Medea... con su corazón loco de amor por Jasón” (v.6 y siguientes). La pasión amorosa que la había vuelto refractaria a los susurros de la prudencia, y la hubiera deslizado sin solución de continuidad hacia los crímenes contra los suyos, incluida la traición perpetrada contra el padre y el descuartizamiento de su hermano, se vierte ahora en venganza contra Jasón. Como el amor más grande acaba en odio, Lacan *dixit*, o se convierten uno en el otro, para Freud, el interrogante que dejara planteado el coro en la pieza: “¿Por qué esa cólera terrible y ese afán de matanza después del amor?” (v. 1268) se resuelve en el viraje de la pasión, fogueado por el “ultraje”, si, y alimentado por los reproches que podrá hacerse a sí misma la propia Medea, también, pero fundamentalmente por la medida de su odio inconmensurable,



que es el envés del imperativo de una exigencia de amor, que Lacan supo poner a la cuenta de la condición erotómana en la modalidad del amor de la mujer, lo que da ese matiz feroz a sus iras. Condición erotómana que en cuanto desconocida para sí misma “se convierte en un real intratable”, como lo precisa Graciela Musachi. La lucidez de Medea en este punto, en particular la de Séneca, es evidente cuando pudo advertirle a su nodriza: “Sí pretendes saber en tu desdicha cuánto debes odiar, también recuerda cuánto amaste...”.

Jacques Lacan había mencionado a Medea en los escritos en una sola oportunidad, cuando procura dos ejemplos: Madeleine - la mujer de André Gide - y Medea, que quedaran fijados en la memoria analítica como emulación de la llamada “verdadera mujer”(10), lo cual es una afirmación que no deja de presentar una contradicción interna, como sabemos para Lacan la mujer no existe, razón por la cual es todo un problema hablar de la “verdadera”. Con esta mención Medea no se ganó un lugar en el índice onomástico de los escritos, pero para los lectores de Lacan, Medea encarna la ferocidad de una voluntad que no se detiene en el sacrificio del tener - aquí sus propios hijos -, cuando con ello propinará un daño a quién la arroja fuera de la escena amorosa. El “extravío” de Medea que no el de su ira sino el de lo ilimitado de esa voluntad que no retrocede, lo evidencia Jacques Alain Miller(11), implica el haber convertido el amor en el objeto de su único interés “Pues la mujer es medrosa y no puede aprestarse a la lucha ni contemplar las armas, pero cuando la ofenden en lo que toca al lecho, nada hay en todo el mundo más sanguinario que ella”(12) escuchamos decir a Medea en el verso 263 y siguientes. Así, lo que de verdadera mujer revela tamaño acto, subraya que la mujer es lo que no es una madre, o también, lo que se sustrae a lo que en ella hay de madre, abriendo una brecha en la solución a la feminidad, atribuida apresuradamente a Freud - la maternidad - haciendo aparecer un costado de lo femenino, que se ausenta del anclaje fálico y que configura un campo insospechado para cualquier feminismo

La circunstancia por la que Medea abandona el Cólquide natal y huye con Jasón tras el juramento de amor mutuo desafiando los mandatos paternos, de algún modo pródromo de lo que va a venir, pudo ser leída en clave feminista, como el acmé de la mujer que se apropia del deseo sexual

y actúa de acuerdo con su interés, al romper con la tradición y subvertir el lugar social que le es asignado(13). Esta línea, destaca el movimiento de su emancipación, en el que la autodeterminación se convierte en la premisa de una realización, la que suele concurrir en un cierto “furor de las mujeres”, digamos, su estar al último grito, ocupando un espacio en lo social. Otra perspectiva, se fía menos del costado autonomía auto-procurada, por la que la mujer se apresta a conseguir una identidad al precio de su feminidad en demasiadas ocasiones, como puntualiza Musachi siguiendo a Freud(14), y abre un punto de mira, que ubica el principio de discordia que introduce lo femenino en lo social. En el caso de Medea puede leerse en el imposible retorno a su tierra, en el exilio de una tradición, en la imposible negociación, esa suerte de negativismo extremo que introduce con su crimen(15). Al mismo tiempo, por su posición ambigua, Medea resulta paradigmática, porque recrea la división que concierne al “ser femenino”, que quedará plasmada por Lacan en las fórmulas de la sexuación, con el doble vector del lado que le atañe: uno que la orienta al falo, otro que la conduce a un más allá que el significante no recubre, esa otredad. Una división, que no se confunde necesariamente con el estar duplicada por la madre en ocasiones, sino por estar escindida de sí misma, por así decir. Medea pone en escena esta división de algún modo, a la vez divina, a la vez terrena, bárbara y civilizada, mujer y madre; hasta incluso, si nos atenemos a una versión más contemporánea como la de Christa Wolf, profundamente extranjera, portadora de una soberana alteridad.

De regreso entonces al extraño par convocado por Bodei y habiendo hecho la salvedad de que para Lacan la mujer no existe, lo que podría valer para Dios, la vecindad entre esa otra dimensión de lo femenino, el llamado otro goce, y Dios que se le parece por inalcanzable para los oficios de la razón, confina con la adoración que ambiciona la exigencia amorosa femenina y de allí tal vez, la puesta en relación de sus iras. _____

Notas

(1) Remo Bodei “Ira e indignación. Teoría e historia de un a pasión”, Conferencia dictada en la Fundación Juan March. Versión electrónica <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=22777&l=1>

(2) Concilio Elvira de fecha incierta, habría sido celebrado entre el 300 y el 324 en la ciudad de Iliberis.

(3) Algunos parlamentos de Medea en la pieza resultan verdaderos



alegatos feministas, ver en particular: (v. 230 - 251).

(4) Albyn Lenky en su obra *La tragedia griega*, refiere que el poeta - Eurípides - se enfrenta libremente a la tradición que nos habla de la muerte de los hijos de Medea a manos de los corintos.

(5) Jacques Lacan, *Seminario de la Ética*. Paidós. Buenos Aires 1992.

(6) Aristóteles, *El arte de la poética*. Espasa Calpe. Buenos Aires 1948.

(7) Pierre Grimal, *Diccionario de Mitología griega y romana*. Paidós, Bs As, 1989.

(8) Medea es llamada leona varias veces en la pieza.

(9) Mario Vegetti, "Pasiones antiguas: el yo colérico". *Historia de las pasiones*. Losada 1998.

(10) Jacques Lacan, "La juventud de Gide". *Escritos 2*. Siglo XXI Editores 1991.

(11) Jacques Alain Miller, *El partenaire-sintoma*. Paidós, Bs As, 2008.

(12) Eurípides, "Medea". *Tragedias III*. Editorial Catedra.

(13) Roxana Hidalgo Xirinachs, "Medea agresión femenina y autonomía". Versión electrónica.: <http://www.psiconet.com/foros/genero/medea.htm>

(14) Graciela Musachi, "Antígona entre Hegel y feministas". *Revista Descartes*. Ediciones Otium 2012.

(15) Este aspecto y otros aspectos de interés, han conducido a Slavoj Žižek a presentar a Medea como la anti-Antígona, ver: *Interrogating the real*. 2013.

Ira y acedia. Dos caras de la mortificación en las psicosis

Julieta De Battista

Licenciada en Psicología de la UNLP. Doctora en Psicopatología de la *Université de Toulouse*. Especialista en Clínica Psicoanalítica con adultos de la UNLP. Especialista en Clínica (Docencia y/o investigación) Colegio de Psicólogos Distrito XI. Profesora Adjunta a cargo de Psicopatología I en la UNLP e investigadora. Becaria Postdoctoral CONICET. Instituto de investigaciones en Psicología UNLP- CONICET
Correo electrónico: julietadebattista@gmail.com

Resumen

El artículo interroga dos presentaciones frecuentes del malestar en nuestra contemporaneidad: la depresión y la violencia. Para hacerlo, propone extraerlas del campo de las enfermedades y los trastornos -que deberían tratarse terapéuticamente-, para reinscribirlas en la ética del psicoanálisis como posiciones subjetivas del ser. En primer lugar entonces, se propone trocar el par depresión-violencia por el de ira-acedia, al recuperar la referencia de Lacan a *La Divina Comedia* y explorar las relaciones allí propuestas entre ambas: la contigüidad entre la ira explosiva y la ira lenta o acedia, la tristeza. Se trabajan las referencias de Lacan a la teología medieval con el objetivo de reubicar a la tristeza como falta moral y su redefinición como rechazo del inconsciente, que evita a su vez toda reducción psicologizante o somática. De esta formulación se intentan extraer consecuencias sobre la mortificación que puede generar la posición subjetiva de rechazo en las psicosis, al proponer una lectura de la misma a partir del concepto de deseo y las dificultades que pueden encontrar los psicóticos para sostenerlo.
Palabras Clave: Psicoanálisis – Psicosis – Violencia – Depresión - Deseo

Abstract

*The article questions two common presentations of discomfort in our contemporary: depression and violence. To do so, the author proposes to extract both of them from the field of diseases and disorders -that can be treated therapeutically-, and enroll them in the ethics of psychoanalysis like subjective positions of being. First then, proposes to change pair depression-violence by anger-acedia, to recover Lacan's reference to *The Divine Comedy* and explore relationships between both proposals there: contiguity between the explosive anger and slow anger or acedia. Lacan's references to medieval theology are worked with the aim of relocating to sadness as moral failure and its redefinition as a rejection of the unconscious, which in turn prevents any psychologizing or somatic reduction. This formulation is trying to draw conclusions about mortification that can generate the subject position of rejection in psychosis, proposing a reading of it from the concept of desire.*

Key Words : Psychoanalysis - Psychosis - Violence - Depression- Desire



DEPRESIÓN Y VIOLENCIA: TRASTORNOS INCURABLES

Las presentaciones signadas por el pasaje al acto agresivo parecen multiplicarse en los últimos tiempos. Han adoptado un nombre de gran repercusión social: violencia. El estallido en la acción contrasta con el otro mal de la época: la silente depresión. El aumento de una y otra preocupa a los organismos públicos encargados de asegurar el orden y la continuidad en la productividad. Ambas conllevan el mismo desafío ¿qué alternativa terapéutica podría resultar eficaz cuando todas las que se intentan parecen condenadas al fracaso?

Recuerdo un caso: una mujer joven que es internada por pedido de sus padres que no soportaban más los ataques agresivos de la hija cuando ellos intervenían en el cuidado de su nieta. Ella se presentaba con un aire angelical que inmediatamente hacía sospechar de las intenciones de los padres. Los concienzudos interrogatorios no lograban completar la anamnesis de una paciente psiquiátrica: juicio coherente, pensamiento ordenado, lenguaje acorde, sin alteraciones de la senso-percepción. Sin diagnóstico preciso y sin esquema terapéutico decidido, la paciente permanecía internada sin medicación. Se quejaba de la intrusión de los padres en el cuidado de su hija, aún cuando ella misma había intentado dejarla en manos del Estado, al pensar que la asistencia pública sabría cómo cuidarla mejor. La sorpresa llegó cuando finalmente aceptó la visita de sus padres. El ángel se transformó en demonio, presa de un ataque de ira del cual no conservaría luego ningún registro. No soportó enterarse que su hija estaba al cuidado de sus padres. La definición no aportó sin embargo a la orientación del tratamiento: no había qué medicar. No se puede medicar un ataque, no se lo puede prevenir, no se lo puede evitar. ¿Y para qué continuar internada? Otro caso desde la vereda de enfrente. Una paciente de edad media que dice sentirse muerta, sin carne, ni cuerpo, pagando con su muerte el mal que ha hecho y repitiendo una y otra vez que no debería haber nacido, que es la causa de todos los males. Ya no siente el cuerpo, ya no existe, “Soy un cadáver, estoy muerta en vida desde que nací, soy culpable de haber nacido”. La medicación se muestra nuevamente impotente, la internación intenta preservar una vida que es para ella una tortura. Tampoco le queda el impulso que le permitiría matarse, sólo dejarse morir: no co-

mer, no beber, sumirse en el mutismo y la petrificación. Ninguna medicación puede devolver las ganas de vivir y, en este caso, podría contribuir paradójicamente a terminar con la vida que pretende resguardar.

Depresión y violencia han borrado los matices. El *taedium vitae*, el dolor moral, la negación de órganos, la inhibición, el dolor del mundo, el *taedium cordis*, la ansiedad, el aburrimiento, el fastidio, la pesadumbre, el hastío, la acedia, la tristeza, la fatiga de sí mismo, la pereza, la deflación del deseo, la morosidad, el dolor de existir hoy se nuclean en una única expresión: depresión. El despecho del erotómano, la insistencia justa del reivindicador, el estallido certero del celoso, el alivio incomprendido de la auto-mutilación, la cachetada inesperada, el explosivo intento suicida o incluso el homicidio se homogeneizan en la violencia.

Quizás haya un denominador común: el cuerpo afectado en el arrebato violento o en la pesantez depresiva, pero estas categorías terminan borrando las variedades de las posiciones subjetivas concernidas. Posiciones subjetivas que no son trastornos de organismos perturbados sino posiciones éticas ante lo real.

IRA Y ACEDIA: FALTA MORAL

Lacan fue interpelado acerca de la relación del psicoanálisis con los afectos y volvió a las referencias clásicas, al rechazar la “psicologización” de las pasiones o su reducción a lo somático. Evocó la falta moral, el pecado, el cuerpo afectado por la estructura del lenguaje, por el inconsciente, y recurrió al destino de los pecadores que inmortalizó Dante [9]. Ni el trastorno, ni la enfermedad, ni el estado del alma; sino el pecado entendido como cobardía moral para hallarse en la estructura, en el inconsciente, en el deber del bien decir. La tristeza y la elación maníaca no dan ese paso, rechazan el inconsciente.

En *La Divina Comedia*, Dante reservó un lugar común para los iracundos y los acidiosos: la laguna Estigia, en latín *tristitia*, en el quinto círculo del infierno. Pecadores mortales entonces, iracundos y acidiosos fueron condenados a quedar sumergidos en el mismo lodazal: “vi gente cenagosa en el pantano,/ toda desnuda, y el semblante herido./ Golpeábanse no sólo con las manos,/ más con los pies, el pecho y la cabeza,/ a dentelladas se despedazaban.” (1) He aquí las almas de posesos por la ira, inmersas en una batalla que prolonga



eternamente sus violencias. Pero fuera de la vista, sumergidos yacen los que pecaron de acedia.

En la teología medieval la acedia era considerada una forma de la tristeza y era un pecado mortal e incluso capital, dado que engendraba otros vicios, oponiéndose a la caridad de Dios y la diligencia, el esmero y cuidado en ejecutar algo. El pecado de la acedia era el del rechazo del bien divino, el del enlentecimiento del ser y la parálisis de la acción que rehúsa hacer el esfuerzo para alcanzar la perfección de la gloria divina. La lentitud del ser ante el bien, el hastío de la vida, el desfallecimiento del fervor por la experiencia espiritual indica una tristeza frente al destino glorioso y una ausencia de la capacidad de encontrar consuelo en la vida espiritual. Pegoteados en la morosidad y el amor demasiado lento, atascados en el vicio, esa tristeza del alma no era considerada enfermedad a tratar sino posición ética: un no querer afrontar el trabajo que lleva a la vida eterna, que vuelve al hombre más frágil ante los propósitos del Maligno. De ahí que se pensara que era una cuestión muy delicada incluso identificada con el colmo de la locura: ¿o acaso no lo es rechazar la verdadera vida, por resistir a los designios del todo-poderoso? La acedia implicaba una suposición imposible a la espiritualidad, la ausencia de gracia (3).

El castigo de los acidiosos para Dante los eterniza en la parálisis y la lentitud: “bajo el agua quienes suspiran,/ y hacen burbujear la superficie/ cual tus ojos lo advierten por doquiera./ Dentro del limo dicen: ‘Tristes fuimos/ allá en el aire dulce que se alegra del sol/ por llevar dentro un humo acidioso:/ Ahora nos entristecemos en el fango negro.’/ Gargarizan este himno en sus gargantas/ pues no lo pueden decir con palabras íntegras.”(1) Los tristes han rechazado la belleza del mundo y son condenados a tragar barro, “el día les resultaba intolerablemente largo y la vida desoladoramente vacía” (5). La inercia de la vida aletargaba la acción, el tedio excesivo les impedía aceptar la existencia, ahora yacen acallados y amordazados sin poder pronunciar palabras.

Dante enfatiza la mortificación que la acedia produce: es una tristeza que priva del lenguaje, que tiende hacia el silencio, la máxima tristeza.

La referencia de Lacan a Dante cobra ahora otro espesor. Depresión y violencia nombran trastornos catalogables en el DSM y que por lo tanto deberían ser tratados médicamente. Pero así se encubre lo que implican de falta moral, de posición

ética ante lo real. Lacan ubicó la reacción de la cólera en la posición de aquel que se decepciona ante el “fracaso de una correlación esperada entre un orden simbólico y la respuesta de lo real (...) Es cuando los clavitos no entran en los agujeritos.” (6) Lo real ha desbaratado toda la trama. Lacan vinculó la cólera a cierta hipertonía y a la elación, dejándola a un paso de la excitación maníaca. Freud había localizado la tristeza del melancólico en otro tipo de decepción, la reacción de revuelta ante la pérdida de un objeto que se había mostrado indigno de amor (4), el “suicidio del objeto” (7). La tristeza tampoco es enfermedad ni trastorno. Como cobardía moral es rechazo del inconsciente, rechazo a ubicarse en el bien decir.

VARIACIONES DE LA MORTIFICACIÓN PSICÓTICA

Este rechazo del inconsciente signa por momentos la posición del psicótico ante lo real y convierte la mortificación del viviente en una invariante de la psicosis manifiesta en la angustia hipocondríaca que la caracteriza (2). Ahora bien, el cuerpo está mortificado por habitar el lenguaje, de ahí resulta que pueda afectarse y que la pulsión sea el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir (10). El lenguaje cadaveriza el cuerpo, la palabra mata la cosa. Hay una castración real que el lenguaje introduce para todo ser hablante (8). Lacan demostró cómo el hecho de convertir al padre en el agente de la castración es una versión neurótica de esta castración real que marca el agujero estructural de la relación sexual que no hay para todos.

La posición ética del psicótico puede por momentos redoblar esta mortificación inaugural, dando lugar a una mortificación en segundo grado: la mortificación hipocondríaca que puede desembocar en el pasaje al acto. El rechazo del inconsciente, del tratamiento que el deseo hace al articular algo del goce, conlleva el retorno mortífero de lo que es rechazado del lenguaje. Tristeza y pasaje al acto se convierten así en la prueba clínica de los efectos de un rechazo del deseo, de la dificultad para encontrar un soporte que lo sostenga en su falta fundamental (2).

La apuesta ética del psicoanálisis, a contrapelo de las terapéuticas que la época ofrece, es la de invitar a reorientarse en relación al inconsciente: extraer un saber de los costos y los beneficios de determinada posición. Quizás sea la ocasión para que el psicótico se comprometa en un bien de-



cir que conmueva en algo la certeza de sus deseos locos o mortíferos, con el horizonte de un deseo que pueda sostenerse en el lazo social. _____

Notas

(1) Alighieri, D. (1307) *La Divina comedia. Inferno*. Texto original italiano con traducción, comentarios y notas de Angel Battistessa. Buenos Aires: Asociación Dante Alighieri, 1994.

(2) De Battista, J. (2012) *Le désir dans les psychoses. Thèse de doctorat*. Hay versión en español: El deseo en las psicosis. Buenos Aires: Letra Viva, 2015.

(3) Forthomme, B. (2000) *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*. París: Sanofi-Synthélabo.

(4) Freud, S. (1917) *Duelo y melancolía*. Obras completas. Bs As: Amorrortu.

(5) Huxley, A. (1948) *Accidie. On the margin*. Hardcover: London.

(6) Lacan, J. (1959-1960) El seminario. Libro VII. *La ética del psicoanálisis*. Bs As: Paidós.

(7) Lacan, J. (1960-1961) El seminario. Libro VIII. *La transferencia*. Bs As: Paidós.

(8) Lacan, J. (1972-1973) El seminario. Libro XX. *Aún*. Bs As: Paidós.

(9) Lacan, J. (1973) *Télévision*. París: Seuil.

(10) Lacan, J. (1975-1976) El seminario. Libro XXIII. *El sinthome*. Bs As: Paidós.

Pasiones tristes o los trastornos del deseo

Myriam Soae

Lic. en Psicología. Psicoanalista. Miembro del Centro Descartes. Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) y de la Escuela de Orientación Lacaniana (EOL).

Coordinadora del equipo temático *Melancolía: la transformación del pathos* del Centro Descartes.
Correo electrónico: myriamgiselasoe@gmail.com

Resumen

El trabajo se centra en el concepto de melancolía y sus resonancias múltiples, articulando el giro de Spinoza en su conceptualización de las pasiones y sus afecciones con los conceptos psicoanalíticos en torno al duelo y la melancolía. Propone poner en tensión la fluctuación existente en las concepciones psicopatológicas de la melancolía y el proceso intrínseco del sujeto del inconsciente en su relación con el Otro del lenguaje.

P. claves: Pasión- Afección- Deseo- Melancolía -Duelo

Abstract

This work focuses on the concept of melancholia and its multiple resonances. It articulates the change in Spinoza's concept of passions and its affects with psychoanalytic concepts related to grief and melancholia. It also suggests questioning the existing psychoanalytic concepts of melancholia and the intrinsic process by the subject of the unconscious related the Other through language.

Key words: Passion - Affects - Wish - Melancholia

“Y puesto que su lección es que puede asir verdaderamente sólo lo que es inasible, el melancólico solo está a gusto entre esos ambiguos ropajes emblemáticos. Como reliquias de un pasado sobre el que está escrita la cifra edénica de la infancia, han capturado para siempre un destello de lo que puede poseerse sólo a condición de perderse para siempre”

Georgio Agamben (1)



1. SPINOZA

Si Lacan alude una vez más a Spinoza en el último tramo de su enseñanza (*Televisión*) es para volver a situar a los afectos en la orientación que conviene al psicoanálisis, o sea distanciarlos del valor referencial ligado a las teorías de las emociones (2) Las pasiones de Spinoza configuran una articulación donde el cuerpo es afectado por el lenguaje. Afectaciones que inciden directamente en la potencia humana de obrar, definición del deseo que Lacan hace propia, “el deseo es la esencia del hombre”. Las pasiones son padecimientos del alma que afectan al cuerpo, disminuyendo o potenciando el deseo. “El alma está sometida a tantas más pasiones cuanto más ideas inadecuadas tiene, y, por el contrario, es tanto más activa cuanto más ideas adecuadas posee” (3)

Las ideas, los pensamientos, son causa exterior al ser humano que lo afecta con palabras, operando una modificación en el estado anterior de su potencia.

La alegría, *laetitia*, es el acrecentamiento de la potencia y la tristeza, *tristitia*, su disminución. Las demás pasiones se desprenden de una u otra.

Para Spinoza hay un nexo entre pasión y política, ya que un cuerpo, tanto social como individual, “es un complejo pasional por el que se constituye y se explica”.

Las pasiones no pertenecen a un orden exclusivamente psicológico sino que tienen efectos políticos, producen servidumbre o libertad.

Dentro de las pasiones tristes existe una que siempre es mala: *la melancolía*, que afecta al cuerpo de una tristeza absoluta, a diferencia del dolor donde sólo una parte es afectada. La melancolía está ligada al exceso que bloquea la vida activa (el deseo) y por consiguiente la expansión ética y el ejercicio político.

“Pasión solitaria por antonomasia, el cuerpo afectado por ella se sustrae al juego de las composiciones con los otros cuerpos -a la conformación de la potencia pública-, de manera que el melancólico está siempre sometido a otro” (4)

A decir de Diego Tatián, el melancólico carece de la cautela necesaria para la regulación de las relaciones entre los hombres. En él están obturadas las posibilidades del deseo en tanto potencia del cuerpo. Es en este punto que Spinoza se distancia de las teorías de la melancolía que habitaban el entramado discursivo de su época, en el que predominaba una fluctuación entre la exaltación de la capacidad del melancólico de pensar, su genialidad,

y la locura imposible de tratar. Realiza un corte innovador distanciándose de la moral del sufrimiento. Otro giro del spinozismo es la concepción del *conatus* como la esencia misma de Dios, fuerza productiva de efectos y su capacidad de afectar. Este Dios que se reduce, con la lectura lacaniana, a la universalidad significante.

El concepto de melancolía brinda un hilo conductor a la propuesta de lectura, ya que al igual que Spinoza, el psicoanálisis dio un giro respecto de las teorías de la melancolía que habitaban los discursos circundantes.

Este concepto, que tiene el privilegio de evocar múltiples resonancias, condensa las representaciones del nudo entre oscuridad y locura como también la lista de tristezas: tedio, *spleen*, aburrimiento, depresión, duelo, dolor.

La melancolía para el psicoanálisis al igual que para Spinoza es un trastorno del deseo.

2. OPERACIÓN FREUDIANA

La operación freudiana se distingue por transformar, siguiendo el ideal cientificista, una interrogación y sus efectos en mecanismos, operatorias y funcionalidades del aparato psíquico. La noción de melancolía en Freud permite abrir un campo de interrogaciones y en consecuencia arrojar mecanismos fundantes del corpus psicoanalítico como lo son el concepto de identificación o la pérdida de objeto.

Presente ya en el *Manuscrito G* como “hemorragia interna”, el tratamiento fue variando a lo largo de los años, con la salvedad de seguir siendo un concepto que no encajó nunca del todo en un cuadro psicopatológico preciso. Por el contrario, cuando intenta arribar clínicamente a ella, Freud advierte que la dificultad de asirla reside en que presenta “múltiples formas clínicas”. Asociada a una pérdida libidinal, el punto de variación es precisamente de qué orden es ésta pérdida y qué efectos produce en aquel que la padece.

La hipótesis presente en el *Manuscrito G* es que el afecto de la melancolía es el del duelo, “la melancolía es un duelo provocado por una pérdida de libido”. Hay un agujero en el psiquismo ocasionado por esa pérdida. Precisamente la inhibición del melancólico es efecto de la aspiración de la libido por esa fisura acontecida. Freud explica que hay una disminución de la “excitación del grupo sexual psíquico” concepto que, según Frederick Pellion, es un postulado que puede leerse como



una intersección triple, un anudamiento entre lo somático, lo psíquico y la realidad, inscribiéndose así en la lista de términos mediadores entre cuerpo y alma que surgieron a lo largo de la historia de la melancolía.

Veinte años después Freud vuelve a querer teorizarla en el mítico *Duelo y melancolía*.

Un Freud clínico que intenta sistematizarla: “La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y se extrema en hasta una delirante expectativa de castigo” (5)

El giro freudiano consiste en interrogar de qué objeto se trata (6) cuando se precisa acerca de la pérdida melancólica, el que padece “sabe a quién perdió pero no lo que perdió en él”. Y es así que esta pérdida en el yo de un objeto (real, de amor, del orden de un ideal) pasa a ser parte de la constitución misma del yo con la identificación como operación fundante. “La sombra del objeto cayó sobre el yo”. El objeto no se pierde ya que al ser introyectado en un rasgo, éste se conserva en los cimientos de la constitución yoica.

La escisión del yo en la melancolía freudiana, es una lucha entre la instancia moral que castiga al yo sin saber que se trata de un reclamo al objeto introyectado.

“Pero la melancolía, como hemos llegado a saber, contiene algo más que el duelo normal. La relación con el objeto no es en ella simple; la complica el conflicto de ambivalencia. Esta es o bien constitucional, es decir, inherente a todo vínculo de amor de este yo, o nace precisamente de las vivencias que conllevan la amenaza de la pérdida del objeto. Por eso la melancolía puede surgir en una gama más vasta de ocasiones que el duelo, que por regla general sólo es desencadenado por la pérdida real, la muerte del objeto” (7)

En 1923 Freud vuelve a querer asir el mecanismo melancólico, el entramado será *El yo y el ello*. En este texto el tratamiento apuntará a constatar que el yo es un sedimento de identificaciones y que la identificación, melancólica, “es la condición bajo la cual el ello resigna sus objetos”.

3. ESE OSCURO OBJETO DEL DESEO

A lo largo de su enseñanza Lacan ha abordado en contadas ocasiones el concepto de melancolía.

En cada una de estas lo articula siguiendo la letra freudiana.

La construcción del *grafo del deseo* le permite dialectizar la lógica de la relación del sujeto con el Otro, desplegando en ese mapa la pregunta constitutiva de toda neurosis.

Lacan se servirá del grafo para desarrollar sus hipótesis respecto de Hamlet, mito occidental que condensa representaciones sobre el duelo y la locura melancólica, como “*la tragedia del deseo*”. El deseo que fija al sujeto en cierta dependencia del significante. El grafo aporta las coordenadas para guiarnos en el entramado del sujeto.

En las clases que dedica a analizar la pieza shakesperiana aborda sus teorías intentando precisar la relación del sujeto con el objeto de la dialéctica del deseo, concluyendo que ese objeto es a la vez “imagen y pathos” en lo tocante a la relación imaginaria y ocupa el lugar de aquello de lo que el sujeto está privado simbólicamente (8). “Se trata de la relación inconsciente del sujeto con el objeto en la experiencia deseante del fantasma”. (9)

El duelo, el “vértigo del dolor”, provocan un agujero en lo real que moviliza la articulación significativa sin que nada pueda colmarlo. Incluso el sujeto responde a esta exigencia del duelo con su “*textura imaginaria*”, fenómeno que Lacan emparenta al mecanismo psicótico y con el que podemos pensar ciertos duelos imposibles o el deteniimiento melancólico.

Una segunda vuelta para visitar Hamlet, en el seminario *La angustia*, le permite a Lacan volver a la dupla duelo - melancolía para dar su toque, precisando porque vías el deseo en el duelo está suspendido “no del objeto a, sino de i(a), por el que todo amor está narcisísticamente estructurado” (10). En la melancolía se complejiza la identificación al rasgo ya que el objeto no se ha perdido, no se ha producido la separación estructural del mismo, “el objeto es el que triunfa”. La condición para habilitar la metonimia del deseo es la estructuración de una falta constitutiva.

4. APRÈS-COUP

“Trastornos del deseo” es un término de Giorgio Agamben para nombrar a la melancolía en sus múltiples formas. En estos trabajos, reunidos en su libro *Estancias*, Agamben apunta a circunscribir esos trastornos en un proceso propio, particular, de la relación del hombre con la palabra.

Un modo de pensar *après-coup* lo trabajado es



retomar la idea de Germán García, “las pasiones son la entrada del sujeto en el lenguaje” (11) Si para Spinoza el mal melancólico es el sometimiento del alma a los pensamientos que anulan la capacidad del deseo (esencia del hombre), nos atrevemos a hacer resonar su conceptualización

del hombre y sus afecciones en las articulaciones psicoanalíticas que expusimos, sosteniendo que la imposibilidad del sujeto del inconsciente de perder el objeto coagula su acceso al deseo como vía de su realización. _____

Notas

- (1) Agamben, G.: *Estancias*; pp 52; Editora Nacional, Madrid; 2002
- (2) Miller, J.- A.: “A propósito de los afectos en la experiencia analítica”. *Matemas II*; Manantial; Buenos Aires 2008.
- (3) Spinoza, B; *Ética*; p112; Acervo cultural Editores; Bs As; 1977
- (4) Tatián, D.; “Prudencia y Melancolía en Spinoza”; *Rev. Descartes* n°18; pp107; Anáfora editora; Buenos Aires; 2003.
- (5) Freud, S., *Duelo y Melancolía*; pp. 242; Tomo IV, Amorrortu editores; Buenos Aires; 1995.
- (6) Punto de ruptura con las teorías de Abraham, el objeto para

Freud será intrapsíquico. Véase el tratamiento que realiza F. Pellion en *Melancolía y Verdad*; Manantial; Buenos Aires; 2003.

- (7) Freud, S; *Ibidem*
- (8) Lacan, J.; Seminario 6 *El deseo y su interpretación*; Paidós; Buenos Aires; 2014.
- (9) Véase el giro interpretativo que aporta J. A. Miller en el artículo “El Otro sin Otro” en *Rev. Freudiana* n° 68; 2003; pp135 - 151
- (10) Lacan, J; Seminario 10 *La angustia*; pp. 362; Paidós; Bs As; 2006.
- (11) Véase Germán García, *El curso de las pasiones*, inédito, y *La clínica y el lenguaje de las pasiones*, inédito. Centro Descartes.

Medios y miedos

Algunas reflexiones sobre las manifestaciones de odio en los grandes medios electrónicos (*)

Roberto Jacoby

Artista conceptual y sociólogo argentino. Entre 1966 y 1968 a través de un manifiesto y obras, propuso un género de arte desmaterializado y realizó diversas piezas usando la materia social, los medios masivos y distintas estructuras de comunicación en el entorno urbano. Fue miembro de la “generación del Di Tella” Compuso más de 50 canciones para el grupo *Virus* y otros artistas. Publicó junto con Jorge Di Paola la novela *Moncada* (2003) Ed. Adriana Hidalgo. Su instalación *Dark Room* se exhibe en el Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (2005), la Bienal de Pontevedra (2006) y el Centro Cultural Recoleta (2007). En 2010 participa de la Bienal de San Pablo con la pieza *El alma nunca piensa sin imágenes* y en el 2011 el Museo Nacional de Arte Reina Sofía. Inaugura una exposición retrospectiva de su producción con el título *El deseo nace del derrumbe*.

Syd Krochmalny

Lic. en Sociología. Docente universitario e integrante de proyectos de investigación y grupos de trabajo en el área de estudios culturales en el Instituto Gino Germani UBA desde 2004. Ha publicado artículos sobre arte contemporáneo, sexualidad, cultura y fenomenología en distintos congresos, revistas y libros académicos nacionales e internacionales, así como en otros medios culturales. Realiza trabajo en colaboración: con Roberto Jacoby (2006/2007), forma parte del colectivo sociologíacontraataca.blogspot.com (2008) y a partir del 2009 de la Red Conceptualismos del Sur.



En 2014 investigamos la cuestión del odio extremo tomando como corpus los comentarios de lectores en las versiones electrónicas de los principales diarios de la Argentina. Nos motivó la tolerancia social y jurídica respecto de la manifestación pública de expresiones de hostilidad radical: discursos racistas, clasistas, xenofóbicos, homofóbicos, incitaciones al genocidio y al magnicidio, expresiones derogatorias de los representantes legítimos de la voluntad ciudadana son publicadas día a día a través de los foros de Internet, tecnologías que permiten que miles de estas expresiones se hagan visibles sin responsabilidad alguna por parte de las empresas editoriales ni, desde luego, de sus anónimos redactores.

Es fácil comprobar que las magnitudes utilizadas por estos medios para dar “información” es superada vastamente por las contribuciones de los comentaristas. Más aún, un análisis superficial permite entender que las noticias y sus titulares han sido elaboradas con el propósito de desencadenar en sus lectores sentimientos de enemistad que solamente podrían ser apaciguados mediante la aniquilación de sectores enteros de la sociedad. Queremos decir que este odio no es espontáneo sino más bien construido a través de representaciones fantasmáticas que se nutren o que se sustentan en los patrones fundamentales de las identidades sociales. Así vemos que los comentaristas se perciben argentinos por relación al “bolita”, al “paragua”, al “perucho”. Se perciben blancos en tanto denigran a los que llaman “negros” o “cabeceitas”, “hombres” en cuanto destituyen a la mujer, “educados” en la medida que estigmatizan la ignorancia de la que son ejemplos extremos. Se sienten clases medias porque detestan a los pobres. Y siempre es posible imaginar a alguien más pobre. No es el rasgo menor de estas concepciones el que se dirijan hacia los sectores más vulnerables que los dicentes. Se busca siempre colocarse en posición “alta”.

La potencia de los estereotipos identitarios es tal que basta decir “esa mujer”, “esa señora”, “esa yegua” para convocar el desprecio a la mujer que está sedimentado en las formaciones inconscientes que son a todas luces dominantes en nuestra sociedad. Un psicoanálisis salvaje diría que cualquier miembro del sexo femenino que posea atributos de inteligencia y mando se torna en una amenaza castratoria. Y esto no sucede solamente con los hombres, sino también con las mujeres

que se reconocen en las particiones identitarias establecidas en el orden social vigente.

Basta retornar a la lectura de Franz Fanon para comprobar que el odio a las personas de piel más oscura es inseparable a las fantasías que les atribuye impulsos bestiales, instintos incontrolables, emblemas de una naturaleza salvaje que se niega a la cultura del trabajo y usufructúa de la productividad de quienes sostienen y edifican la civilización. “El racismo se evita evitando a los negros”; “morochos argentinos = violencia = peronismo”. Claro está que estas frases que extrajimos de los diarios electrónicos no se refieren a “los negros de África” sino a “los negros nuestros”. Qué arcaicos y a la vez cuántas resonancias tienen estas expresiones para quienes vivieron el primer peronismo.

Del mismo modo que el repudio al género femenino lo trastoca en yegua o perra, los “morochos” en bestias, los pobres, las sirvientas, los villeros se anuncian con referencias a cucarachas, ratas, insectos que deben ser fumigados. “La policía debe fumigar y cada cual debe ayudar y apoyar los linchamientos”. No seremos exhaustivos porque la cadena de equivalencias nos llevaría a una recursividad infinita. Los pobres son “negros”, las sirvientas son mujeres y así sucesivamente. En el curso de esta metaforización de fracciones sociales la degradación zoológica se convierte en ontológica. Secuencialmente las formas inferiores de vida se tornan en basura, *detritus*, inmundicia a las que se les ha escapado el ser. La entidad biológica es despojada hasta llegar a la materia de las meras cosas. Se ha llegado así al punto en que los sujetos han sido separados por completo de su humanidad y queda legitimada de este modo su aniquilación.

Vemos entonces que los discursos del odio no son meramente expresivos sino que son performativos de un posible, y en el caso argentino, un real genocidio. Hace pocos días, en este marzo de 2015, vimos repetirse en las imágenes de manifestaciones en San Pablo y Río de Janeiro similares enunciados. Pero allí se llamaba abiertamente a las fuerzas armadas brasileras y estadounidenses a proceder contra los sectores populares. Podría pensarse que en la situación argentina la experiencia histórica y las organizaciones por los derechos humanos impiden que estas manifestaciones se desarrollen de forma pública y personalizada. En Argentina el deseo de aniquilación está todavía muy lejos de



ser legitimado. Los foros de los principales diarios se ofrecen como escenarios donde los actores pueden actuar encubiertos por el anonimato y decir lo que la línea editorial subtiende.

Si se prosigue esta superficial fenomenología cabría preguntarse de dónde emerge el odio. ¿Qué hechos y ficciones lo alimentan? Se podría pensar que el motor último del odio es, en realidad, el miedo. Se ha ido configurando un sentido común gobernado por la sensación de la inseguridad. Puesto en constante zozobra por las operaciones mediáticas el ánimo público está gobernado por un temor difuso que amenaza sus vidas a corto o largo plazo. Ha sido señalado por los especialistas

que desde la propia nominación se efectúa una operación manipuladora. La transmutación de la categoría de criminalidad por la de inseguridad hace que un concepto objetivable y cuantificable se transforme en una subjetiva y arbitraria percepción de los hechos. Un ser multiforme configurado por los extranjeros, los pobres, los no educados amenazan con hacerse de sus posesiones y entre ellas la más preciada, la vida. La contracara del odio podría ilustrarse con la frase “ya no se sabe cuando te van a matar”. El desencadenante del odio es un temor social donde el infierno acecha como un fantasma. _____



(*) Escrito especialmente para la revista *Estrategias -Psicoanálisis y Salud Mental-* a partir de *Diarios del odio*: una intervención exhibida en la Casa de la Cultura del Fondo Nacional de las Artes (2014)



ENTRAMADOS



Luis Pazos: *Retrato de Borges Serie Bodyworks* (1976)

El lugar de las pasiones en la sociedad contemporánea

Remo Bodei

Prestigioso filósofo y ensayista italiano, profesor de Historia de la Filosofía Universidad de Pisa y desde el 2006, Profesor invitado de la Universidad de California, Los Ángeles. Asesor de varias Editoriales: Feltrinelli, Einaudi, Il Mulino. Ha enseñado en distintas instituciones de distintos países. Sus libros han sido traducidos a varias lenguas, entre sus libros más destacados en castellano se encuentran: *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, Visor. (1990), *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura económica (1995). *La forma de lo bello*, Machado Libros (1998). *Las lógicas del delirio: razón, afectos, locura*, Editorial Cátedra (2001). *El doctor Freud y los nervios del alma* –conversación con C, Albarella-, Pre-Textos (2004), *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, El cuenco de plata (2006), *La ira, pasión por la furia*, Machado Libros (2011), *La vida de las cosas*, Amorrortu Editores (2013).

EXTRACTO DE UNA CONVERSACIÓN ENTRE REMO BODEI Y ANNA TOGLIOLI-^(*)

Anna Tagliolo. ¿En calidad de filósofo experto y atento a las transformaciones sociales, podría indicarnos qué lugar ocupan, que forma y finalidad asumen las pasiones y las emociones afectivas en las sociedades contemporáneas?

Remo Bodei: Yo diría que las pasiones adquieren una nueva importancia, porque se comprende su lógica y se estudian sus dinámicas específicas, es decir, las pasiones son estudiadas y especificadas también separadamente.

Yo hablaría por ejemplo de la ira, de la que me he ocupado en mi último libro (1), porque ha cambiado su función políticamente y socialmente. En el pasado ha sido la pasión más estudiada porque comprendía el problema de la libertad del individuo tal como se manifestaba en la antigüedad, se pensaba que el hombre iracundo salía fuera de sí y se conectaba entonces a la ira con la pérdida del autocontrol y la pérdida de la lumbre de la razón. Después se le ha sumado un aspecto político, el concepto se ha conectado con aquello del «banco de ira», como la ha llamado un filósofo, que es también sociólogo, Sloterdijk (2), las acumulaciones de ira, de indignación, de protesta contra la injusticia, son estados que fueron utilizados por la revolución francesa, por la revolución rusa, hasta por el clasicismo y el nazismo, y en parte por las democracias, como arma política.

El mundo de la política así como el mundo social se ha caracterizado desde esos momentos por la

ira, debido a que fueron aprovechando estas acumulaciones de ira para crear cambios políticos, desde el asalto a la Bastilla, hasta al Palacio de Invierno, incluso si uno piensa en la transcripción literaria que ha hecho Orwell, en 1984, aquella jornada de odio, de ira. La distinción entre odio e ira es siempre manifiesta, es decir, la ira no se puede esconder a diferencia del odio alimentado, que puede ser escondido y silencioso; sin embargo hay un nexo entre odio e ira estancada, no capturada, porque la ira a la inversa es momentánea y explosiva.

La nueva importancia que tiene estas pasiones y estos sentimientos depende del hecho de que hoy en las sociedades democráticas, no habiendo más los objetivos compartidos como en el comunismo o en el nazismo, la ira implosiona, hay una ira que gira en el vacío porque no habiendo objetivos de carácter general deviene ira individual. Pero no ha cesado y no puede cesar la ira noble, la indignación. Hay un libro en Francia que se ha convertido en un suceso enorme, de un señor de noventa y dos años *Indignez-vous* (3), que dice esto: que la indignación no debe ser eliminada, porque si se elimina la ira, como decía Aristóteles, se cortan



los nervios del alma.

Hay transformaciones sociales hoy que llevan las pasiones a ser más específicas y más ligadas a factores privados que comprenden la ira en lo cotidiano, pero son casi opuestas, como la celebración de la jornada de la ira en el Cairo. De un lado entonces esta la ira cotidiana privada, banal, que gira en el vacío por la falta de objetivos, por otro, en ciertos casos, hay una movilización de la ira que tiene valor político y social. Nosotros en las sociedades occidentales tenemos, más una ira del orden privado, que del orden público, tenemos ciertos momentos de indignación, pero son los países donde la opresión es todavía fuerte los que hacen que la indignación resulte en actos políticos completos.

A tal propósito podríamos subrayar la distinción entre pasiones alegres y pasiones tristes, en el sentido en que las pasiones alegres, como ya lo decía Spinoza, son aquellas que acrecientan nuestra fuerza vital, la *vis existendi* y entonces el amor es parte de estas. Las pasiones tristes, ira, odio, envidia, avaricia, son aquellas que provocan amarguras, pero tiene también un carácter agri-dulce, porque en el ira yo compenso gozando de la fantasía de venganza, en el odio con imaginar

la aniquilación de los enemigos, en la envidia con el placer que encuentro en ver la desgracia de quién envidio, y en la avaricia con la recompensa, de tumbarme sobre las monedas a lo tío Rico, que me resarcen por los sacrificios que he hecho por acumular. Paralelamente las pasiones alegres pueden transformarse en cualquier cosa nociva. Sucede por ejemplo en el caso del amor que deviene amor posesivo, lo *stalking* (4) que se ve en los hombres abandonados que matan a la ex compañera o mujer, exterminando la familia. Hay formas de amor sin intelecto en los que el elemento cognitivo y valorativo no cuenta más y nace propiamente esa forma de ira funesta que destruye todo, incluso los sentimientos que parecen más nobles como la compasión, y se vuelve una forma que no resuelve problemas sociales, sino que los incrementa. Pensemos en el capitalismo compasivo de George Bush que desarrolla formas de limosnas penosas y no hace aquello que está tratando de hacer Obama, de dar la cobertura sanitaria a millones de personas que no la tenían y a aquellos casi cien millones que la tiene insuficiente. En consecuencia pasiones que parecen alegres, se trasforman, terminan por entristecer volviéndose terribles. _____

Notas

(1) *La ira pasión por la furia*. Editorial Antonio Machado 2013.

(2) *Ira y tiempo*, Peter Sloterdijk. El autor considera a la ira como la llave para comprender el mundo después del fin de la era bipolar, se trata de un sistema pos-histórico en el que han desaparecido los puntos de reunión tradicionales que concentraban la energía de la ira. Editorial Siruela 2010.

(3) El libro vencedor del premio Michel Houellebecqes una obra sobre la resistencia, escrita por el partisano StephaneHessel, *Indignaos* Editorial Destino 2011.

(4) *Stalking* es una voz anglosajona que significa acecho y que describe un cuadro psicológico conocido como síndrome del acoso apremiante. El afectado, que puede ser hombre o mujer, persigue de forma obsesiva a la víctima: la espía, la sigue por la calle, la llama por teléfono constantemente, etc. en casos extremos, llega a amenazarla y a cometer actos violentos contra ella.

*TAGLIOLI, Anna. "L'epoca delle passioni inattese". Entrevista a Remo Bodei".

Società Mutamento Politica, [S.I.], p. 249-256, mar. 2012. ISSN 2038-3150. Disponible en la dirección: <http://www.fupress.net/index.php/smp/article/view/10616>.

El humor. Recurso y resto frente a la sociedad subjetiva (*)

María Laura Errecarte

Psicoanalista. Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Secretaria de Carteles.

Directorio EOL Sección la Plata. Centro de salud N° 14. Municipalidad de La Plata

Correo electrónico: ml-errecarte@hotmail.com



Resumen

Mi camino será pensar el humor como un recurso posible y como resto frente la soledad subjetiva. Haré en principio algunas consideraciones acerca del humor y el mal humor como aquel afecto distinguido con “un toque de lo real”.

Por último tomaré una novela de Cesar Aira, *Cómo me hice monja*, en donde de manera desopilante el autor nos muestra, vía el humor, una particular escritura donde se desliza cierto traumatismo que implica el advenimiento de un sujeto.

En principio nos abocaremos a la concepción freudiana del sentido del humor. Justamente, Freud lo entiende como un sentido en relación al principio del placer y podemos pensar su uso como forma de amortiguar el sufrimiento, un tratamiento menos dramático.

Palabras clave: Humor-Malhumor. Afecto-efecto. Orientación clínica.

Abstract

*I will take humor as a possible resource and remnant to face subjective loneliness. Humor and ill-humor will be shown as an affect deemed “the real touch”. Then, I will refer to the novel *Cómo me hice monja* written by Cesar Aira. In a funny way, he shows a particular kind of writing through which certain trauma flows and involves the advent of a subject.*

I will focused on the sense of humor based on Freud's theory. He considered it a sense related to the principle of pleasure. We can consider that it is used to relieve suffering, that is to say, to face it in a less dramatic way.

Key words: Humor - Ill-humor - Affect-effect - Clinical-perspective

Podemos pensar el sentido del humor como un recurso para amortiguar lo insoportable del superyo. Instancia estructural que en Freud está en estrecha relación con la pulsión de muerte y da lugar a la paradójica satisfacción. Lacan nos abre la vía del humor como recurso para hacer inconsistir desde lo simbólico, mediante la localización de significantes amos, lo indialectizable del superyo. Elijo dos textos de Freud: *El humor y La transitoriedad*, ambos de 1915. El primero nos indica la alienación del sujeto al Otro y los efectos de subversión que la separación conlleva. Con la dignidad del humor hay una ganancia de saber al cambiar la perspectiva del sujeto sobre el mundo que lo rodea. Por otro lado, en el segundo texto citado, leído en articulación con *Duelo y melancolía*, nos indica el marco fantasmático donde los efectos del duelo se despliegan en la relación del sujeto con su objeto particular. Ya que el tratamiento del duelo requiere que se haga sobre algo o alguien que ha estado incluido fantasmáticamente para ese sujeto, ese trabajo implica una puesta en juego del deseo y del goce.

Freud refiere un ejemplo a propósito del humor: Un reo a punto de ir al cadalso en día lunes, dice: “Bonita manera de empezar la semana”.

Este sujeto, frente a la inminencia de un real mortífero, puede atravesar un sentido en su discurso. Extraer un efecto de creación en una situación

que objetivamente sería desesperante y apremiante. La extracción operada conlleva consecuentemente un nuevo escrito con efecto de apaciguamiento subjetivo. Pareciera que el humor da otra dignidad al sujeto.

¿Se subvierte una posición alienada al ideal y se eleva otra cosa en el registro de la causa? Si así fuera, ¿cómo se opera esa transformación? ¿Hay un tratamiento cercano a la sublimación?

El humor señala al sujeto lo que el saber no alcanza a dialectizar. Jaques-Alain Miller en su texto: “A propósito de los afectos en la experiencia analítica”, empieza su conferencia aprovechando la contingencia de una tristeza particular, combinada con la alegría de la transmisión. Aísla su propio malhumor como un real en juego. Cita al Lacan de *Televisión* donde éste señala al malhumor como un afecto “distinguido” como “un verdadero toque de lo real”, afecto que responde a que las cosas no son como uno quisiera, y en ese sentido el malhumor es el afecto más justificado que existe. Allí también dice que “la verdad toca a lo real”, dada la imposibilidad de ser dicha toda. El mal humor vendría a ser el paradigma de cómo el afecto tapona el real en juego. Podemos entonces, tomar el humor-malhumor como índices del afecto –efecto que surge en el sujeto en su encuentro con lo real.

Si la angustia es el afecto que no engaña en tanto



apunta a lo real; y el malhumor es el signo del encuentro del sujeto con lo real; podemos plantear ciertas variaciones del humor como expresión del modo en que un sujeto puede hacer resonar el significante con el goce, hacer pasar del afecto al dicho. Construir un decir y que este no quede desconectado del saber puede producir entusiasmo, otro afecto posible.

En nuestra clínica nos orientamos al modo en que los afectos se articulan a la subjetividad y las consecuencias sobre el deseo del sujeto, lo que nos permite localizar aquello del afecto que hace de soporte en el síntoma. Lo cual va en la dirección opuesta del proceder de los manuales estadísticos, donde el afecto es tomado como fenómeno a normativizar y neutralizar.

En el campo de la psicopatología clásica, respecto del afecto en general, y en la tristeza y en la euforia en particular, que son los afectos más estudiados, no es el campo del lenguaje lo que parece estar en la causación. Sabemos que tanto para Freud como para Lacan es la relación del sujeto con la palabra y el lenguaje lo que inaugura la dimensión del inconsciente. La economía primaria del sujeto, aquello que lo hace humano es la impronta de una inscripción simbólica que nada tiene de natural, ni de biológico. La irrupción de un elemento extranjero que opera el orden simbólico, implica una pérdida de satisfacción que inaugura la relación del sujeto con el mundo.

El inconsciente se define por estar estructurado como un lenguaje, lo reprimido allí serán siempre significantes. Pero cuando nos detenemos en el campo de los afectos, la cuestión se complica. Con Lacan entendemos que no debemos asimilar el campo de la verdad al campo del afecto. Cuando se trata del afecto la dirección que nos señala es la de verificar, está la sospecha de que el afecto puede engañar. Se trata de indagar “lo que en el afecto prevalece del inconsciente”, se trata de verificar, cada vez, en qué medida el afecto responde o no a un significante reprimido. Hasta qué punto es dialectizable un afecto, hasta qué punto es posible pasar del afecto al dicho y constituir un síntoma.

Ahora bien. Por último, pero entendiendo que “el artista nos lleva la delantera”, tomaré la escritura de la novela *Cómo me hice monja*, de César Aira. Se trata de un texto de elaboración sobre el lenguaje mismo. Texto que elude la simple comprensión o entendimiento y en el que se escabulle una y otra vez la referencia. Tratamiento particular de

escritura que partiendo del vacío no se deja taponar por el sentido común. En cambio, juega con la fuga de sentido, el disparate, la asociación libre. Énfasis puesto en *lalengua*, trabalenguas, homofonías y repeticiones sonoras.

La novela parece un relato autobiográfico, pero no lo es, el narrador se parece al autor, pero tampoco lo es, parece que alguien se hará monja, pero ese pasaje no existe. Las señales de entrada a la novela proponen al lector la idea de un relato claro con una referencia precisa; su nombre propio y el de su ciudad natal crean un clima de rememoración. Pero muy pronto la novela se vuelve intrincada y sorprendente. La forma en que está constituido el relato rompe con las expectativas del lector y con la oposición ser-parecer.

El principio del texto invita a pensar en una autobiografía o escritura religiosa:

“Mi historia, la historia de cómo me hice monja, comenzó muy temprano en mi vida, yo acababa de cumplir 6 años. El comienzo está marcado por un recuerdo vívido que puedo reconstruir con su menor detalle. Antes de eso no hay nada, después todo siguió siendo un recuerdo continuo e interrumpido, incluido los lapsos del sueño hasta que tomé los hábitos ...” (1)

La historia comienza cuando visita con su padre por primera vez una heladería, tras gran expectativa de este por querer iniciar a su hijo en un gusto peculiar. “... Mi padre me había hablado tanto de esa exquisitez, que había crecido en mi mente hasta formar la dimensión de un mito. Esa transmisión no fue posible. Fue como si dijese: No puedo creerlo, también en eso tenías que fallarme...” (2)

Se sucede el enfrentamiento del padre con el heladero a quien le da muerte, la cárcel y un padre que solo aparece en la ausencia. Narra la prolongada enfermedad de César, su estadía en el hospital al cuidado de una muy respetada y desopilante enana. La vida solitaria con su madre. Su llegada tardía a la escuela, el patetismo de la maestra que redobla su marginación. Y hacia el final, el reencuentro con la venganza de la mujer del heladero. Un niño se refiere a sí mismo como niña, del gusto del padre por el helado de frutilla, llegamos al final a la muerte de César en un barril de helado rosado y nadie se convierte en monja.

Un tema recurrente es el abismo que describe César ante la imposibilidad de la comunicación. Sus dificultades, para hacerse atender por la en-



fermera, los compañeros de clase, su propio padre cuando le insiste en comer el helado podrido. Las largas horas de silencio con su madre, donde lo único compartido es el sonido de la radio. Y luego su sometimiento al sadismo de la viuda del heladero, con quien intenta sostener hasta último momento la “cortesía” y los modales estereotipados como único lazo posible. La ausencia de entendimiento en simples interacciones descritas con lucidez, desde el lugar de alguien que se presenta como excepción, por fuera de los lazos intersubjetivos, denunciando la imposibilidad del lenguaje para la comunicación.

La narración de la adquisición de la lectoescritura es imperdible: Cuenta que estaba muy lejos de entender o adivinar el objetivo de la escuela, solo veía allí historias sin audio hasta que comprendió lo que implicaba leer. “... Lo que había tomado por dibujos de un álgebra rebuscada en lo que se especializaban las maestras significaban lo que se decía en todas partes, lo que yo misma decía. Comprendí que los demás sabían leer y yo no. De eso venía sufriendo sin saberlo. Reproduje una inscripción sin saber que era pero sin equivocarme ni en un solo trazo: *laconchahijadeputarepario*”. (3) Magnífica expresión holofraseada que logra Aira.

El lenguaje Aireano nos convoca sin respiro; si nos dejamos atravesar por su escritura, nos ayuda a pensar el pasaje de la primera y la última enseñanza de Lacan, donde se replantean sus conceptos fundamentales. Podemos decir que en la primera enseñanza hay una clínica que apunta a la significación. La interpretación apunta a recortar, puntuar un significante que se supone esencial para un sujeto. En cambio a partir de los años 70 Lacan plantea que se escuchan significantes, pero enfatiza que se lee una letra.

En el *Seminario Aun* aleja el psicoanálisis del lenguaje que sirve a la comunicación y enfatiza en *lalengua*; dice: “... *Lalengua* sirve para otras cosas muy diferentes a la comunicación. Nos lo ha mostrado la experiencia del Inconsciente, en cuanto está hecho de *lalengua*”. Dirá más adelante que el lenguaje es una elucubración de saber sobre *lalengua*, pero el inconsciente es una habilidad, un *savoir-faire* con *lalengua*. “*Lalengua* nos afecta primero por todos los efectos que encierra y que son afectos (...), los efectos de *lalengua*, ya allí como saber, van mucho más allá de lo que el sujeto que habla es capaz de enunciar”. (4)

La escritura de Aira tiene una enunciación al respecto. Leemos un saber hacer allí, un jugar con *lalengua* donde el artista nos lleva la delantera, orientando un camino al psicoanalista de sus propios conceptos fundamentales.

¿Qué es lo que el autor escribe, “transfiere”, transporta en el procedimiento de escritura?

Nuestra hipótesis de lectura es que Aira formaliza, por un lado, una transferencia en la que logra tener en cuenta un lazo con el Otro. Allí cuentan, por ejemplo, la educación y la iglesia. Instituciones con las que ironiza, pero le permiten una interlocución. A nosotros como lectores nos permiten una trama a seguir vía los significantes encadenados en un sentido compartido. Por otro lado, se manifiesta una transferencia que prescindir del sentido, efecto de letra privilegiada.

El singular procedimiento literario envuelve al lector en una trama moebiana, enlazando sujetos de una manera no casual, ni tampoco intencional, pero que implica una complicidad hecha de encuentros y desencuentros. Algo de esa escritura resuena en el lector, algo se transmite que hace resonar no el plano del ideal sino las propias marcas a nivel del cuerpo.

Como decíamos, nada es lo que parece a simple vista, cuando creemos hilar con el sentido común, el disparate se presenta y el sentido vuelve a fugarse provocando momentos de angustia y también de risa. Resonancias que nos recuerdan el recorrido de un análisis.

Notas

- (1) Aira, César: *Cómo me hice monja* versión digital: <http://www.odonnell-historia.com.ar/registros/aira3.html>
- (2) Aira, César: op. Cit.
- (3) Aira, César: op. Cit.
- (4) Lacan, Jacques: *Seminario 20 Aun* (1972-1973) Ed. Paidós. Pág. 166

Bibliografía

- Freud, Sigmund: *El Humor* (1915) Tomo XII. Ed. Amorrortu
Freud, S.: *La Transitoriedad* (1915) Tomo XII. Ed. Amorrortu
Lacan, Jacques: *Seminario 10 La angustia* (1962-1963) Ed. Paidós
Lacan, J.: *Radiofonía* (1970) *Otros escritos*. Bs As. Paidós, 2012
Lacan, J.: *Televisión* (1973) *Otros escritos*. Bs As. Paidós, 2012
Miller, Jacques-Alain: “A propósito de los afectos en la experiencia analítica”. Año 1988. *Matemas II* Ed. Manantial
Aira, César: *Como me hice monja* versión digital: <http://www.odonnell-historia.com.ar/registros/aira3.html>

(*) Una versión anterior de este texto fue presentada en el Seminario diurno: “El inconsciente real y la soledad del sujeto” Responsable: Paula Vallejo - EOL Sección La Plata, 2014.



El desborde. De la ira y el odio en una presentación clínica

Lorena S. Parra

Licenciada en Psicología. Servicio de Salud Mental del H.I.G.A. Gral. San Martín de La Plata. Instructora, ex residente y jefe de residentes de la residencia de psicología del H.I.G.A. General San Martín. Asociada a la EOL Sección La Plata. Correo electrónico: lorenasparra@gmail.com

Resumen

En este escrito se realiza una revisión de la cólera en la enseñanza de Lacan, así como el lugar de los afectos en la misma. Con una presentación clínica en la que la ira se articula al odio se intenta cernir a qué responden ambas pasiones, y del mismo modo qué lógica y ética guían las intervenciones realizadas.

Palabras clave: Cólera–Ética–Odioenamoramamiento

Abstract

This is a review on anger in Lacan's teaching as well as the role of affects in it. A clinical case is presented to analyze how these two passions are developed and also on what logic and ethics the interventions herein are based.

Key words: Anger–Ethics–Reversal of love into hate

A pesar de las críticas en torno a dejar de lado al afecto, Lacan no deja de hacerlo presente en toda su obra, de modo tal que va modificando su lectura de acuerdo a los cambios que la atraviesan. Así, el amor, odio e ignorancia quedan cernidos en la primera enseñanza como “pasiones del ser”, relativas a la relación del sujeto con el Otro. Es la introducción del *parlêtre* la que sitúa a las pasiones como “pasiones del alma”, ligadas estrechamente a la ética, el objeto y al Otro goce (1). Tal como plantea Jacques-Alain Miller en “A propósito de los afectos en la experiencia analítica”, Lacan pasa del debate entre emociones y afectos al de afectos y pasiones, separándolas de la psicofisiología y la psicología y siguiendo la filosofía clásica. Podemos decir entonces que las pasiones “lacanianas” implican al saber, al “bien decir” ético y al goce.

Ahora bien, ¿qué valor clínico cobran las pasiones? ¿Qué lectura y tratamiento posible?

C. se acerca al consultorio de psicología de la maternidad del hospital por indicación de su ginecóloga, quien se lo había sugerido en reiteradas oportunidades. Se encuentra urgida, tanto que no puede esperar a otro día para que alguien la escuche. Manifiesta sentirse “desbordada”, aunque en principio no puede localizar qué implica esto. Su verborragia es

difícil de acotar, y la lleva a unos años atrás, a lo que nombra como su “mente paranoica”, que la conduce a irse de su país a reforzar su mejor recurso: el arte. Según los diccionarios de habla hispana, un desborde es una salida de manera imprevista y explosiva de una cosa a su exterior o a lo previsto, o el sobrepaso a los límites que le contienen. Posee varias acepciones, en las que lo que hace serie es que se trata de una salida, sorpresiva, que da cuenta de un exceso.

C. localiza que es su “ira anormal” lo que ha comenzado a preocuparla. Ira presente hace aproximadamente dos meses que la lleva a actuar, tirando o rompiendo objetos, y en ocasiones incluso golpeándose a sí misma.

En el seminario 6 Lacan hace una referencia a la “cólera” diciendo: “un afecto fundamental como la cólera no es otra cosa que esto: lo real que llega en el momento en que hemos hecho una muy bella trama simbólica, en que todo va muy bien, el orden, la ley (...). De repente nos damos cuenta de que las clavijas no entran en los agujeritos”. (2) ¿De qué clavijas se trata para C.? ¿Cuál constituye ese real que (la) “desborda” y deja sin trama ni recurso que trate ese traumatismo que la urge? (3). Cuando la desconfianza generalizada retorna, C.



conoce a su pareja, “el amor de su vida”: “desde el primer día sabía que íbamos a tener una hija juntos”. Desde ese momento lo que le sucede a uno le afecta directamente al otro. Se convierten en uno, en una complementación absoluta.

La dualidad imaginaria se escucha también en su pareja, quien reafirma esta idea de completud que los une. Especie de “locura de a dos”, espejismo que borra diferencias y genera la ilusión de unidad indivisible.

C. sitúa que esta vez llegó al “límite”: es la aparición de ideas de hacerse daño días atrás, de la mano e ind discriminadas con la idea de hacerle daño a su pareja. Lo que la perturba. Intentando situar la coyuntura de inicio de esas ideas es la maternidad la que irrumpe. Sin que C. pueda conectarlo, la presencia de su hija recién nacida le produce “desgaste psicológico y físico”. Su recurso al arte sin límites de tiempo y espacio se ve coartado por esa presencia que la requiere y rompe a su vez el espejismo especular.

En el seminario sobre la angustia, Lacan retoma la cólera, que se suscita “cuando en el plano del Otro, del significante, (...) no se juega el juego” (4). Y reenvía a Aristóteles, al libro II de su retórica. Allí Aristóteles pone de relieve que es el discurso, el lenguaje el que predispone hacia el desarrollo del afecto. Y separa la ira del odio: “Sea la ira un anhelo de venganza manifiesta, acompañado de pesar, provocado por un menosprecio manifiesto contra uno mismo o contra un allegado, sin que el menosprecio estuviera justificado” (5). La ira se da siempre con una persona concreta, según señala, acompañada de gran pesar. El odio es universal y quien lo siente, no lo padece. ¿Cómo se articula esto con lo que Lacan plantea en torno a las clavijas que no encajan? ¿A la “decepción” del sujeto encolerizado, que señala en el seminario 7, en tanto hubo “fracaso de una correlación esperada entre un orden simbólico y la respuesta de lo real?” (6).

C. es clara en cuanto a lo planeado: tener una hija se le había revelado como certeza al conocer a su partenaire, como expresión de su amor sublime. Pero es el encontrarse con ese objeto que la convierte en su Otro de la demanda lo que no estaba incluido en su trama. Y así tampoco que a partir de esta terceridad la presencia del goce toxicómano de su pareja, goce del Uno que la excluye se presente tan disruptiva y le genere tanto odio.

La relación amor-odio no es simétrica, no son las dos caras de la misma moneda. Lacan se opone

al concepto de ambivalencia, que supondría ponerlas en el mismo plano, e inventa el neologismo *odioenamoramiento*. Este nombre puede indicar un momento en que el partenaire amado se presenta como insoportable, en la medida en que se revela que el goce de cada quien no es compartible, ni transferible, no es más que la pura diferencia, opaca a la intención de hacerla especularizable.

¿Cómo se interviene con C.? En principio se subraya su saber hacer con el arte como recurso que permite localizar una modalidad de goce y detener la proliferación de la agresividad imaginaria. También la posibilidad de que vía la palabra pueda darle un tratamiento a ese real que se presenta como exceso y que intenta encontrar cauces posibles.

Luego se incluye la complejidad de la maternidad, se asiente en que es fuente de dificultades y que es necesario incluirlas en una trama posible que le permita encontrar e inventar modos singulares de hacer con ella.

Transformar la pasión “como algo que si bien perturba tiene que subjetivarse como forma, como algo que hay que acoger, reconocer” (7). Ahí está la clave: darle lugar al odio y la cólera sin que consuman a quien lo padece, sin que degrade el amor o lleve a la agresión o aniquilación del otro. El odio incluye la lucidez cuando saca del enamoramiento y permite saber, pero también puede hacer caer en un enceguecimiento que embrutece y rechaza la dimensión extranjera del otro. Estará del lado de quien lo padece dar lugar a la apuesta analítica, al rodeo por el Otro de la transferencia. Es la responsabilidad ética indelegable que Lacan nos señala.

Notas

(1) Tomo el planteo aquí de E. Laurent en *Los objetos de la pasión*, Tres Haches, Bs As.

(2) Lacan, J.: El seminario libro 6 *El deseo y su interpretación* (1958-1959) Paidós, Buenos Aires, 2014, pág. 159.

(3) Recordemos que este seminario se enmarca en la primera enseñanza de Lacan, en la que lo real constituía lo que vuelve siempre al mismo lugar. Más tarde, lo real será lo que no cesa de no escribirse, lo imposible de la relación sexual que no hay. Y más acá aún, lo que no responde a una ley.

(4) Lacan, J.: El seminario Libro 10 *La angustia* (1962-1963) Paidós, Buenos Aires, 2006, pág. 23.

(5) Mon, M.: *Algunas notas sobre las pasiones trazadas por Aristóteles*. <http://www.aacademica.com/000-051/375.pdf>

(6) Lacan, J.: El seminario Libro 7 *La ética del psicoanálisis* (1959-1960) Paidós, Buenos Aires, 2005, pág. 127.

(7) Laurent, E.: *Los objetos de la pasión*, Tres Haches, Bs As, 2002, pág. 104.



Bibliografía

- Lacan, J.: El seminario libro 6 *El deseo y su interpretación* (1958-1959) Paidós, Buenos Aires, 2014, pág. 159.
- Lacan, J.: El seminario Libro 7 *La ética del psicoanálisis* (1959-1960) Paidós, Buenos Aires, 2005, pág. 127
- Lacan, J.: El seminario Libro 10 *La angustia* (1962-1963) Paidós, Buenos Aires, 2006, pág. 23.
- Laurent, E.: *Los objetos de la pasión*, Tres Haches, Bs As, 2002.
- 22ª edición del Diccionario de la Real Academia Española <http://lema.rae.es/drae/?val=DESBORDAR>

-López, R.: "El goce del Uno no es signo de amor: una reflexión sobre el odio", en *Letras* n° 6-*Revista de Psicoanálisis de la Comunidad de Madrid*-ELP, Madrid, 2013
-Miller, J.A.: "A propósito de los afectos en la experiencia analítica", en *Matemas II*, Manantial, Buenos Aires, 1988.
-Mon, M.: "*Algunas notas sobre las pasiones trazadas por Aristóteles*": <http://www.aacademica.com/000-051/375.pdf>

Cólera, indignación y goce del encastré

Gerardo Arenas

Psicoanalista y físico. Miembro de la Escuela de Orientación Lacaniana (EOL) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Ha publicado: *Estructura lógica de la interpretación* (Atuel, 1998), *Usos de la interpretación en las psicosis* (Russell, 2001) *En busca de lo singular* (Grama, 2010); *Los 11 Unos del 19 más uno* (Grama, 2014)

Tradujo libros de Jacques Lacan: *El mito individual del neurótico*, *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, *El Seminario 6 El deseo y su interpretación*; y de Jacques-Alain Miller:

Donc, El lugar y el lazo.

Correo electrónico: grrdrns@gmail.com

Resumen

Uno de los mayores enigmas de la vida erótica es la facilidad con que el amor puede transmutarse en odio, incluso en agresión plena. Se trata de un peculiar modo de goce; goce del encastré donde se da la creación de algo nuevo a partir de las piezas que se tienen a mano. El encastré hace existir una relación, y la cólera puede desencadenarse cuando la cosa no funciona, especialmente, en el caso de la relación sexual.

Palabras clave: Cólera - Indignación - Goce - Encastré - Vida erótica

Abstract

One of the biggest enigmas of erotic life is the easiness with which love can turn into hate, including into flagrant aggression. It is a particular kind of enjoyment, "enjoyment of the embedment", through which something new is created out of what is at hand. Embedding makes a relationship possible. Anger develops when the relationship does not work, especially in the case of sexual relationships.

Key words: Anger - Indignation - Enjoyment - Embedment - Erotic life

Quizás uno de los mayores enigmas de la vida erótica sea la facilidad con que el amor puede transmutarse en odio, e incluso en agresión plena. Las siguientes líneas no pretenden resolverlo, pero sí contribuir al trazado de sus líneas de fuerza.

Poco tiempo atrás, propuse la conveniencia de estudiar un peculiar modo de goce que denominé *gocé del encastré* y que, sin duda, experimentan todos los bricoladores, desde el *Lego fan* hasta el científico, cuando crean algo nuevo a partir de



las piezas que tienen a mano. (1) Esta perspectiva permite comparar el goce producido por el encaje de una clavija en un agujero y el provocado por el ajuste entre un modelo teórico y los datos experimentales. Resolver una ecuación –observé– es hallar el número (la clavija) que encaja en la x (el agujero), y si bien el matemático dice que ese número *satisface la ecuación*, es obvio que la satisfacción correspondiente es más bien la del matemático y que el goce que éste experimenta proviene del encastramiento. Semejante goce está, además, en la base del gusto por las intrigas policiales y, en general, por la resolución de enigmas, ya que hallar la clave de un acertijo es dar con la llave que abre una cerradura.

Pues bien, el encastramiento hace existir una relación, y la cólera que puede desencadenarse cuando la cosa no funciona –especialmente, en el caso de la relación sexual– muestra que Péguy tenía razón en remitirla, con humor, al hecho de que las clavijas no entren en los agujeritos, tal como Lacan lo recuerda en varias ocasiones. (2) ¿Acaso esto significa, entonces, que la cólera surge por *privación* del goce del encastramiento? ¿O bien hay un goce especial, y *positivo*, responsable de ese misterioso afecto?

Dejaré en suspenso esta cuestión para introducir otra que, según veremos luego, convergerá con ella en el terreno que aquí nos interesa explorar. Sabemos que el amor no define una relación entre dos sujetos, sino un lazo que media entre el sujeto y aquello que hace de él algo único –esa singularidad en la cual radica nada menos que su propia dignidad. (3) Pero como no va de suyo que el sujeto soporte dignamente su singularidad –ya que, por ejemplo, puede sacrificarla en el altar de sus lazos amorosos–, conquistar unos modos de amar que sean dignos suele requerir algún trabajo. (4) Eso es lo que, con chispa y gran economía de recursos, muestra la última historia del film *Relatos salvajes* (2014), verdadera cruzada entre *Los nuevos monstruos* (1977) y *Un día de furia* (1993) que bien podría llevar por título *Monstruos indignados* siempre que tomásemos el término “monstruo” en el sentido que Foucault le da: el monstruo, por su carácter de paradigma del anormal, en última instancia es el modelo de cada uno de nosotros. (5)

Relatos salvajes fue una película muy taquillera porque ofreció innumerables puntos de enganche a la identificación de los espectadores, en la medida en que en ella pululan estos monstruos fou-

caultianos. La venganza tiene un papel capital en las seis historias que la componen, pero el meollo común de todas ellas es, por cierto, la indignación: todos los protagonistas enfurecen por no haber sido tratados dignamente, o bien pierden la dignidad que creían poseer, pero en uno u otro caso buscan, sin excepción, recuperar al menos un fragmento de la dignidad perdida. La película muestra, de mil y una maneras, que la dignidad ultrajada jamás retorna sin violencia y que esa violencia puede ser colérica y letal.

El último de sus relatos muestra a dos novios, Romina y Ariel, que disfrutaban de su fiesta de casamiento hasta que ella descubre que él tuvo un affaire con una compañera de trabajo invitada a la misma y, tras tirarle de la lengua, logra que él confiese. Repasemos brevemente el modo en que se desarrolla la trama a partir de este impactante *plot point* inaugural.

Romina se va del salón y, arrasada, se topa con un cocinero. Ariel, cuando llega, la ve en plena actividad sexual con él. Ella lo amenaza: *Me acostaré con cualquiera, divulgaré tus miserias y, cuando te suicides, me quedaré con todo*. Vuelve al salón, estrella a la amante de su novio contra un espejo, propone que todos finjan que la fiesta continúa, denigra a Ariel, y al fin, en shock, se quiebra. Cuando él la ve tan desolada, le ofrece la mano dignamente, la saca a bailar sin palabras, y termina haciendo el amor con ella sobre una mesa.

En busca de la dignidad perdida, la protagonista de esta historia parece haber visitado todos los casilleros del cuadro creado por Lacan a lo largo de su décimo seminario, (6) excepto el correspondiente a la inhibición. En efecto, Romina pasa por el impedimento, por el embarazo, por la emoción, por el síntoma, por el pasaje al acto, por la turbación, por el *acting out* y por la angustia, pero su frenético y agotador derrotero se lleva a cabo, sin respiro, bajo el signo de la mayor indignación.

El vínculo entre dignidad e indignación es esencial, no azaroso, (7) pero aquel que media entre indignación y cólera es más laxo. Por supuesto, la indignación puede (y suele) hacer que montemos en cólera, aunque no todo humor colérico es producto de la indignación. Ésta nos embarga sólo si nuestra singularidad es cuestionada, desconocida, rechazada o arrasada, a la vez que, cuando nuestra dignidad es violada, suspendida o menospreciada, sentimos los efectos en la carne. Ahora podemos retomar la pregunta que había-



mos dejado en suspenso, ya que el amor también hace existir una relación –la relación sexual–, y la cólera suscitada por todo aquello que de uno u otro modo perturbe esa relación debe de tener, pues, algún nexo con lo que ocurre cada vez que una clavija deja de entrar en el agujerito, es decir, con la perturbación del encastre y con la consecuente privación del goce que le es propio.

En definitiva, si bien hay casos en que indignación y cólera van de la mano, es también cierto que podemos indignarnos sin encolerizarnos y, a la inversa, que hay cóleras no debidas al ejercicio de violencia alguna contra nuestra dignidad. La única coincidencia que parece tener títulos para poder reclamar en esto un carácter fundamental y regular es la que tiene lugar en el terreno estrictamente amoroso, ya que la interrupción del encastre es, en este caso, correlativa del cuestionamiento del lazo con lo singular.

Difícil es, de todos modos, decidir si la cólera surge allí por privación del goce del encastre o bien como la manifestación de un goce especial que en esa coyuntura encuentra terreno fértil para florecer. Sin embargo, aquí tal vez podamos avanzar un modesto paso si nos referimos a una constelación particular de cosas que ya hemos discutido en otro lugar, a saber, la de esos sujetos que no toleran el amor del Otro y que se presentan al analista pertrechados con la convicción de no ser amados por aquellos a quienes aman, o por lo menos con la idea de ser poco y mal queridos por éstos. En general, dedican buena parte de sus empeños a demostrar –tanto al analista en la sesión como al objeto de su amor en la vida cotidiana– que su partenaire no los quiere: *¿Ves que no me ama(s)?* Este empeño del sujeto puede llegar incluso a convertir su eslogan fantasmático en una profecía autocumplida, y la ruptura así provocada revela hasta qué punto la defensa puede ser exitosa. (8)

Como vemos, en estos casos especiales el fantasma ejerce sobre el partenaire una violencia interpretativa que atenta contra su singularidad y que, por lo tanto, no puede sino indignarlo. Por otro lado, la cólera que pueda brotar de la frustración de los afanes amorosos de dicho partenaire será, sin duda, producto de la privación (en él acaecida) del goce del encastre.

No obstante, ¿acaso hay que descartar la posibilidad de que, en estas circunstancias, entre en juego, además, un goce positivo responsable de

la cólera? Bien podría ocurrir, por ejemplo, que ese goce corresponda al fantasma del *partenaire*, y que, al modo paranoico, repercuta en el sujeto bajo la forma de *un* goce situado en el lugar del Otro. Ésta sería entonces una excelente y original ilustración de lo que Lacan propone al afirmar que, si bien el goce tiene lugar en el cuerpo, ello no implica forzosamente un cuerpo [porque] cuando hay dos cuerpos, mucho más aún cuando son más, no se sabe, no se puede decir cuál goza. Por ello en este asunto puede haber varios cuerpos involucrados, e incluso series de cuerpos. (9) Las correlaciones entre cólera, indignación y goce del encastre distan, pues, de ser sencillas, pero no cabe duda de que unos análisis más detallados arrojarán luz sobre nuevos aspectos de las mismas, así como también ayudarán a calibrar el terreno donde arraigan ciertas formas de violencia características de los lazos amorosos en general y de los de pareja en particular. Ambas cuestiones enmarcarán toda posible solución del enigma de la transmutación del amor en agresión y contribuirán, así, a localizar la fuente de la violencia en la pareja.

Notas

(1) Arenas, Gerardo: "Legoland", en Vera Gorali et al. (comps.), *El cuerpo material*, Buenos Aires, Grama, 2013, pp. 157-162.

(2) Lacan, Jacques: El Seminario, libro 6, *El deseo y su interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 159, y El Seminario, libro 7, *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1991, p. 127.

(3) Arenas, Gerardo: *La flecha de Eros*, Buenos Aires, Grama, 2012, p. 146, y Jacques Lacan, El Seminario, libro 8, *La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 199.

(4) En eso consiste la tarea fundamental de un psicoanálisis; cf. Gerardo Arenas, *La flecha de Eros*, op. cit., p. 147, 331 y sigs.

(5) Foucault, Michel: *Los anormales*, Buenos Aires, FCE, 2000, clase del 22 de enero de 1975, pp. 61 y sigs.

(6) Lacan, Jacques: El Seminario, libro 10, *La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2008, *passim*

(7) Gerardo Arenas, *La flecha de Eros*, op. cit., p. 140.

(8) *Ibid.*, p. 319.

(9) Lacan, Jacques: El Seminario, libro 19, *...o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012, *passim*.– Cf. Gerardo Arenas, "La dimensión inter", en virtualia.eol.org.ar/029/template.asp.



El cibernético melancólico en la era de la pasión zombie

Pablo E. Chacón

Nació en Mar del Plata en 1960. Publicó tres colecciones de poemas: *El espía*, Ed. Tierra firme, Bs. As. (1997); *El grano del invierno*, Ed. Tierra firme, Bs. As. (1994) y *Calor quieto*, Ed. Tierra firme, Bs. As. (2000). Las investigaciones periódicas *Los convidados de piedra*, Ed. Sudamericana Bs. As. (2001) y *El misterio argentino*, Ed. El Ateneo, Bs. As. (2003).

Los ensayos de especulación *Historia universal del insomnio*, Ed. Vergara Bs. As. (2004) y *Los otros*.

Una arqueología de la soledad, Ed. Edhasa Bs. As. (2006).

Las novelas: *Digestión lenta*, Ed. Santiago Arcos (2008); *La insuficiencia*, Ed. Biblos Bs. As. (2011) y *Nudo de piedra* Ed. Letra Viva Bs. As. (2013)

Correo electrónico: pablo.chacon010@gmail.com

En *La melancolía del cibernético* (1) y *Sujetos en la niebla*, (2) el pensador español Fernando Broncano bucea en las narrativas de la identidad que proliferan en el mundo contemporáneo, deteniéndose en las figuras del cibernético y en la del -, la primera de las cuales concentra el nudo de prótesis que arman al sujeto actual, y la segunda lo muestra desnudo, disponible para las fantasías apocalípticas que también se multiplican en la era global. Broncano nació en Linares de Riofrío, Salamanca, en 1954. Es docente en la Universidad Carlos III y en la UNAM de Madrid; también en la Universidad del País Vasco; administra un blog y su especialidad es la filosofía de la ciencia. Los libros fueron publicados por la editorial Herder en la colección que dirige el también pensador Manuel Cruz.

Broncano, como Néstor García Canclini, sospecha que el mundo entero es un lugar extraño, y encuentra en ambos libros un hilo conductor: las dificultades que presenta la respuesta a la pregunta actual por la identidad (que es la pregunta de las minorías), y cómo ésta es más bien un resultado de un largo trabajo de identificación o autoidentificación, que solamente se logra mediante ciertos *andamios*. En *La melancolía...* se concentró fundamentalmente en cierto tipo de artefactos: los objetos que constituyen nuestro medio técnico, que más que herramientas, las piensa como prótesis que extienden nuestras capacidades heredadas. De entre ellos, la escritura y las imágenes obtenidas artificialmente, son claros ejemplos sobre las que se constituye la identidad, que necesitará de una narrativa. Pues los *seres hablantes* habitan dos rea-

lidades, la actual y la posible, y son los artefactos los que permiten constituir esas posibilidades. En *Sujeto...* entonces, se involucra en la constitución narrativa de esas identidades justamente después de que una gran parte de la cultura occidental haya socavado la idea de sujeto como una especie de ojo que mira el teatro de la conciencia y vive como habitante privilegiado de su mundo. Así, desde el psicoanálisis hasta la reciente psicología experimental, sumadas a cierto estructuralismo, este señor piensa que se ha ido disolviendo la presunta autoridad de la primera persona (el *yo sé quién soy* cervantino). Ergo, el libro versa sobre la necesidad de narraciones polifónicas en las que se va desarrollando la respuesta a la pregunta por lo que somos. Para eso -sostiene- resultan imprescindibles las voces en segunda y tercera persona. De otro modo, la identidad no sería más que una variable numérica, como el número de pasaporte o un dossier médico.

Así las cosas, el cibernético es la figura de un ser que no es naturaleza ni cultura sino ambas cosas. Y una de sus formas más importantes es precisamente -en su opinión- la cultura de la atención. El capitalismo global se sostiene hoy sobre un continuo control de la atención: a las mil pantallas que nos rodean, a los medios de comunicación. Se produce con la atención como en las formas anteriores se producía con los cuerpos y más tarde, en la llamada sociedad de consumo, con el empleo productivo del tiempo de ocio. Hoy es la atención la principal fuente de plusvalía, como indica el nombre de las empresas más importantes, todas dedicadas al negocio de la atención. Nuestra mente es, entonces,



ya una mente extendida, en la que los artefactos (pantallas, etcétera) constituyen una parte central en el espacio de la imaginación en la que opera la existencia contemporánea.

En cambio, los *zombies* se han convertido en una figura omnipresente en la cultura de masas más reciente, como lo fueron los cibernéticos en los años 80 del siglo pasado (RoboCop, etcétera.). Los *zombies* serían, hipotéticamente, lo que queda de los seres humanos cuando retiramos de ellos la cultura: puro cuerpo deseante sin ningún contenido. Pero lo interesante es por qué se ha extendido viralmente esta figura. Broncano cree que la *corrección política* los medios de masas no se atreven a elaborar discursos abiertos sobre los sujetos que tradicionalmente se consideraban naturalizados: mujeres, indios, negros, salvajes, etcétera, a los que se podría tratar y maltratar como si fuesen puro cuerpo animal. Los *zombies* representan en abstracto todos los seres que son dejados fuera de la cultura y sobre los que se puede ejercer violencia sin problemas y escrúpulos de conciencia. Del mismo modo que el coronel Kurtz, en *El corazón de las tinieblas* escribe en su informe a la compañía *maténlos a todos*, refiriéndose a los salvajes del Congo (Joseph Conrad fue testigo del genocidio que se realizó allí por parte de la compañía colonial belga), el *zombie* ahora es tratado como un objeto de violencia. Pero lo interesante de esta figura es que habla menos de ellos que de los imaginarios post-apocalípticos actuales. Todas las obras sobre *zombies* hablan fundamentalmente de los , que no son otra cosa que meditaciones sobre el estado de nuestra condición actual: lazos rotos, desconfianza, armas, consumo, etcétera.

El español defiende la tesis de que la especie humana es un producto de la cultura técnica de especies anteriores. De esa manera, siempre fuimos cibernéticos. Claro que el entorno técnico define actualmente más elementos que en otros tiempos, desde las funciones biológicas, controladas cada vez más mediante técnicas del cuerpo, a las funciones mentales, también controladas. Y, efectivamente, los artefactos de vigilancia son una parte esencial de la sociabilidad actual. Pero no cabe olvidar que las drogas siempre fueron consustanciales a las culturas, y que las religiones (entendidas como artefactos retórico-rituales), configuraron de manera determinante las identidades en las culturas del pasado. Las redes son ahora la respuesta a la creciente urbanización total del mundo, que produce inmensas muchedumbres solitarias que necesitan reconstituir de algún modo los afectos perdidos en la modernización. No son un sucedáneo de afectos,

sino la nueva forma en la que se reconstruyen los vínculos sociales en la cosmópolis contemporánea. Porque aunque parezca lo contrario, las emociones humanas tienen formas culturales y expresiones cambiantes en la historia. Freud trabajó mucho sobre ciertas angustias muy ligadas a la represión sexual de la sociedad burguesa vienesa, y lo mismo cabría decir de casi todas las emociones ligadas a la sensación de alerta y peligro. La angustia contemporánea no está anestesiada sino transformada por las nuevas figuras de la inseguridad. No en vano se ha denominado a las sociedades actuales, *sociedades del riesgo*, para señalar que los miedos que otrora se tuvieron hacia la naturaleza ahora se trasladan, como en la figura de Frankenstein, hacia nuestros propios productos: la técnica, el terrorismo (otra suerte de técnica), etcétera. Si se lee un diario, se observa de inmediato que las noticias se dividen en aquellas destinadas a producir miedo y angustia y en otras destinadas a provocar deseo. Esa es nuestra cultura.

En fin: la historia se escribe siempre a través de vestigios que tienen una existencia material: ruinas, documentos del pasado. Ahora tenemos una infinidad de vestigios desde que apareció la producción y consumo masivos de imágenes y otras formas de grabación de lo real. Nuestras casas se han llenado de álbumes de fotografías, vídeos. Pero pregunta: ¿se ha ganado en capacidad de narrar, de reconstruir relatos con los que identificarnos o más bien todo lo contrario: no perdemos capacidad de análisis del pasado entre la infinidad de documentos y datos que poseemos? De hecho, la forma más extendida de historia popular es el falso documental que ofrece una aparente reconstrucción del pasado en la que probablemente se olvida tanto como se presenta. Broncano tiende a Walter Benjamin: en los restos del pasado, sean edificios o imágenes, ve ruinas que hay que interrogar con cuidado, porque ocultan tanto como muestran. Ocultan, por ejemplo, los sueños de lo que quisimos ser, que eran parte de lo que éramos en el pasado. _____

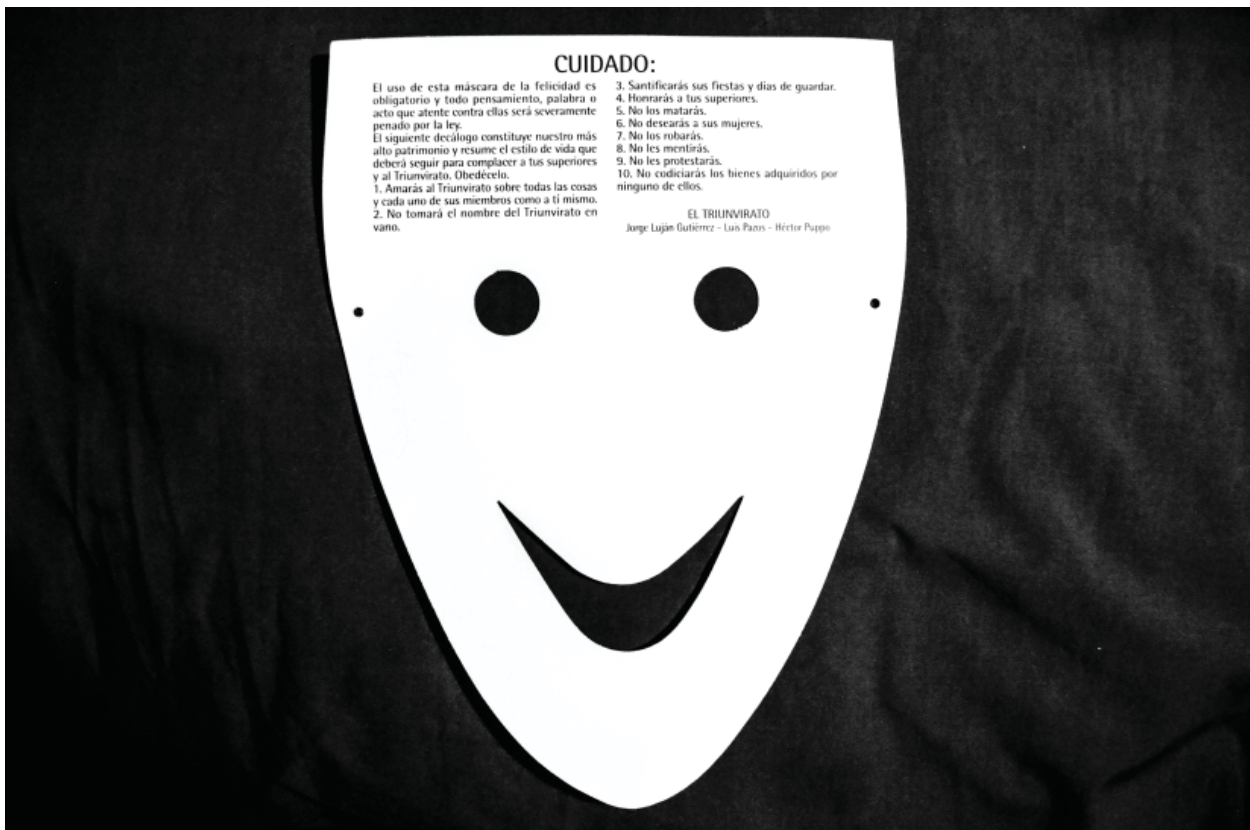
Notas

(1) Broncano, Fernando: *La melancolía del cibernético*, Ed. Herder Barcelona (2009)

(2) Broncano, F.: *Sujetos en la niebla. Narrativas sobre la identidad*. Ed. Herder Barcelona (2013)



PERSPECTIVAS



Luis Pazos: *Máscara de la felicidad* distribuida en *Arte y Sistemas* (1971)

Presentación del texto de Germán García

Laura Arroyo

Lic. en Psicología, Psicoanalista. Cartelizante de la Orientación Lacaniana (EOL) Sección La Plata.
Psicóloga del Centro de Salud N° 19 de La Plata.
Autora de numerosos textos en revistas especializadas.
Correo electrónico: larroyo@argentina.com

Germán García, en su original lectura sobre el tema de las pasiones, cita *Passions and the interests*, el libro del economista Alberto Hirschman, quien retoma el antiguo lenguaje de las pasiones para tratar lo que queda por fuera en los intereses de los actores económicos. Sabemos que no todo el mundo busca lo mismo. Con la palabra interés Maquiavelo, designaba una razón de Estado. Luego, el interés pasó a definir los intereses particulares, y económicos de una persona. Esta tesis, señala García, es contemporánea del Seminario *Aun* (1972-1973) donde Lacan se servirá del barroco para hablar del goce: las pasiones, como modo de goce, pondrán en juego la enunciación a partir de los enunciados.

La tesis de Hirschman reconstruye el clima intelectual de los siglos XVII y XVIII para dar cuenta de la transformación ideológica que se produjo en esa época, donde la búsqueda de los intereses materiales, que hasta entonces eran condenados como el pecado mortal de la avaricia, tendrán ahora el papel de contener las pasiones ingobernables y destructivas del hombre. Se trata de una nueva interpretación sobre el surgimiento del capitalismo, que pone énfasis en las continuidades entre lo viejo y lo nuevo, en contraste con la idea de ruptura que caracteriza el pensamiento marxista y weberiano. Con el irónico resultado que pondrá en evidencia como el capitalismo logró lo que pronto sería su peor característica: la represión de las pasiones a favor de los “inofensivos”, bajo la creencia de que activaría tendencias humanas benignas, a costas de pasiones malsanas. Que, como sabemos, no es lo que ocurrió.

La idea de que la codicia ejercería un efecto civilizador provocará un segundo movimiento que llevará a la realización de una conducta codiciosa que reside en el desarrollo de una ciencia de la adquisición. Esto alcanzó su plena expresión en

el siglo XVIII. La posibilidad misma de tal ciencia implica que la conducta codiciosa ha perdido su conexión con las pasiones ingobernables y volviéndose un principio estable del “movimiento humano” susceptible de medirse y limitarse.

En 1915 Freud en su texto *De guerra y muerte* decía: “Habíamos esperado, es cierto, que la grandiosa comunidad de intereses establecida por el comercio y la producción constituiría el comienzo de una compulsión así; no obstante, parece que en esta época los pueblos obedecen más a sus pasiones que a sus intereses. Se sirven a lo sumo de los intereses para racionalizar las pasiones; ponen en el primer plano sus intereses para poder fundar la satisfacción de sus pasiones. ¿Por qué los individuos-pueblos en rigor se menosprecian, se odian, se aborrecen, y aun en épocas de paz, y cada nación a todas las otras? Es bastante enigmático. Yo no sé decirlo. Es como si, al reunirse una multitud, (...) todas las adquisiciones éticas de los individuos se esfumasen y no restasen sino las actitudes anímicas más primitivas, arcaicas y brutales” (AE XIV, pág. 289)

De modo que esta oposición pasión- interés surge porque hay una reducción del interés al interés económico, como señala Germán García. Fue necesario identificar el yo, con los intereses del yo, con los intereses económicos del ciudadano. Todo lo que entraba en el mercado de intercambio pasará a formar parte de un nuevo paradigma: donde las pasiones quedan de un lado y los intereses del otro.

Llevado al plano de las “pasiones del alma”, Freud consideraba que el yo estaba alterado por las deformaciones que sufría en su trabajo de defensa respecto de la pulsión. De modo que la resolución dependía del grado patológico del yo. El yo, como sostiene Lacan, es una “flor retórica”, es el que tramita las pasiones.



Las pasiones no son la expresión de la pulsión. La pasión es el enlace a un objeto, podemos hablar de objeto de la pasión en cambio, como sabemos, la pulsión carece de objeto. Hay soledad en la pulsión, la pulsión es autoerótica, el montaje pulsional parte de esta soledad. “Esto permite entender los señuelos retóricos de captación de objetos de este modo la soledad pulsional se encuentra amortiguada por el encuentro de una alteridad”. Entonces tenemos *un lenguaje de las pasiones que se deduce de la relación entre las pulsiones y las defensas del yo*.

Germán García pone la lupa en un párrafo de “Instancia de la letra” donde Lacan transforma los mecanismos de defensa en figuras retóricas, situando de este modo las pasiones entre la pulsión y la defensa. Por la acción significativa de hablar, el sujeto se encuentra con la pasión del significado que lo sostiene. La figura retórica es la transcripción en términos verbales del énfasis apasionado de alguien, llamase odio, envidia, tristeza. Como analistas, se trata del sujeto, en tanto efecto de su enunciación, con quien nos encontramos. —

Insistencia sobre las pasiones

Germán García

Psicoanalista y escritor. Doctor *Honoris Causa* (UNC). Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Presidente de la Fundación Descartes. Autor de varias novelas y de libros de ensayo entre los que se encuentra: *La entrada del psicoanálisis en la Argentina* (1978) Ed. Altazor, Bs. As.; *Psicoanálisis, política del síntoma* (1980) Ed. Alcrudo, Zaragoza (España); *D'Escolar* (ensayos sobre psicoanálisis) (2000); Ed. Atuel, Bs. As.; *La virtud indicativa* (2003); *Actualidad del trauma* (2005) Ed. Grama, Bs. As.; *El psicoanálisis y los debates culturales* (2005) Ed. Paidós, Bs. As.; *Fundamentos de la clínica analítica* (2007) Otium Ed. San Miguel de Tucumán; *Para otra cosa. El psicoanálisis entre las vanguardias* (2011) Liber Editores Bs. As.; *Variaciones sobre psicosis*. (2011) Otium Ed. San Miguel de Tucumán, *Derivas analíticas del siglo. Ensayos y errores* (2015) UNSAM Edita. Director y asesor de numerosas revistas especializadas en psicoanálisis.

En el año 1977 aparece *The passions and the interests*, de Albert O. Hirschman, cuyo provocativo subtítulo es el siguiente: “Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo”. Por tratarse de un economista, y no de cualquier economista, la fecha en que se interesa por el tema adquiere para mí un valor. Hirschman dice que la

primera redacción es de 1972-1973, que en 1975-1976 hizo pequeñas ediciones porque “estaba ansioso por exponer mi creación al público, con todos sus errores”.

La tesis de Hirschman parte del barroco, con su concepto agonístico del alma humana y de la vida social, donde las pasiones contradictorias se or-



ganizaban en la búsqueda de la gloria. Pero este combate por el honor era autodestructivo, impedía el gobierno de las personas y de las ciudades. La historia de cada uno, como la del conjunto, era librada a la diosa Fortuna. Las pasiones heroicas, enfrentadas al azar, daban un relato que -según Shakespeare en “Macbeth”- parecía algo contado por un idiota “lleno de sonido y furia”.

Pero los escoceses, guiados por Hume, creyeron que podían ordenar el conflicto de las pasiones barrocas mediante la introducción del “interés”. El término, que en épocas de Maquiavelo era sinónimo de razón de estado, pasó a designar el lucro, la pasión ambiciosa capaz de dominar a las demás. Porque la ambición tiene la ventaja de ser racionalmente calculable, a diferencia de las otras pasiones. De aquí surge el “equilibrio de poderes” (Locke y Montesquieu), la “mano invisible” (Adam Smith), la alquimia de los “vicios privados que producen virtudes públicas” (Bernard de Mandeville).

Las naciones y las personas, puestas bajo el signo del interés, se pueden calcular de manera racional y, en consecuencia, se puede programar el ‘progreso’ a voluntad.

Hobbes advirtió que existían “conflictos de intereses”, que sólo se había desplazado el lugar del problema. Ya no eran las luchas de pasiones contradictorias entre sí, ni la lucha del conjunto de las pasiones con la pasión racional llamada “interés”, sino la lucha de intereses contrapuestos en un juego de suma cero (donde lo que uno gana, otro lo pierde).

Entonces los intereses se oponen (propietario/inquilino) o bien los intereses colectivos se oponen a los individuales.

Enrique Gil Calvo comenta sobre este punto: “Esta contraposición entre el “interés público” y los “intereses privados” atravesará todo el destino de la modernidad hasta el presente, constituyendo la divisoria entre las dos vertientes de la herencia legada por la Ilustración: La vertiente “liberal”, utilitarista o neoclásica (heredera de los moralistas escoceses y de la economía política de los clásicos: Hume, Smith, Ricardo, Stuart Mill, etc.), que define progreso como el más libre desarrollo del propio interés privado, frente a la vertiente socialista o jacobina (heredera del romanticismo revolucionario vinculado a 1789), que lo define como imposición deliberada del interés público, a partir de la rousseauiana “*volonté générale*”.

En la fecha en que Hirschman investiga las pasio-

nes barrocas y sus transformaciones, Jacques Lacan dicta un seminario (*Encore*) donde el barroco es tomado como algo que ilustra una dimensión del goce. Es el momento en que las explicaciones “funcionales”, incluso las del psicoanálisis, comienzan a desesperar de lo que excluyen. El tema de las pasiones, como la impronta del goce y de lo real en ese momento de Jacques Lacan, enfatiza la enunciación en el juego de los enunciados.

Es lo que ya se anuncia en *La instancia de la letra...*, cuando Jacques Lacan realiza una comparación -que yo sepa, descuidada en sus consecuencias- entre los mecanismos de defensa del yo y las figuras y los tropos de la retórica. Trabajo por hacer. En cuanto al destino de los “intereses”, Freud los convierte en instituciones del yo.

I

En la ciudad de Viena, el 7 de noviembre de 1955, Jacques Lacan habla de la cosa freudiana y evoca las contingencias de la historia: “Campanada del odio y tumulto de la discordia, soplo pánico de la guerra, sobre estos latidos nos llegó la voz de Freud, mientras veíamos pasar la diáspora de los que eran sus portadores y en los que no por azar ponía su mira la persecución”. (1)

Luego se critica la aceptación de un “antihistoricismo” propio de los Estados Unidos y requerido “para ser reconocido en la sociedad constituida por esa cultura”. De cualquier manera, esos analistas inmigrantes, para hacer valer su diferencia transportaban esa historia, “ya que su disciplina era la que había restablecido el puente que une al hombre moderno con los mitos antiguos”.

De esta manera, devolviendo a la obra de Freud a su contexto europeo, Jacques Lacan le da entrada en una tradición venerable: “Si Freud no ha aportado otra cosa al conocimiento del hombre sino esa verdad de que hay algo verdadero, no hay descubrimiento freudiano. Freud se sitúa entonces en el linaje de los moralistas en quienes se encarna una tradición de análisis humanista, vía láctea en el cielo de la cultura europea donde Baltasar Gracián y La Rochefoucauld representan estrellas de primera magnitud y Nietzsche una nova tan fulgurante como rápidamente vuelta a las tinieblas. Último en llegar entre ellos y como ellos estimulado sin duda por una preocupación propiamente cristiana de la autenticidad del movimiento del alma, Freud supo precipitar toda una casuística en una “*carte du Tendre* en la que



no viene a cuento una orientación para los oficios a que se la destina”. (ídem)

Recibido así en el salón de las preciosas que se convierten en sus precursoras, Freud está en condiciones de explayarse con autoridad: “la cosa habla por sí misma”.

II

El linaje de los moralistas nombrados por Jacques Lacan comparte, entre otras cosas, la crítica a lo que uno de ellos llamó el amor propio. Y veremos, una y otra vez, que Jacques Lacan invoca el nombre de La Rochefoucauld para referirse a este tema. Ahí, en Viena, en 1955, se trata de un ataque frontal a la última realización del “yo” en una psicología surgida del psicoanálisis y, más precisamente, de la llamada ‘segunda tópica’: “Este interés del yo es una pasión cuya naturaleza había sido ya entrevista por el estirpe de los moralistas entre los cuales se le llamaba amor propio, pero de la cual sólo la investigación psicoanalítica supo analizar la dinámica en su relación con la imagen del cuerpo propio. Esta pasión aporta a toda relación con esta imagen, constantemente representada por mi semejante, una significación que me interesa tanto, es decir que me hace estar en una tal dependencia de esa imagen, que acaba por ligar al deseo del otro todos los objetos de mis deseos, más estrechamente que al deseo que suscita en mí”. (ídem)

El cuerpo de las pasiones, en tanto cuerpo del amor propio, ha sido constituido por un rechazo del cuerpo erógeno: “... el rechazo del cuerpo fuera del pensamiento es la gran “*Verwerfung*” de Descartes, está signada por un efecto a reaparecer en lo real, es decir en lo imposible. Es imposible que una máquina sea un cuerpo” (2)

Para al cuerpo del amor propio Jacques Lacan recurre a la “estética trascendental” (definida por Kant como la ciencia de todos los principios “a priori” de la sensibilidad) y la confronta con el sujeto del inconsciente, ligado a fenómenos que introducen un “*n’est pas sans*”: “Cuando digo ‘no es sin recursos’, ‘no es sin astucias’, justamente quiero decir que sus recursos son oscuros (al menos para mí) y que su astucia no es común” (3)

Este “*n’est pas sans*” supone que el sujeto no puede situarse de manera exhaustiva en la conciencia. Pero no mucho más. ¿Por qué aludir a Kant? El problema, dirá Lacan, es la entrada del significante en lo real, saber como de eso nace un sujeto.

Aquí, entonces, vuelve a entrar el cuerpo que nos presentifica los unos a los otros: “Sólo que tampoco ese cuerpo debe ser tomado en las puras y simples categorías de la estética trascendental. Para decirlo de una vez, ese cuerpo no es constituible a la manera como Descartes lo instituye en el campo de la extensión”. El “*n’est pas sans*” desplaza tanto la estética trascendental como el cuerpo cartesiano: “...en tal experiencia del espejo puede llegar un momento en que esa imagen, nosotros, nuestra estatura, nuestra cara, nuestro par de ojos, deja surgir la dimensión de nuestra propia mirada, y el valor de la imagen comienza entonces a cambiar, sobre todo si hay un momento en que esa mirada que aparece en el espejo comienza a mirarnos a nosotros; “*initium*”, aura, aurora de un sentimiento de extrañeza que es puerta abierta a la angustia”. (ídem)

La mirada, como sabemos, es el soporte de la pasión de la envidia (“*envidere*”, mirar con malos ojos) tanto como de los celos, a la vez que está en la raíz de una división que suele llamarse *vergüenza*. Pero también del pudor, del prestigio, de la bufonería y del heroísmo.

La envidia, dice Jacques Lacan, no se relaciona con la posesión de los bienes del otro, que no tendrían ninguna utilidad: se envidia la completud del sujeto con su objeto.

III

Así como la pasión de la envidia nos lleva a la mirada, la obstinación y la avaricia llevaron a Freud a especular sobre la pulsión anal. Pero las pasiones no son expresiones diversas de la insistencia pulsional, sino la respuesta del “gusto” al “*disgust*” (asco) provocado por los modos de goces excluidos. “Formaciones reactivas”, escribe Freud.

Empezamos por el cuerpo del amor propio, por la imagen que se designa como “*moi*”, para advertir que el lenguaje de las pasiones supone tanto las pulsiones como las defensas del yo, que su potencia es la resolución (positiva y/o negativa) una tensión entre la pulsión, el yo y sus objetos.

En una intervención realizada en 1949, Jacques Lacan afirma: “Los sufrimientos de la neurosis y de la psicosis son para nosotros la escuela de las pasiones de alma, del mismo modo que el fiel de la balanza psicoanalítica, cuando calculamos la inclinación de la amenaza sobre comunidades enteras, nos da el índice de amortización de las pasiones de la “*civitas*””. (4)



El argumento que sostiene lo anterior gira en torno a una crítica de la autonomía del yo, sostenida por la descripción de su función de desconocimiento, patente en la “*Verneinung*” (negación) y latente en la fatalidad donde se manifiesta el ello. En 1957, después de referirse a la intervención anterior, se agrega una precisión al identificar a los mecanismos de defensas del yo (descritos por Anna Freud) con las figuras retóricas: “La perífrasis, el hipérbaton, la elipsis, la suspensión, la anticipación, la retractación, la negación, la digresión, la ironía, son las figuras de estilo (“figuras sententiarum” de Quintiliano), como la catacresis, la litote, la antonomasia, la hipotiposis son los tropos, cuyos términos se imponen a la pluma como los más propios para etiquetar a estos mecanismos. ¿Podemos acaso no ver en ellos sino una simple manera de decir, cuando son las figuras mismas que se encuentran en acto en la retórica del discurso efectivamente pronunciado por el analizado?”. (5)

Aquí podemos diferenciar la reacción emocional cuya descripción y explicación se realiza en los términos del funcionamiento del sistema límbico, etcétera, del lenguaje de las pasiones que implican al sujeto en su “modo de ser”. Se puede tener una reacción de temor sin ser temeroso, de cólera sin ser colérico. El lenguaje de las pasiones describe “los intereses del yo”, las emociones una reacción funcional.

Si queremos seguir la indicación de Jacques Lacan y tomamos un diccionario de retórica y, con paciencia, buscamos definiciones y ejemplos de cada una de las figuras citadas (algunas son sinónimas) y leemos en el libro de Anna Freud para comparar, algo de lo que entendemos adquiere otras resonancias.

De los humores al gen la explicación funcional de las emociones intenta encontrar el equivalente general de las mismas, pero tropieza una y otra vez con la imprecisión a la hora de proponer un repertorio ‘universal’, o bien un número de emociones básicas que puedan generalizarse. (6)

Lo mismo ocurre con las pasiones, cuando se busca una clasificación básica (Aristóteles, Descartes, Spinoza, difieren). La diferencia se encuentra al incluir las pasiones propuestas en el lenguaje que las propone, haciendo de la enunciación particular de las mismas la clave de su explicación.

Estas pasiones del alma son locuaces porque no están en el cielo: “De hecho el sujeto del incons-

ciente no toca al alma, más que a través del cuerpo, introduciendo el pensamiento (...) disarmónico en cuanto al alma”. (7)

La falta de armonía entre el pensamiento (cuya sustancia es goce, recordemos) y el alma conduce al tema del afecto que se desplaza por las figuras de las pasiones, comenzando por el afecto que produce el lenguaje al convertir al sujeto en objeto (objeto de pasión para sí, en el amor propio). También en *Televisión* Jacques Lacan toma distancia con el lenguaje de la depresión, invocando las pasiones del alma, Santo Tomás y Platón. Luego dice: “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 del alma, es simplemente una falla 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”.

Esto es llevado al extremo de plantear la psicosis como el resultado de una cobardía por el estilo, con el retorno en lo real del lenguaje rechazado, convertido en una mortal excitación maníaca.

El paso siguiente es diferenciar la manía, la elación, de la alegría como virtud: “Lo opuesto a la tristeza, el gay saber, el cual es una virtud”. (idem) La virtud, se ha dicho, es la potencia que se nombra con el coraje, el valor, el ánimo. La virtud, según Aristóteles, es un medio entre dos vicios.

Esta alegría, en el Seminario I, adquiere una relevancia especial: “La dimensión de la alegría, de gran alcance, supera a la categoría del goce de un modo que sería preciso destacar. La alegría implica una plenitud subjetiva que merecería ser comentada”. (Paidós, pág. 299)

Heidegger pregunta: “¿A quién podría sobrecogerle la alegría mientras sólo desease evitar la tristeza?”.

Si para Descartes la alegría es suscitada por la consideración de un bien presente, Spinoza la define como la pasión mediante la cual la mente pasa a un estado de perfección mayor.

El contento (*gaudium*) se diferencia de la alegría (*joie*), un estado donde los más agudos dolores, como le ocurría a los mártires, pueden desaparecer. Según Max Scheler, a consecuencia de la idea del deber en Kant y del culto al heroísmo, la alegría habría sido traicionada en nuestra época.

El temple (*Stimming*), más de una vez comparado con la alegría, es definido por Heidegger de la siguiente manera: “... lo que ontológicamente



queremos indicar con el nombre de temple, es ópticamente lo más conocido y cotidiano: el temple de ánimo” (*Ser y tiempo*).

Si frente al ente está el aburrimiento, si la nada conduce a la angustia, el temple es la tonalidad de la respuesta adecuada, efecto del bien decir.

IV

Volvamos a Viena, cuando en 1955 Jacques Lacan propone en forma barroca su programa, antes de exponer en forma explícita lo que llama la “pasión imaginaria”, tratable por la acción analítica desde el lugar de la palabra.

A lo largo esta disertación memorable se desarrolla entre líneas una crítica al ‘yo’ moderno que es una crítica al psicoanálisis, en tanto es juez y parte en la constitución del mismo.

Es también una crítica a los Estados Unidos, tanto como a una Europa que abandonó el estilo y la memoria “de los que salieron de ella, con la represión de sus malos recuerdos”.

Jacques Lacan parte de una inversión de la perspectiva de ese momento, en que los psicoanalistas se dedicaban a la exploración de las defensas del yo. Para él, primero está la tendencia inconsciente. En la extensa prosopopeya la crítica al ‘yo’ moderno se encuentra con Fichte, quién lo corona con “las insignias de la trascendencia”.

Por su parte, en el psicoanálisis, “el ‘yo’ desde ese momento es considerado generalmente como el asesino, a menos que se lo considere como la víctima”. Para situar “¿quién habla?” la diferencia entre “*moi y je*” propone que sea sobre el hablar y no sobre el ‘yo’ donde algo de la respuesta se encuentre.

Previo recuerdo de la red sincrónica del significante y de la red diacrónica del significado, Lacan advierte que el “*je*”, en Hegel, “es definido como un ser legal, en lo cual es más concreto que el ser real del que antes se pensaba poderlo abstraer: como aparece por el hecho de que comprende un estado civil y un estado contable”.

Lo heterogéneo del síntoma testimonia que “ese sujeto del que hablamos hace un momento como el heredero de la verdad reconocida, no es justamente el yo perceptible en los datos más o menos inmediatos del gozo consciente o de la enajenación laboriosa”.

Para mostrarlo Jacques Lacan realiza un análisis de la sentencia de Freud: “*Wo Es war, soll Ich werden*”. Retomemos del mismo la crítica a la objeti-

vación que impide mantener la distinción fundamental “entre el sujeto verdadero del inconsciente y el ‘yo’ como constituido en su núcleo por una serie de identificaciones enajenantes...”.

El sujeto ha sido introducido por una homofonía entre el “es” (ello) alemán y la inicial de la palabra “*sujet*” (sujeto).

Después de esta formulación, Jacques Lacan enumera: “El ‘yo’ es una función, el ‘yo’ es una síntesis. ¡Es autónomo! Esa sí que es buena. Es el último fetiche (...) Pero el último hallazgo es el mejor: el yo, como todo lo que manejamos desde hace algún tiempo en las ciencias humanas es una noción o-pe-ra-cio-nal”.

El barroco de las pasiones, legible en la definición del amor como encuentro entre dos saberes librado a la Fortuna, puede fundamentarse en la siguiente “elipsis”: “Dicho de otra manera, el privilegio del ‘yo’ en relación con las cosas debe buscarse en otro sitio que en esa falsa recurrencia al infinito de la reflexión que constituye el espejismo de la conciencia, y que a pesar de su perfecta inanidad, sigue cosquilleando lo suficiente a los que trabajan con el pensamiento como para que vean en ello un pretendido progreso de la interioridad, cuando es un fenómeno topológico cuya distribución en la naturaleza es tan esporádica como las disposiciones de pura exterioridad que lo condiciona, suponiendo que el hombre haya contribuido a propagarlas con una frecuencia inmoderada”.

La topología de esta elipsis producida entre el foco del Es (sujeto), articulado en el lenguaje por el “*je*”, y el foco del “*moi*” “que refleja la esencia de los objetos que percibe” (percepciones en su mayor parte inconsciente) es el soporte de las pasiones, entendidas como nudos de lenguaje que afectan al cuerpo.

Un yo perfecto, dice la prosopopeya de la verdad, sustituye su discurso por sus semejantes, lo que habla más de su fortaleza que de su debilidad.

Si el lenguaje de las pasiones encuentra su retórica en las defensas del yo y tiene su topología en la elipsis constitutiva del sujeto, muestra en la “*Urbild*” del yo la clave de la enajenación libidinal que da su dimensión paranoica al conocimiento humano.

Para esto, basta detenerse en la fortuna del término ‘proyección’ que pretende explicar el discurso religioso (proyección en el cielo, según Engels, de las relaciones en la tierra), la magia y los sistemas



metafísicos (proyecciones de la metapsicología del sujeto), la misma división entre forma y materia como proyección de la (ausencia de) relación sexual.

“Se ve a qué se reduce el lenguaje del yo -dice Lacan-: la iluminación intuitiva, el mando recollectivo, la agresividad retorsiva del eco verbal. Añadamos lo que le corresponde de los desechos automáticos del discurso común: la palabrería educativa y el ritonello delirante...”

Jacques Lacan entiende que la promoción que Freud hizo de la tópica del yo tenía la función de restaurar en su rigor la separación “hasta en su interferencia inconsciente, el campo del yo y el del inconsciente...”

Es lo que advierte Jacques-Alain Miller, cuando escribe en el “Índice razonado...” de *Escritos*: “Así, pues, sólo hay una ideología de la que Lacan haga teoría: la del ‘yo (“moi”) moderno’, es decir del sujeto paranoico de la civilización científica, del que psicología descaminada teoriza lo imaginario, al servicio de la libre empresa”

El discurso de las pasiones, en sus sensibles variaciones históricas, es el sismógrafo de los puntos de separación y de interferencia entre las instancias de la topología del sujeto. _____

Notas

- (1) Lacan, Jacques: *La cosa freudiana o sentido de retorno a Freud en psicoanálisis* (1955) *Escritos 1*, Siglo XXI editores. Argentina, 1988. Pág. 409.
- (2) Lacan, J.: Seminario *El acto psicoanalítico* (1967- 1968) Clase 10 de Enero de 1968. Inédito
- (3) Lacan, J.: Seminario 10 *La angustia* (1962-1963) Bs. As. Paidós. 2006. Pág. 101
- (4) Lacan, J.: *Escritos 1. El estadio del espejo como formador de la función del yo (ye) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* (1949) Siglo XXI editores. Argentina, 1988. Pág. 92.
- (5) Lacan, J.: *Escritos 1. La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud.* (1957) Siglo XXI editores. Arg, 1988. Pág. 501.
- (6) Le Breton, David: *Las pasiones ordinarias*, Ed. Nueva Visión, Bs. As., 1999.
- (7) Lacan, J.: *Televisión* (1973) Ed. Anagrama, Barcelona, 1977. Pág. 87.



LITERARIAS



Luis Pazos: *El pensador* Serie *Bodyworks* (1976)

Presentación y selección de textos literarios

Laura Klein

Ensayista, poeta, licenciada en filosofía.
De sus ensayos, mencionemos *Fornicar y matar. El problema del aborto*, Planeta (2005); reeditado por Booket (2013) bajo el título *Entre el crimen y el derecho*. Su último libro de poemas: *La comedia de los panes*, Hilos (2011).
Dicta seminarios de filosofía y dirige talleres de pensamiento y escritura.
Correo electrónico: lau_klein@yahoo.com.ar

¿Qué son las pasiones tristes? ¿Cuándo es triste una pasión?

Para algunos, éstas tienen su ombligo en el odio y se nutren de él. Otros apuntan al miedo, que nos apunta a todos.

Entre una pasión desgraciada, la usura sentimental y el estilete de una congoja, las fronteras pueden ser ambiguas, y esa misma ambigüedad un aguijón de múltiples significados.

Y si el resentimiento nos muerde la cola día a día uno se convierte en lo mordido. No importa cómo seas, ni hace falta un acontecimiento espectacular para que irrumpa el miedo por alguno de nuestros poros.

Estos textos proponen las insidiosas y cotidianas pasiones tristes, no como estaciones donde identificarse ni patologías donde encerrarse. Como dice en algún lugar Gilles Deleuze: *Si ustedes están tristes, es que los han atrapado*.

Drummond de Andrade, el poeta de la flor y la náusea cuyos hombros soportan el mundo, y éste no pesa más que la mano de un niño. Juan Ramón Jiménez, que nos corta el aliento con sus prosas sobre crímenes naturales cortan el aliento: *Vení que te pego en la boca del estómago* –sí, el de “Platero y yo”. Y Celia Gourinski, que nos lanza, tierna e impiadosa, a la inocencia feroz.

Congreso internacional del miedo

Provisionalmente no cantaremos el amor,
que se refugió por debajo de los subterráneos.
Cantaremos el miedo, que esteriliza los abrazos,
no cantaremos el odio porque ese no existe,
existe apenas el miedo, nuestro padre y nuestro compañero,
el miedo grande de los sertones, de los mares, de los desiertos,
el miedo de los soldados, el miedo de las madres, el miedo de las iglesias,
cantaremos el miedo de los dictadores, el miedo de los demócratas,
cantaremos el miedo a la muerte y el miedo al después de la muerte,
después moriremos de miedo
y sobre nuestros túmulos nacerán flores amarillas y medrosas.

Carlos Drummond de Andrade (Minas Gerais 1902/Río de Janeiro 1987)



La hijastra Boni

Desde que su padre se volvió a casar, fue una hija para su madrastra y su madrastra una madre para ella. Se le dio la mejor habitación, los mejores muebles, los mejores vestidos, el mejor sitio en la mesa. Los mimos y las atenciones eran constantes:

-Niño, respeta a tu hermana.

-Niña, anda con tu hermana.

-Que queráis mucho a vuestra hermana.

Y los niños: “Hermana Boni, hermana Boni.”

Sólo a ella le llamaban hermana. A Carmen, Carmen, y a ella hermana Boni.

Luisito dormía a veces, como un honor infantil, en el cuarto de hermana Boni. El médico venía para ella a cada instante. Tenía los mejores postres y las mejores medicinas. Cuando tuvo novio, la madrastra la dirigió y la acompañó como a una hija. Cuando se casó se hicieron preparativos mejores que para ninguna otra fiesta. Todo se trajo de la capital.

Casada y madre, la casa de su madrastra era el fin de su paseo. Sus hijos eran más mimados que los de los hijos

Cuando la madre y madrastra se estaba acabando, entraban todos los hijos al cuarto de la agonía. Toda la tarde la moribunda había estado callada sonriendo. Entró Boni y la madrastra abrió los ojos hacia otro lado, como viendo otra cosa que nunca había visto y de la que nunca había hablado. Y con voz honda dijo:

-Ese pajarraco...

Después...

Se murió santamente, seriamente, como siempre había vivido.

El quieto

Cuando pudo vencer, después de tanto, aquella terrible, desgastadora inquietud del ruido, le vino la de la temperatura. Luego, sucesivamente, la de la luz, la de la hora, la del teléfono, la de las visitas, la de los encuentros... todas las fue venciendo.

Iba a ser feliz a su modo –y al de Kant-. Y entonces le vino la invencible inquietud del remordimiento por la quietud conquistada.

El médico

Desde sus 19 años, fue el médico tan necesario para él como o más, que el comer o el dormir, o más todavía, porque no podía dormir ni comer sin su relativa presencia, porque no podía dormir ni comer sin su relativa presencia. ¿Qué secreto misterioso, inescrutable, había venido a él desde el principio del mundo, sabe dios de dónde y cuándo, que, a la muerte repentina de su padre, se manifestó tan decididamente como una agresión, un romper de manantial, de flor o un nuevo nacimiento?

En aquellos días podía hacerlo todo con médico a la vista o a la oída, podía atreverse a todo, podía ser capaz de todo. Hasta de lo más peligroso para la vida. No era pues un problema de muerte sino de muerte sin médico. Sin médico cerca o previsto, su pulso latía incontable en las centenas, su corazón se le salía por la boca, le invadía un sudor frío, se entregaba a la inconciencia desesperada.

En realidad, repito, la muerte no era para él lo más grave, lo grave era morir sin médico que le dictara la muerte, como para otros el confesor que salva la vida. Con médico al lado no le importaba la muerte en la vida. Entonces decidió que lo enterrarán junto a un médico, y cuando murió el doctor X, su amigo, compró una fosa vecina, no necesariamente la inmediata. Vecina era bastante, porque tampoco quería médico presente, médico molesto, médico testigo de todo él. Sólo médico para un posible accidente natural o provocado.

Murió con médico y fue enterrado junto al médico. Si no le importaba morir con médico en la vida, nada le importaría estar muerto en la muerte con médico muerto. Sólo que a la hora de morir sintió una congoja. Si trasladasen al médico vecino, hombre ilustre, al Panteón de Hombres Ilustres... El debiera haber previsto esto y reservarse una tumba en el Panteón de Hombres Ilustres que le había sido ofrecida en la Real Academia Española.

Y murió con una inesperada congoja pensando: “¿Qué me podría ocurrir si trasladaran al médico? ¿Resucitaré sin médico, para vivir otra vez una vida miserable, sólo por aquello? ¡Tan bien como yo iba a descansar al fin, para siempre, eternidad de eternidades! ¿Resucitaré?”



El gotoso

2. Los papelitos

Necesidad de mirar siempre atrás y debajo, por si se han caído papeles. Mañana y noche, bajo los muebles. Idea de que en todas partes anota algo, en los márgenes de los periódicos, y de ahí, necesidad de guardarlos. Al barrer, mirar la basura recogida, por si los hay allí. Sufrimiento atroz.

4. La repetición

Necesidad de repetir dos o tres veces cada cosa: mirar a ver si hay fuego, en un cuarto, la ropa, etcétera, por creer que no lo he hecho bien.

Necesidad de repetir en el pensamiento todos los actos del día, levantarme, lavarme, etc.

Sufrimiento atroz.

5. Las ideas fijas

Todo en él tomaba carácter de idea fija. Lectura de periódicos; sucesos. Composición de lugar de todo. Necesidad de trasladarse a todo y ser espectador o héroe de cada suceso.

Martirio de trasladar cada noche al día siguiente la carga de las ideas o sentimiento fijos.

Luego ellas solas se iban desvaneciendo, muriendo, como cohetes ennegrecidos después de la explosión que se perdían en la noche.

Juan Ramón Jiménez (Huelva 1881/Puerto Rico 1958)

Gravedad

Hay tanta muerte en los arrepentimientos

En verano se ama caminar bajo la lluvia, en medio de
los pájaros y adornarse con el barro de los adioses,
ganando su infinita gracia de la tristeza

En verano es bello el agobio del calor y los yacarés
que juegan con los hombres mansos en la orilla de
la laguna

Sí, es bello no pedir perdón ni en una estación ni en
las otras

No me arrepiento de haber besado a quien asesinó en
la cima del amor, hay tanta muerte en los arrepentimientos

Demiurgos con sus filtros me penetran y susurran
cuán pocos inmortales persisten en el recuerdo

Celia Gourinski (Buenos Aires, 1938/2008)



ILUSTRACIÓN



Luis Pazos. Cuerpo y poesía

Fernando Davis (La Plata, 1974)

Es docente e investigador de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata y curador. Dirige el LabIAL (Laboratorio de Investigación en prácticas artísticas contemporáneas y modos de acción política en América Latina) en la FBA-UNLP. Es autor de los libros *Juan Carlos Romero. Cartografías del cuerpo, asperezas de la palabra* (Fundación OSDE, 2009), *Romero* (Fundación Espigas, 2010), *Horacio Zabala, desde 1972* (EDUNTREF, 2013) y *Luis Pazos. El “fabricante de modos de vida”*. *Acciones, cuerpo, poesía* (Document-Art, 2013). Actualmente integra el equipo curatorial de la 10ª Bienal del Mercosur, a inaugurarse en la ciudad de Porto Alegre en septiembre de 2015.

En 1967, en una entrevista publicada en un periódico de la ciudad de La Plata, el joven poeta Luis Pazos eludía deliberadamente la categoría de artista, para definirse como un “fabricante de modos de vida”. En sus proyecciones de sentido, esta denominación concentraba una apuesta poética y crítica que venía a desbaratar los cercos institucionalizados de la práctica artística y sus trayectorias de autoridad normalizadas. Era, al mismo tiempo, un cuestionamiento radical de sus estrategias de interpelación y sus modos de recepción naturalizados y una exigencia límite por redefinir las relaciones entre el arte y la vida cotidiana. Para Pazos, como para otros artistas de su generación, la crítica a las formas artísticas tradicionales implicó mucho más que una mera apuesta estética, susceptible de explicarse desde la lógica de la experimentación formal y la sola extensión de los límites del arte más allá de sus encuadres disciplinarios. Por el contrario, el arte debía abandonar la producción de objetos destinados a la contemplación, con el propósito de movilizar, desde la interrupción de los procesos de subjetivación dominantes y sus regímenes naturalizados, la invención colectiva de nuevos espacios creativos y vitales.

En la segunda mitad de los 60, en el marco de atrevidos y potentes desbordamientos de lo artístico agitados por la vanguardia experimental, la producción de Pazos transitó desde la poesía de verso libre a la impugnación radical de la forma poética en la poesía visual “fonética” (o *Phonetic*

Pop Sound, como él mismo la denominó), de la edición de “libros-objeto” a la organización de eventos festivos y participativos e intervenciones colectivas, próximos a los *happenings* y articulados en torno al concepto de “arte actitud”. Desde la consigna “El mundo nuevo se construye jugando”, Pazos propuso una serie de dispositivos lúdicos y acciones insólitas y disruptivas, mediante los cuales apuntó a interpelar provocativamente al espectador, perturbando su confinación disciplinaria como mero contemplador, para volverlo un agente activo en la construcción colectiva de un hecho artístico abierto, susceptible de desacatar los moldes normalizados del arte.

En paralelo, Pazos colaboró de manera asidua como cronista de artes plásticas del suplemento dominical del diario *El Día*, espacio desde donde propuso diferentes claves críticas para pensar la vanguardia, y realizó sucesivas charlas y visitas guiadas en una serie de exposiciones organizadas entonces por Al Ginzburg, incansable gestor en la ciudad. Desde estos posicionamientos simultáneos, Pazos apostó a intervenir críticamente en su época, tanto en los gestos dislocatorios de sus provocativas acciones artísticas, como en las aproximaciones interpretativas de la vanguardia que movilizó en sus escritos y charlas (en los que, aunque se refirió al trabajo de otros, es posible encontrar preocupaciones que motivaron y atravesaron su obra). En el horizonte crítico abierto por estos debates, fue crucial el intercambio que sostuvo con sus amigos Quico García, Jorge de Luján



Gutiérrez, Héctor Puppo, Juan Carlos Romero y Edgardo Antonio Vigo.

Entre 1966 y 1969 Pazos formó parte del Movimiento Diagonal Cero, un grupo de poetas experimentales nucleado en torno a la revista *Diagonal Cero*, fundada por Vigo en 1962, integrado además por Omar Gancedo, Luján Gutiérrez, Carlos Ginzburg y el mismo Vigo. Precisamente en *Diagonal Cero* Pazos publicó sus *Phonetic Pop Sound*, acompañados de un manifiesto donde proclamaba a la calle como el territorio privilegiado de activación poética. La poesía debía escapar de la exclusividad acotada de sus circuitos institucionalizados, para extenderse a la vida cotidiana, al entorno de la ciudad. El paisaje urbano y el ruido de la calle, el supermercado y el *ready-made*, la cultura popular y la onomatopeya, el *happening* y los medios de comunicación, fueron los elementos de la poesía de Pazos. Pero no solo se trataba de acercar el arte a la vida mediante la sola extensión de sus límites, sino de *invadir el espacio del arte con la vida*, haciendo estallar en este gesto la legalidad institucional de lo artístico y activando desamarres de sentido, capaces de potenciar la transformación colectiva de las condiciones de existencia. La poesía debía volverse “una manera de vivir”, afirmaba Pazos, una forma de mirar e interpelar el mundo para transformarlo, una posición estratégica para afectarlo (y afectarse).

La exigencia de una mayor participación del espectador, central en la producción de Pazos, implicó asimismo una redefinición radical del lugar del cuerpo en la experiencia artística. El cuerpo fue interpretado por Pazos como soporte de insubordinación poética y política, como espacio desde donde movilizar –en los desamarres de sentido y en la capacidad de extrañamiento del arte– nuevos procesos de subjetivación. Para Pa-

zos, la poesía será, sobre todo, un hecho que *sucede* en los cuerpos. Puesta fuera de sí, la poesía se *desterritorializaba*, se desplazaba de la página impresa a los cuerpos, devenía acción colectiva, evento. Descalzada de sus enclaves disciplinarios como “obra de arte”, movilizaba su criticidad táctica en la interferencia de las lógicas naturalizadas del cotidiano, para agitar la invención imaginante en la activación de nuevos universos de sentido, que supusieran, al mismo tiempo, la invención creativa de nosotros mismos.

Estos planteos se inscribían en un escenario de creciente radicalización política, fuertemente interpelado por el imperativo revolucionario y en el que arte será llamado a redefinir sus alternativas crítico-poéticas, para intervenir en el acelerado curso de la historia. En los primeros años 70 la realidad social inmediata comenzará a operar como una materialidad privilegiada en la obra de Pazos, tanto en los proyectos que realizó con el Grupo de Experiencias Estéticas, que integró con Luján Gutiérrez y Puppo entre 1970 y 1971, como en los que propuso individualmente (por ejemplo, en las acciones y obras en torno a la Masacre de Trelew en 1972). Es posible encontrar en estos años un desplazamiento en relación con la presencia del cuerpo en la obra de Pazos: de su celebración festiva agitada por el fermento experimental de la vanguardia sesentista, a la representación del cuerpo atada a los signos de represión y violencia del propio contexto. En la producción de Pazos el cuerpo se volvía un dispositivo central desde donde interpelar críticamente la trama sociopolítica inmediata, territorio de inscripción de la violencia, era asimismo potencial espacio de liberación, de contestación e insubordinación políticas. —————





NOVEDADES

XXX JORNADAS CIENTIFICAS H.I.G.A. "DR. R. ROSSI" - Noviembre 2015

Organizadas por el Servicio de Docencia e Investigación, durante el mes de noviembre del corriente año, se realizarán las "XXX Jornadas Científicas del H.I.G.A. Rossi". El propósito general de las Jornadas Científicas Anuales del Hospital Rossi, desde su inicio en el año 1984, ha sido generar un espacio para que todos los Servicios (profesionales y no profesionales), y las Residencias de nuestro hospital puedan participar a través de la presentación de trabajos de investigación, elaborados en su propio ámbito de trabajo, con los siguientes objetivos:

1. Realizar diagnósticos de situación que permitan implementar medidas de impacto institucional, que apunten a mejorar la calidad asistencial
2. Fomentar la participación interdisciplinaria en la realización de los trabajos
3. Estimular el hábito de la investigación en servicio como actividad formativa (capacitarse en la elaboración e interpretación de estudios de investigación), y como herramienta de evaluación continua acerca de la realidad de cada servicio o sector.

El permanente aporte realizado por los distintos Servicios de nuestro Hospital, a través de la presentación de más de 900 trabajos a lo largo de 30 años, ha permitido alcanzar los objetivos propuestos.

PREMIADOS XXIX JORNADAS CIENTÍFICAS DEL HIGA ROSSI

Realizadas de 12 al 14 de Noviembre de 2014

MEJOR TRABAJO

POSTER N° 40

PCR EN TIEMPO REAL PARA LA DETECCIÓN DE CLOSTRIDIUM DIFFICILE TOXIGENICO. ANGELES BARIDÓN, MARILINA RAHHAL, RUTH CARBONE, FERNANDO PEREZ, PABLO PEREZ, FERNANDO TREJO

POSTER N° 36

APLICACIÓN DEL OCULAR TRAUMA SCORE COMO HERRAMIENTA DE PRONOSTICO VISUAL EN LESIONES TRAUMATICAS OCULARES. HUARTE LETICIA, DE FEO CECILIA, CAROT GONZALO, PIN GUSTAVO, BUZZI ALEJANDRO, BAKOFSKI DEBORA, GANCEDO ANA, MASCAZZINI VIRGINIA, LEONARDIS LUCIO, ARIASGAGO VICTORIA, SCHWEITZER CECILIA

POSTER N° 43

VIGILANCIA DE EPISODIOS DE NEUTROPENIA FEBRIL EN PACIENTES ONCOHEMATOLOGICOS. PALACIOS, CYNTHIA . BERTONI, GUILLERMO. PESSACQ, PEDRO. CHALIMOND, DIEGO1. REY, MARTIN. POGGIO, JUAN MANUEL. SCAGLIONE, ELISA. KLEIN, GRACIELA. GUERRINI, GRACIELA

MENCION ESPECIAL

POSTER N° 34

IMPLEMENTACION DE UNA GUIA DE ABORDAJE DIAGNOSTICO TERAPEUTICO PARA NEURORPATÍAS OPTICAS. POROZOWSKI FELISA, CAROT GONZALO, BONASORTE LUCÍA, BAKOFSKI DÉBORA, GANCEDO ANA, VELÁZQUEZ MARIANO.

POSTER N° 2

EVALUACION CLINICA DEL PROTOCOLO, PARA EL TRATAMIENTO DEL DOLOR DE ALTO IMPACTO DE CAUSA QUIRURGICA. DRES. FRANCO, FEDERICO; MURNO, ARMANDO; LA TORRE, SANTIAGO; CILLI, SANTIAGO; CASTELLANO, AGUSTINA; OPPIDO, GUILLERMO; FERRADAS, LAURA; DOMÍNGUEZ RAFFO, LEANDRA; MOTTA, SALVADOR; GRÖBLY, ALEJANDRA; NATALE, ANDREA.

POSTER N° 39

INCIDENCIA DE INFECCION POR CITOMEGALOVIRUS EN PACIENTES POST TRASPLANTE ALOGENICO DE CELULAS HEMATOPOYETICAS. MELIÁN ALBÍN, BELÉN; PIÑEYRO, SEBASTIÁN; LAGUARDE, MARINA; CANALETTI, CLARA; MERINO, EMILIA; GODOY, ALEJANDRA; BENIGNI, LORENA; GONZALEZ JULIETA1; PIERINI, NOELIA; BERTONI, GUILLERMO; PESSACQ, PEDRO; RICARDES, CARMEN; BARIDÓN, ANGELES; PEREZ, FERNANDO; BENENCIA, EUGENIA; SABA, SILVIA DALMARONI, JULIETA; D`ACUNTO CECILIA; GOÑI, SILVIA.



LA REVISTA ESTA INDEXADA E INCLUIDA EN



-Directorio de Revistas científicas *Latindex*
(Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)



-El Servicio de Difusión de la Creación Intelectual *SeDiCI*
(Repositorio Institucional de la Universidad Nacional de La Plata)



-Hemeroteca virtual hispana de carácter interdisciplinario, con predominio de revistas de Ciencias humanas, jurídicas y sociales.

DIRECCION Y CONTACTO

Dirección: Calle 37 N° 183 e/ 116 y 117 - CP (1900) La Plata - Buenos Aires- Argentina.

Telefax: (0054) 0221-424-7596

Pág. Web: [http:// www.ms.gba.gov.ar/sitios/hrossi/category/publicaciones/](http://www.ms.gba.gov.ar/sitios/hrossi/category/publicaciones/)

E-mail: docencia_rossi@yahoo.com.ar - fasanoac@ms.gba.gov.ar

Facebook: <https://www.facebook.com/pages/Estrategias-Psicoanalisis-y-salud-mental>

DIRECCIÓN

Lic. Cecilia Fasano

SECRETARÍA EDITORIAL

Lic. Gabriela Rodríguez

RESPONSABLE DE CONEXIONES INSTITUCIONALES

Lic. Laura Arroyo

ESCRIBEN

Javier Osvaldo Cabello

Ivonne Bordelois

Emilio Vaschetto

Gabriela Rodríguez

Julieta De Battista

Myriam Soae

Roberto Jacoby - Syd Krochmalny

Remo Bodei - Anna Taglioli

María Laura Errecarte

Lorena Parra

René Rossi

Gerardo Arenas

Pablo Chacón

Laura Arroyo

Germán García

Laura Klein

Carlos Drummond de Andrade

Juan Ramón Jiménez

Celia Gourinski

Fernando Davis

