

subjetividad y procesos sociales

tramas

*Entramado de
las Pasiones*

51

junio / 2019
año 29

Entramado de las pasiones

Presentación

Las pasiones han sido objeto de reflexión por parte de la filosofía, desde la Antigüedad hasta nuestros días; se podría decir que configuran y constituyen las expresiones de los individuos. Asimismo, son parte sustancial de la vida anímica y participan en todos los actos del ser humano. Pasión y subjetividad se encuentran unidas de forma inexorable. Esta relación motiva el presente número de la *Revista Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*.

Las pasiones se pueden reconocer desde el vínculo originario y fundante con la madre, el cual puede ser considerado como el encuentro de dos almas apasionadas, también a lo largo de la vida, en los vínculos con los hermanos, entre los amantes y en el fenómeno de los celos. En el ámbito social las encontramos en las guerras, en los movimientos sociales, en las luchas revolucionarias, en la defensa de los ideales, en las religiones, en el arte, en el saber, sin olvidar por supuesto las pasiones mortíferas, el fanatismo, la violencia, el sadismo, por mencionar sólo algunos ejemplos.

Recordemos que *pasión* procede del latín: *passio, ōnis* y del griego *páthos*, acción de padecer, sufrimiento. Por eso, el psicoanálisis ha estudiado a la *pasión* como un concepto que se acerca a la pulsión de muerte. Según Piera Aulagnier, en la pasión se establece una relación asimétrica, el Otro se idealiza, se vuelve imprescindible y con el poder de causar dolor y sufrimiento. Se pasa del orden del placer al de la necesidad en el que ésta se puede convertir en goce, al mejor estilo lacaniano. El deseo de matar o el de autodestruirse provienen de esa fuente pulsional. En ese sentido, la psicología social y la antropología social han estudiado las pasiones humanas de manera profunda, por una parte, con un afán de poner límites precisamente a la pulsión de

destrucción que causa sufrimiento y, por otra, dando un lugar de reconocimiento legítimo a las pasiones, sobre todo a aquellas que están más cerca de la pulsión de vida, para así poder pensar en vías para la reconstrucción de los vínculos humanos.

Desde la Antigüedad hasta nuestros días, la pasión ha sido relevante porque es uno de los ejes centrales de la vida y mediante su estudio se ha buscado explicar la condición humana. Platón, Spinoza, Descartes, Nietzsche, Derrida, por mencionar sólo algunos, se ocuparon de este tema. Cuando el racionalismo se volvió la brújula de la reflexión en torno al ser humano, los pensadores no dejaron de alzar la voz e intentaron mostrar las paradojas y contradicciones de la razón.

Razón y pasión parecen ser términos antitéticos: la razón como fuente de sabiduría y reflexión, mientras que la pasión como sinónimo de desorden y exaltación; hemos establecido una separación entre ambas que sólo pretende eliminar la complejidad de la vida. Las raíces de esta dicotomía se pueden encontrar en la división que se estableció desde la Antigüedad entre cuerpo y alma; por ello, pensamos que el tema de las pasiones tiene en la actualidad un lugar marginal en la reflexión sobre la subjetividad.

La literatura, tanto en la poesía, la lírica y el cancionero popular, ha sido un terreno invaluable para explorar las pasiones humanas y revelar su esencia de una manera privilegiada; junto con las ciencias humanas, la psicología social y el psicoanálisis, la literatura y el arte en general muestran que las pasiones tienen tanto un componente destructor y mortífero, así como un potencial gracias al cual es posible comprender muchos de los logros que los sujetos han alcanzado en el plano personal y social.

La razón instrumental exige el control de las pasiones para dirigir las hacia el bien individual y colectivo; aunque no se puede negar la existencia de las pasiones, algunos proponen eliminarlas, sofocarlas o evitarlas, sin pensar en que son motor de los procesos sociales y fuente de cambio de nuestra conciencia de la realidad y de nuestra subjetividad.

La angustia, el miedo, la esperanza, el odio y el amor pueden frenar, como también impulsar acciones que promuevan el cambio, que permitan construir mejores condiciones sociales y culturales. La

prudencia y el control de las pasiones pueden considerarse virtudes para la vida con los otros, pero, sin la angustia, sin el amor o sin la esperanza, los logros culturales no habrían llegado hasta como los conocemos en la actualidad.

La violencia social y sexual, la discriminación, el racismo, la marginación y la corrupción son problemas que nos aquejan hoy en día, que nos desbordan y ante los cuales solemos encontrarnos desprovistos de herramientas para abordarlos; éstos son inseparables de las pasiones humanas y por ello es imprescindible su estudio. El miedo, como instrumento de la política, se ha vuelto una forma de orientar el pensamiento, de dividir, de convencer para obtener beneficios personales. El odio produce la ruptura de los pactos sociales básicos y la angustia forma parte de la vida cotidiana frente a la incertidumbre que produce el mundo global; los procesos migratorios, la injusticia, la impunidad y la crueldad, por mencionar algunos ejemplos, se han vuelto moneda corriente que toman lugar y expulsan la esperanza de cambio en la vida colectiva. La esperanza sin miedo puede llevar a la exacerbación de la negación del otro como parte del entramado social, pero la esperanza también puede ser una pasión que permite imaginar una sociedad más justa, una manera de vivir mejor.

Presentamos aquí las valiosas aportaciones de especialistas que nos permiten vislumbrar el entramado de las pasiones en cada sujeto cuando se exalta, entramado que se teje de creación y destrucción, potencia y resistencia, Eros y muerte a la vez.

Las tentaciones del poder

Política de las pasiones y fe en la salvación

*Grecia Cordero García**

Resumen

Este artículo retoma algunos ejes principales del pensamiento de San Agustín que modelaron el pensamiento político de Occidente, tales como salvación, conversión y tentación, a fin de ofrecer una reflexión filosófica acerca del ejercicio del poder y su relación con la moral, sostén de una “política de la fe” que en nombre del Poder-Bien-Salvador se convierte en responsable del sacrificio real y simbólico de los hombres a lo largo de la historia de la humanidad. La contención del poder, y, por tanto, de las pasiones (concupiscencias) que lo empujan a la arbitrariedad y el desenfreno, son temas que confirman la imposible conversión y salvación en la política, ya que el bien salvador ha de ser más fuerte y violento que el mal que combate si quiere lograr su cometido.

Palabras clave: política, pasiones, moral, salvación, violencia.

Abstract

This article takes up some of the main axes of St. Augustine’s thought that shaped the political thought of the West, such as salvation, conversion and temptation, in order to offer a philosophical reflection about the exercise of power and its relationship with morality, support for a “politics of faith”

* Maestría en Estudios Políticos y Sociales, doctorante en Ciencias Políticas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: [grecia29feb@hotmail.com].

that in the name of Power-Good-Savior, becomes responsible for the real and symbolic sacrifice of men throughout the history of humanity. The containment of power, and therefore of the passions (lusts) that push it to arbitrariness and debauchery, are themes that confirm the impossible conversion and salvation in politics, because the savior's sake must be stronger and more violent than the evil that he fights, if he wants to achieve his mission.

Keywords: politics, passions, morals, salvation, violence.

Las pruebas de la pasión: sacrificio y fe en la salvación

En este apartado se expondrá la relación entre el dogma cristiano y el surgimiento de la filosofía de la Historia de la Salvación, la cual sostiene una antropología negativa del hombre justificada por el pecado original. Así el hombre se proyecta como en una criatura falta de redención, cuya vida en esta tierra es una continua tentación que le exige contener sus pasiones, arrepentirse de ellas, y convertirse al bien si quiere la salvación de su alma y la reconciliación con su creador, en ello consiste el sentido de la historia, en la esperanza de salvación de la humanidad.

El dogma cristiano y el nacimiento de la filosofía de la Historia de la Salvación

Según el cristianismo, la historia comienza con la creación del mundo hecha por el Dios-Uno, una creación que corresponde al orden de la armonía y de la bondad infinita que conserva al ser de su creador, así que “todas las naturalezas, por el sólo hecho de existir son buenas. Y mientras estén situadas donde deben estar, según el orden de la naturaleza, conservan todo el ser que han recibido” (San Agustín, 2010:331). Sin embargo, el orden divino se altera y se corrompe bajo el principio de que Dios es el dispensador de todo poder, aun-

que no de toda voluntad, por lo que el hombre dotado de alma racional es invadido por un “espíritu demoníaco” que lo acecha y lo pone en tentación, convirtiéndose en pecador que sucumbe ante la sentencia: “Seréis como dios”, comiendo así del fruto prohibido del árbol de la ciencia.

La soberbia es el origen de todo pecado, sostiene San Agustín, lo que significa la negación de la fortaleza de Dios para trasladarla al hombre mismo. El pecado es *privatio boni* que separa al hombre de su creador “no hacia algo malo en sí, sino de una manera mala, es decir, no hacia naturalezas malas, sino que (él) va mal por separarse del Sumo Ser hacia seres inferiores, en contra del orden natural” (San Agustín, 2010:337). De esta manera, emerge un desorden que desecha y arroja todos sus bienes interiores, y se muestra en lo exterior, como soberbia y orgullo. El alma perversa de los hombres hizo a su carne corruptible, así que en adelante el cuerpo mortal es un lastre del alma que origina todos sus vicios y sus pasiones, por ello, los hombres “temen y desean, padecen y gozan; por ello no ven la luz del cielo, encerrados en las tinieblas de oscura cárcel” (San Agustín, 2010:358). Los hombres se aprisionan, así, con la obstinación de su propia voluntad, la cual los hace esclavos de su apetito desordenado, que se torna costumbre, y sin estar contenida o refrenada, se hace necesidad en tanto naturaleza de los hombres sujetos al pecado.

Lamentando haber creado a un hombre tan maligno, el Dios-Uno decide exterminar a la raza humana y suprimir todo rastro de vida sobre la Tierra. Sin embargo, Noé alcanza la gracia divina y es indultado junto con los suyos y una pareja de cada animal, la divinidad le pide a Noé construir un arca para acogerlos a todos, mientras esperaba el diluvio que exterminaría con el resto de vida sobre la tierra. Con la absolución de Noé y de todos sus descendientes, Dios ratifica una alianza con la humanidad y con todo lo que había salido del arca para no volver a maldecir la tierra por causa del hombre. Se trata de un nuevo orden del mundo, una bendición que ofrece una vida de regeneración, puesto que el alma humana es transformable al reconocer en ella a Dios como su fundamento intransformable.

“En la justicia de Noé, Dios indulta ejemplarmente una vida por venir, una vida cuyo por venir o re-nacimiento quiere salvar” (Derrida, 2006:140). Éste es el principio de la historia como salvación del hombre: tiempo intermedio que articula el pecado original con la voluntad redentora del Dios único y absoluto, ya que, sin pecado original ni redención final, la historia se torna innecesaria. Así nacen dos ciudades en el tiempo que coexisten pacíficamente hasta la llegada de la parusía y el Juicio Final: por un lado, la Ciudad de Dios, que vive según la fe y desterrada del mundo, se caracteriza por el amor a Dios y el desprecio del hombre por sí mismo, siendo su representante el peregrino Abel, quien no edifica ninguna ciudad en la Tierra; por el otro, la Ciudad del Hombre o terrena, fundada por Caín, el género humano envilecido derrama la sangre de su hermano o de su semejante al despreciar el amor de Dios por el amor hacia sí mismo. Soberbia, envidia, orgullo, ambición, ira, odio, crimen, crueldad, lujuria, rapiña, perjurio, discordia, altercados, guerras y traiciones son las características de esa ciudad.

El Dios que era extraño al mundo deviene en un Dios que interviene en su creación. “El pecado en Adán se ha convertido en propiedad de la raza, es necesario mostrar la redención en el orden del desarrollo histórico. La apologética descansa sobre una filosofía de la historia” (Neville, 2010:28). “El Dios trascendente, uno y trino a la vez, puede –sin dejar de ser trascendente– asumir sobre sí el cuidado del mundo y fundar una praxis inmanente de gobierno cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad” (Agamben, 2008:66). “Es la historia, en su conjunto, desde la creación de la luz hasta el Juicio Final, esa es la justificación de Dios” (Neville, 2010:36). La historia se torna una brújula orientada a la victoria de la Ciudad de Dios sobre la Ciudad del Hombre, esto es, el triunfo del bien sobre el mal del pecado, que no será posible sin la conversión de los hombres.

La vida como pasión: sacrificio, conversión y salvación del alma

La filosofía de la Historia de la Salvación tiene como fundamento la conversión, sin la cual, es imposible pensar en otras categorías como la de esperanza y la de porvenir, y en particular, de la esperanza en el porvenir que edifica a Occidente. No hay esperanza sin arrepentimiento. No hay salvación sin conversión, la cual constituye la lucha contra el pecado, y aquel hombre victorioso se vuelve resurrecto o doblemente nacido, pues se levanta de la muerte que constituye el pecado y persiste en su estado de resurrección (San Agustín, 2010:449). Todos los hombres nacen muertos o privados del ser divino por el pecado original, pero no todos resucitarán. Todos los hombres son malos, pero no todos llegarán a ser buenos. Se trata de un renacimiento espiritual que se experimenta en el dominio del hombre sobre su alma, la cual se ha hecho libre al dejar la esclavitud de los vicios y pasiones mundanas. Escribe San Agustín: “cuando uno se deja vencer por algo, queda hecho su esclavo (2 Pe.2, 29)” (San Agustín, 2010:420). El hombre es cautivo de sus pasiones y vicios cuando se llena de vanidad, pero es libre cuando posee el dominio sobre sí mismo al moderar sus apetitos mundanos, de ahí que el siervo, aunque esté sometido a un amo, puede ser libre.

La conversión se corresponde con la búsqueda de Dios como *vita vitae*, esto es, “tomar la vida, no en el nuevo constatar teórico del hacerse con un conocimiento, sino en un experimentar él mismo en una preocupación [...] Hay algo en el hombre que ni el propio espíritu del hombre conoce [...] a qué tentaciones puede resistir y a cuáles no” (Heidegger, 2003:61). El hombre está oculto para sí mismo, pero sale a la luz en la plena facticidad del experimentar que le permite acceder al bien de la creación y a vivir feliz en Dios. Nadie sabe de lo que es capaz hasta que se conoce en la prueba de resistencia a las pasiones del alma.

La exploración del hombre se torna en un conocimiento que deriva de la *tentatio*, la autoexperiencia del individuo que tiene la posibilidad de “perderse-a-sí-mismo” o “ganarse-a-sí-mismo”, de ahí que el hombre se convierta en su propio problema o en una carga

para sí mismo, ya que de su experiencia interior depende la decisión y “la posibilidad del ver y del estar libre de, el superar y el haber superado, del comprender quien [“es”] y lo que [él puede]” (Heidegger, 2003:124). Se trata de vencer las tentaciones como posibilidad de salvación, a partir de la pugna que el ser humano sostiene consigo mismo, ya que los deseos de la carne son contrarios a los deseos del espíritu. De ahí que las palabras para el hombre sean: “No sigas tus apetitos, y apártate de tu propia voluntad” (San Agustín, 2010:358).

La vida del hombre sobre la Tierra se convierte así, según San Agustín, en una continua tentación a tres concupiscencias¹ que ha de enfrentar y vencer: la *concupiscentia carnis* (concupiscencia de la carne), referente al deseo de los deleites carnales o de los sentidos por la que el hombre goza de las formas bellas, luminosas, agradables y cómodas; la *concupiscentia oculorum* (concupiscencia de los ojos), referente al placer que le genera la curiosidad y la pasión de conocer y es denominada con el nombre de conocimiento y de ciencia, y la *ambitio saeculari* (ambición del mundo o concupiscencia de los honores mundanos), referente al deseo del hombre de ser amado y temido por el resto de los hombres, así como de preocuparse o afanarse por lo que piensen de él. En este sentido:

La superación de lo cotidiano toma la forma del cuidado de la salvación del alma [...] un vuelco ante el rostro de la muerte y de la muerte eterna, que vive de angustia y de esperanza en la alianza más estrecha, [que] tiembla junto a la conciencia de pecado y se ofrece con todo su ser en sacrificio al arrepentimiento (Derrida, 2006:92).

El hombre depone el orgullo inherente a su existencia mundana para ser humilde y arrepentirse de éste. “Nadie llegará a ser bueno si no era malo” (San Agustín, 2010:377). Primero es la ignominia y luego el honor; primero es lo animal y luego lo espiritual; primero es lo

¹ De acuerdo con Martin Heidegger, *concupiscencia* proviene de la raíz latina “*con-cupiscere*: desear conjuntamente también una concentración, pero de un tipo tal, que lo concentrado es precisamente lo mundano-‘objetivo’ y el sí-mismo es arrastrado a ello” (Heidegger, 2003:65).

reprobable y luego lo bueno. La conversión trata del cuidado del alma frente al exceso y de su orientación al Sumo Bien. Esto tiene por consecuencia que el hombre resurrecto “use más bien de las cosas temporales que gozar de ellas, para poder gozar de las eternas” (San Agustín, 2010:324). Y así, al experimentar el *ordo amoris* del *summum bonum*, el converso deja de gozar de la comodidad y de figurarse a sí mismo “importante”; así como de calcular ventajas sobre sus semejantes, y se coloca en el plano de la desigualdad absoluta, pues dar de forma desigual es olvidar o borrar en cuanto que bueno, y por bondad, el origen de lo que se da. Dar sin retribución ni intercambio: “dar sin contar”, “dar sin saber, sin conocimiento y sin reconocimiento, sin agradecimiento; sin nada, en cualquier caso, sin objeto” (Derrida, 2006:108).

Para el converso, el sacrificio consiste en una economía más allá del pago y de la deuda. Ese es el caso del Abraham bíblico, uno de los representantes de la Ciudad de Dios por antonomasia, aquél cuya grandeza estriba en su virtud estrictamente personal y no en sus virtudes morales. Esto quiere decir que el hombre debe renunciar a “lo ético que es como tal lo general, y como lo general lo manifiesto” (Kierkegaard, 2004:157), lo que implica guardar silencio porque “hablar es introducirse en el elemento de la generalidad para justificarse, para rendir cuentas de la propia decisión y responder de los propios actos” (Derrida, 2006:63).

La ética se presenta para este converso y *caballero de la fe*² como la responsabilidad absoluta de guardar el secreto. En ello consiste la

² Søren Kierkegaard señala la distinción entre “héroe trágico” y “caballero de la fe”. El primero, sostiene el filósofo danés, no abandona nunca la esfera de lo ético y alcanza la grandeza gracias a su virtud moral, por ejemplo, cuando justifica sus acciones, mediante la idea del Estado o de la salvación de un pueblo. “Él es el favorito de la ética, es un hombre puro, y yo soy capaz de comprenderle todo cuanto pertenece a la dimensión de lo manifiesto o todo aquello que puede expresarse. Si trato de ir más allá, me topo siempre con la paradoja, es decir, con lo divino y lo demoníaco, porque ambos son silencio. El silencio es el hechizo del demonio, y cuanto más se calla tanto más peligroso es el demonio, pero el silencio es también la conciencia del encuentro con la divinidad”, esto es lo que caracteriza al caballero de la fe, quien renuncia a lo general o lo manifiesto para convertirse en Particular; él obra en virtud del absurdo, pues absurdo es que él, como Particular, se halle por encima de lo general o lo ético (Kierkegaard, 2004:149, 153 y 165).

tentación de Abraham, a quien el Dios-Uno le pide como prueba de fe el sacrificio de su hijo Isaac. Esta es la experiencia de la soledad porque sólo adquiere importancia y es inteligible para el individuo que la vive. Esta es la experiencia del silencio que oculta lo que exige el secreto, una relación absolutamente responsable de su deber para con Dios (“Lo absolutamente otro”) y por la cual el hombre actúa también como Dios, lo que significa que no rinde cuentas ni justificaciones a los hombres sobre sus actos. “Abraham renuncia a todo sentido y a toda propiedad y ahí comienza la responsabilidad del deber absoluto. Abraham se encuentra en el no intercambio con Dios, está incomunicado porque no le habla a Dios y no espera de él ni respuesta ni recompensa” (Derrida, 2006:93). De esta manera, Abraham se torna en su propio censor, y por ello, encarna la máxima expresión de egoísmo que entra en contradicción con lo general o lo ético al sobreponer su experiencia de fe allí donde la ética sólo ve pasiones imaginarias y absurdas que el hombre se forja bajo su propia responsabilidad, paradójicamente, esta prueba de fe, es, también, la máxima expresión de entrega porque Abraham está dispuesto a sacrificar lo que más ama por amor a Dios y desprecio de sí mismo.

Al respecto, escribe Jacques Derrida:

Es necesario que ame a Isaac con toda su alma, y amarle aún más –si ello es posible– en el momento mismo que Dios se lo exige; sólo entonces estará en condiciones de poder sacrificarlo, pues ese amor, precisamente ese amor que siente por Isaac, al ser paradójicamente opuesto al que siente por Dios, convierte a su acto en sacrificio. Y la angustia y el dolor de la paradoja residen en que Abraham –hablando en términos humanos– no puede hacerse comprender por ninguna persona. Sólo en el momento en que su acto está en contradicción absoluta con lo que siente, sólo entonces sacrifica a Isaac, pero al pertenecer la realidad de su acción a la esfera de lo general, es y continuará siendo un asesino (Derrida, 2006:147).

El caballero de la fe es quien dice a su creador ‘heme aquí’, una entrega absoluta que en su secreto (pues nunca diría a nadie que está

sometido a una prueba de fe que tendrá que superar con el sacrificio de lo que más ama) lleva el temor, el temblor y la angustia por no poder hablar ni hacerse comprender por el resto de los hombres. Este es el misterio de la prueba de fe: “una clara conciencia de la imposibilidad; por lo tanto, sólo le puede salvar el absurdo” (Kierkegaard, 2004:111). Esta es la razón por la que “la fe comienza allí donde la razón termina” (Kierkegaard, 2004:120), ésta es pasión, no en el sentido de un impulso inmediato del corazón, sino en el sentido referente a la paradoja de la existencia, un movimiento del alma hacia lo infinito que parte de la resignación también infinita; “el último estadio que precede a la fe, de modo que quien no haya realizado ese movimiento no alcanzará la fe” (Kierkegaard, 2004:110). Ésta es pasión consagrada al secreto, por la que Abraham recupera a Isaac, de ahí que “las conclusiones de la pasión [sean] las únicas dignas de fe, es decir, con valor de prueba” (Kierkegaard, 2004:180). De esta manera:

Abraham ve cómo Dios le devuelve, en ese instante del renunciamiento absoluto, aquello mismo que, en ese instante, ya había decidido sacrificar. Se le ha devuelto en dicho instante, ya había tenido que sacrificar. Se le ha devuelto porque Abraham no ha calculado. Buena jugada, dirán los desmitificadores de ese cálculo superior o soberano que consiste en no calcular. La economía se reapropia, bajo la ley del padre, la aneconomía del don, como don de la vida o, lo que viene a ser lo mismo, como don de la muerte (Derrida, 2006:94).

Ahí radica el misterio de la paradoja de la existencia, un misterio de lo absurdo, y por ello mismo, de la esperanza que vive de la fe en lo que no se ve. A eso se refieren las siguientes palabras de San Agustín: “por ahora estriba nuestra salvación en la esperanza; y la esperanza deja de ser esperanza cuando ya se ve claramente lo que se espera” (San Agustín, 2010:492). En ello consiste la práctica de la virtud cristiana: un medio referido a Dios y no a los hombres, una virtud personal y no moral en la medida que con ella pretende una íntima unión con su creador, y es precisamente por esta razón que el hombre cristiano,

aun practicando la virtud, reniega de ella al olvidar o borrar el origen de lo que da, de ahí que este “caballero de la fe” jamás pensará en la prédica ni en el reconocimiento de los hombres, tampoco osará denominarse a sí mismo “bueno” o “justo” –tal como sí lo hace el hombre perverso– sabe que nunca estará a la altura de su creador y que su deuda será siempre infinita, haga lo que haga. Por esta razón, el hombre que se experimenta virtuoso y que se convierte al bien sabe, paradójicamente, que el supremo fin del hombre no es la virtud ni el bien, sino Dios mismo en quien reposa su salvación personal.

¿Salva el poder?

En este apartado se explicarán dos argumentos, el primero destinado a describir la relación entre política y dogma cristiano, a través de la teología política, no desde la perspectiva de la relación histórica entre poder e Iglesia, sino desde la perspectiva filosófica en la que la nada existencial del hombre le exige actuar como el Dios creador de sus propias condiciones de vida. Lo anterior coincide con la teoría política moderna, la cual enarbola que sólo en un universo sin Dios el hombre es libre y puede hacer valer su individualidad y su historicidad en el mundo. Así, mientras el dogma teológico cristiano apunta al carácter pecaminoso del hombre y su redención, luego de la expulsión del paraíso de la que es culpable, la teoría política apunta de forma paralela a la necesidad de reparar la ausencia de Dios mediante la política que le da sentido a su existencia bufa; es decir, la explicación de una teología política que apunta a la soberanía del poder, no como sinónimo de poder absoluto, sino como creación del todo, a partir de la nada (existencial). El problema viene después (como parte del segundo argumento expresado en el segundo subapartado), ese hombre pecaminoso y expulsado del paraíso experimenta las concupiscencias propias de su existencia en el mundo, de modo que el poder, más allá de ser el sentido existencial mismo, se expresa en una perpetua tentación cuyo punto más álgido está en la relación siniestra entre política y moral. El Bien-Poder, o Poder del Bien, se

creo llamado a realizar el reino de Dios en la Tierra y alcanzar la paz escatológica del fin de la historia (lo que implica la configuración de un poder absoluto que exige el dominio de todo y de todos), y que ha resultado para Occidente en la explicación teológico-filosófica de las más grandes atrocidades de la humanidad. Esta forma de poder devela el carácter de la idea de Imperio y de las grandes ideologías que, en nombre del bien, “sacrifican” la vida de otros hombres en aras de un poder purificante que justifica la violencia. El hombre poderoso tiende a verse a sí mismo en el Abraham o “caballero de la fe” (el que habla con Dios, de hecho, él es su portavoz), sin embargo, se autojustifica como “héroe trágico”, dado que para la ética su violencia siempre tendrá un sentido expiatorio.

Teología política

Dios como naturaleza es la nada y, en ese vacío radical, el hombre malo construirá la historia.

Cesáreo Morales

El deseo revolucionario de realizar el reino de Dios es el punto elástico de toda cultura progresiva y el comienzo de la historia moderna.

Karl Lowith

El pecado original funda la existencia del hombre en el tiempo. La caída del hombre en el estado de corrupción constituye el umbral entre la imagen y semejanza divina, y la imagen y semejanza bestial. La expulsión de Adán del paraíso se convierte en un arrojamiento al vacío de la creatura soberbia que se sabe finita y que no posee de antemano las condiciones para su existencia en el mundo. Así fue como “el ‘seréis como dioses’, prometido por la serpiente a Adán y a Eva, se convirtió en su contrario, y al comer la manzana descubrieron su finitud trabajada por la soberbia y la ambición” (Morales, 2010:138). Adán —el hombre— experimenta el temor de su descubrimiento por la ausencia de Dios, cuya implicación es, también, la ausencia de presencia fun-

dadora en el mundo. Aquí radica el temor y la angustia del hombre abandonado a la libertad, esto es, a la indeterminación.

Así pues, el “Dios retirado”, término empleado por el filósofo Jean-Luc Nancy, afirma la necesidad que tiene el hombre de reparar la ausencia de presencia fundadora en el mundo al nacer culpable o en deuda por la retirada del ser. Además, la conciencia de su finitud al probar del fruto prohibido de la ciencia desgarró su “poder-ser-total” de la creación deviniendo en un ser roto o escindido, éste es el principio de su desdichada insatisfacción en el plano existencial, en tanto que es finito y también *continens*, por ello “piensa en lo que le falta, no en lo que le asiste, y siempre habrá algo que le falte” (Heidegger, 2003:59). No obstante, este ser escindido del hombre es también la posibilidad que tiene para repararse a sí mismo, de ahí que su pensamiento, de acuerdo con San Agustín, sea un *cogitare*³ o *cogito*, cuya pretensión es recoger o juntar su ser fracturado, mediante su alma que recuerda el bien perdido por el pecado original.

Bajo este principio se establece la Ciudad Terrena en la que el hombre, representado por Caín, fundará la promesa de un recuerdo infinito por el que busca la paz que algún día tuvo en el paraíso. El hacer histórico humano se convierte así en el vestigio, la marca o la huella homogénea que consagra el mundo a su creador; la historia deviene en la incesante repetición de intentos por redimir el pecado original, y se convierte en la historia de la libertad “pensada como un poder (o quizá simplemente como un deber...) regido por su propia deficiencia, una deficiencia de la esencia del hombre” (Nancy, 1996:12), que busca la manera de expiar su culpabilidad por el pecado original y “poder-ser-total” todavía como Dios-Uno.

La creatura soberbia que recibió del ser divino la *potestas* sobre todas las aves, plantas y bestias de la tierra, y que carece en el mundo de la *auctoritas* para gobernar entre sus semejantes posee una voluntad rapaz. “El mal impulsa al hombre a acercarse a otro hombre para sa-

³ Según San Agustín, “*cogitare*, significa pensar; pero en su raíz que es *cogo*, de donde sale el frecuentativo *cogito*, significa recoger y juntar; y así, pensar es lo mismo que juntar y unir las especies que están dispersas” (San Agustín, 2003:331).

ciar su apetito de dominación, desarrollar sus pretensiones egoístas y colmar así la nada de la creación” (Morales, 2010:130). Por ello, busca en el poder, entendido como dominio, la forma de cubrir el vacío de su miserable existencia, de ahí que su vida sea la de “un perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte” (Hobbes, 2010:79), ya que el hombre no sólo apetece, sino que además *desea*,⁴ y por ello mata. La envidia es, de acuerdo con Thomas Hobbes, el deseo de suplantar al semejante. Condición caínica por la que cada “yo” pretende ser el tirano de todos los demás al ver en el “no-yo” al enemigo que se debe aniquilar.

“La historia del hombre se instaura, así, como historia del mal en tanto que está en la creatura soberbia como su posibilidad más propia de rechazo de la existencia [...] el odio de la existencia como tal” (Nancy, 1996:145). Historia del hombre malo, problemático o amenazante, que busca apropiarse del otro para llenar el hueco de su existencia furiosa o iracunda, que reclama todo para completarse a sí mismo y reparar con ello la escisión de su ser por el pecado original. Esta es la condición humana en el mundo: un estado de guerra cuya disposición manifiesta es ver en el otro a la amenaza imponderable. Indiferenciados entre sí, los enemigos deben asegurar su vida y protegerla con anticipación, por lo que deberán “dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que puedan [...] hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle” (Hobbes, 2010:101).

⁴ Al respecto, René Girard señala que el deseo trasciende al apetito animal: “El apetito que se siente por los alimentos o por el sexo no es todavía deseo. Es un mero asunto biológico, que se convierte en deseo cuando entra en juego la imitación de un modelo [...] El deseo es mimético –lo que quiere decir imitativo–, el sujeto desea el objeto poseído o deseado por aquél al que toma por modelo”, hasta que los hombres se convierten en dobles el uno del otro o idénticos entre sí, lo cual genera una crisis de indiferenciación o conflicto entre éstos, por lo que los objetos son pretextos para la rivalidad y el motor de la rivalidad es la imitación. Así, “sólo el deseo puede ser libre, verdaderamente humano, porque elige el modelo más que el objeto” (Girard, 2006:51, 53 y 59). El hombre no mata a otro hombre en un conflicto político por la necesidad de adquirir un bien, lo que subyace siempre en todo conflicto de esta naturaleza es el afán de dominio y la ira del “yo” ante lo idéntico. El hombre no quiere igual ni semejante a él, de ahí que su complejo sea el de sentirse el Dios-Uno.

No obstante, en ese estado de guerra, un *mysterium tremendum*⁵ acecha al hombre y lo pone a temblar ante la conciencia de su irremplazabilidad en el mundo. Es ante la experiencia de la muerte del otro, y ante ella, como el hombre se dice: “el otro es mortal, por lo que mi responsabilidad es singular e intransferible” (Derrida, 2006:51). Sólo un mortal es responsable, ya que mientras los seres vivos desaparecen, el hombre muere, él es el único animal llamado a responder de su existencia en el mundo. Autojustificación, egodicea por la cual la creatura soberbia se convierte en la conciencia de sí cuya libertad angustiosa rinde una justificación a la nada de su ser en el mundo al ordenar-se, explicar-se y salvar-se a sí misma de la muerte, del dolor, del terror, de la impotencia, de los poderes oscuros, del caos y del sinsentido, de ahí que “con la creencia y con la política, el hombre comienza a vivir según razones” (Nicol, 1977:175).

La experiencia de la violencia y de la irremplazabilidad de la existencia une a los hombres. “El temor a la muerte, el deseo de que las cosas son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo” (Hobbes, 2010:105), hacen que el hombre que ha recibido la orden divina de “creced y multiplicaos”, invente “la política como tarea de diferir la violencia, desarmar al atacante y poner a salvo la vida y la libertad” (Morales, 2007:13).

⁵ De acuerdo con Jacques Derrida, el *mysterium tremendum* desde la perspectiva cristiana, es el misterio terrorífico que le genera temor y temblor al hombre en la experiencia del don sacrificial recibido del otro, “instancia de la libertad, de la singularidad y de la responsabilidad, de la relación consigo como ser ante el otro: el otro en su alteridad infinita, aquella mirada sin ser vista pero también aquella cuya bondad infinita da en una experiencia que equivaldría a dar (la) muerte”. Explica el autor: “No hay un cara a cara ni una mirada cruzada entre Dios y yo, entre el otro y yo. Dios me mira y yo no lo veo, y con esta mirada que me contempla se inicia mi responsabilidad. Entonces se instaura, en efecto, o se descubre el ‘ello me mira/concierne’, lo que me hace decir ‘es mi problema, mi quehacer, mi responsabilidad’: no en la autonomía (kantiana) en la que me veo actuar con toda libertad y bajo una ley que yo mismo me doy, sino en la heteronomía del ‘ello me mira/concierne’ incluso allí donde no veo nada, no sé nada, ni tengo la iniciativa”. Por esta razón, el hombre tiembla ante “la disimetría entre la mirada divina que me ve y yo mismo que no veo aquello mismo que me mira, la muerte dada y soportada de lo irremplazable, la desproporción entre el don infinito y mi finitud, la responsabilidad como culpabilidad, el pecado, la salvación, el arrepentimiento y el sacrificio” (Derrida, 2006:15, 59, 89 y 90).

Caín es el fundador de la primera cultura. “Lo primero de todo, el crimen, es decir, el asesinato de Abel; e inmediatamente después, la ley contra el crimen: cierto que cualquiera que matare a Caín, siete veces será castigado” (Girard, 2006:68). Así, “la prohibición del ‘no matarás’ confirma que descendemos de una generación de asesinos” (Derrida, 1998:143). Este se convierte en el primer signo cultural que condiciona la existencia de vínculos sociales entre los hombres, quienes han convenido en establecer su existencia en común para vivir en paz y mantener así la seguridad de su existencia física.

La política implica la seriedad de la muerte y, por tanto, de la vida. Lo real de ésta se encuentra en el conflicto irresoluble. La política salva la vida del mal de la muerte y con ello se instaura como promesa de “vivir juntos”. De esta manera, el hombre se convierte en creador y legislador de sus propias condiciones de su existencia en el mundo. Condición de la Ciudad Terrena donde el hombre imita al Dios-Uno, mediante la soberanía del poder con la que edifica su propia autoridad, y con ello, establece el derecho a gobernar sobre sus semejantes. Dado que la fuerza sin la justicia es tiránica, ambas deben marchar unidas en el gobierno del hombre, pues “si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala?” (San Agustín, 2010:185). La justicia se coloca así como el derecho más sagrado que se aplica a fuerza de fuerza y se sostiene con la autoridad que está llamada a producir para no perder su legitimidad.

Sólo existiendo en un universo sin Dios es como el hombre puede afirmar y hacer reconocer su libertad, su historicidad y su individualidad única en el mundo, convirtiéndose así en el constructor y el legislador de todas las cosas. Esa es la fundamentación del poder en la Ciudad Terrena. La soberanía del poder político actúa como la presencia invisible del Dios-Uno en el mundo, estableciendo con ello el principio de una teología política:

El *homo politicus* está “psíquicamente dispuesto”, en la medida en que él no es el monarca, a hacer las veces del Uno [...] in *absentia* de éste, como si fuera “él mismo” quien estuviera presente [...] El *homo poli-*

ticus y el *homo metaphysicus* históricamente se dan juntos; los buscadores del Estado y los buscadores de Dios son, evolutivamente, gemelos (Sloterdijk, 2002:38 y 61).

Bajo el supuesto de que el hombre imita al Dios-Uno en la Tierra, se sigue el deseo revolucionario de realizar el reino de Dios en la Tierra. Esto presupone el ejercicio de una “política de la fe”⁶ que persigue lo imposible: la unificación del género humano bajo la idea de imperio, por la cual emprende la guerra, en un afán de querer todo y a todos bajo su dominio y que justifica bajo el rostro noble de justicia, pues su tarea mesiánica se trata de consumir el “intermedio” histórico en la anhelada paz escatológica. La *tentatio* del hombre poderoso es la de experimentarse a sí mismo como Señor de la Historia de la Salvación. Tal es la “política apocalíptica para los últimos días de la humanidad que muestra con toda claridad cómo se entrelazan dinámicas suicidas y dinámicas asesinas de mundo [en las que] no queda ya rastro alguno de responsabilidad con lo existente” (Sloterdijk, 2007:160).

Las tentaciones del poder. Sacrificio, conversión y salvación fallidas

Una creatura que mediante la libertad que le hace conferida hace que el mundo de Dios que no necesita la redención, necesite ser redimido. La creatura capaz de esto, el ser humano, demuestra que es libre no mediante sus buenas acciones, sino mediante sus crímenes.

Carl Schmitt

Sacrificio, venganza, crueldad, esto es lo que se imprime en la génesis de la responsabilidad o de la conciencia moral [...].

⁶ Se retoma el concepto de “política de la fe” de Michel Oakeshott, quien la entiende como el ejercicio del gobierno al alcanzar una estatura moral que lo coloca por encima de cualquier otra actividad. El político y sus colaboradores son, a la vez, servidores, líderes y salvadores de la sociedad, por lo que esta empresa de salvación reclama no sólo la obediencia o sumisión, sino aprobación y aun amor. Su misión radica en el convencimiento de establecer el cielo en la Tierra.

Pero el diagnóstico de crueldad apunta al mismo tiempo a la economía, el tráfico comercial (compra y venta) en la institución de la moral y la justicia.

Jacques Derrida

El poder es promesa de orden, pero su ejercicio siempre franquea o está a un paso de la arbitraria coacción de la violencia. El poder radica en el deseo de la creatura soberbia dispuesta a dominar y a usar a los demás como medios. *Tentatio uti* para el “animal inteligente” que declara que “hacer uso es ser libre” (Nicol, 1977:37). Aún con la autoridad, que le brinda reconocimiento por parte de sus semejantes —a quienes les exige obediencia— el hombre poderoso se rodea de una “servidumbre voluntaria”, pues los hombres “quieren servir para tener bienes [...] quieren apropiarse de los bienes sin recordar que son ellos mismos quienes les dan fuerza para quitarle todo a todos [...] Ven que nada ata más a los hombres a su crueldad que a los bienes” (De La Boétie, 2003:44). Su *libido dominandi* hace que calculen sus acciones para obtener ventajas e importancias y extraer placer de la comodidad.

Concupiscentia carnis, señala San Agustín, por la que los hombres gozan de los juegos, los teatros, los espectáculos, los banquetes y las bellas formas, y por ello sirven y son usados por otros hombres de quienes pretenden a su vez extraer beneficios. Entre ellos sólo hay cómplices que se temen y se benefician mutuamente, deseo de apropiación y de uso. “Ser libre o esclavo es el dilema de lo político y de la existencia. La ambición se despierta ante la amenaza de ser sometido, por lo que el más fuerte se rodea de una servidumbre a punto de traición” (Morales, 2010:73).

El poder va unido a la seducción, juego de artimañas, cuya intención es exhibir sus adornos y sus pintas. Máscaras del deseo que en el resentimiento de sus propias miserias apuestan a engañar y adular. Juego de fintas en el que se hace esclavo aquel que se deja vencer por sus vicios, por el placer en los honores mundanos y en el deleite de los sentidos. Este es el motivo por el cual, señala San Agustín, que el poderoso suele ser el más esclavo al ser absorbido por su soberbia y su

sed de ambición. Él es el hombre que no sólo usa a los hombres y a los bienes temporales, sino que, además, goza de su propia crueldad. Gilles Rais⁷ es prueba de ello.

“La tentación de San Antonio” de Bernardino Parenzano, 1494



Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/La_tentaci3n_de_San_Antonio#/media/Archivo:Bernardino_Parenzano_-_Temptations_of_St_Anthony_-_WGA17016.jpg

El poder es *tentatio* y ni el hombre que se dice “bueno” o “justo” se libra de su condición humana. Nadie sabe de lo que es capaz hasta que se conoce en la prueba misma del poder, y el hombre que se

⁷ Gilles Rais fue noble y miembro de una de las más reputadas familias de Francia en el siglo xv. Acusado de pederastia y asesino serial, se le atribuye el asesinato de 140 niños de entre 8 y 15 años. Rais experimentaba menos placer en el abuso sexual que en la muerte de los niños. La voluptuosidad era para él, la voluptuosidad de la violencia. Con frecuencia encargaba a sus servidores la ejecución de las torturas mientras él contemplaba atentamente el espectáculo. Quería ver correr la sangre. Hacía abrir a sus víctimas en canal y daba luego su parecer sobre los órganos internos. Colgaba las cabezas y los miembros por doquier y los comparaba. La cabeza que más le gustaba, la besaba (Sofsky, 2006:53).

prueba, descubre que el poder va en el desenfreno y en el placer de hacerlo todo sin ser visto. Condición soberana del poder, pues “lo mismo da no estar sujeto a error que no poder ser acusado de error” (Schmitt, 2009b:51). Así lo expone Platón en el relato del anillo de Giges:

Los que cultivan la justicia no la cultivan voluntariamente, sino por impotencia de cometer injusticias. Esto lo percibimos mejor si nos imaginamos las cosas del siguiente modo: demos tanto al justo como al injusto el poder de hacer lo que cada uno de ellos quiere, y a continuación sigámoslos para observar adónde conduce a cada uno el deseo. Entonces, sorprenderemos al justo tomando el mismo camino que el injusto, movido por la codicia, lo que toda criatura persigue por naturaleza como un bien, pero que por convención es violentamente desplazado hacia el respeto a la igualdad. El poder del que hablo sería efectivo al máximo si aquellos hombres adquirieran una fuerza tal como la que se dice que cierta vez tuvo Giges, el antepasado del lidio. Giges era un pastor que servía al entonces rey de Lidia. Un día sobrevino una gran tormenta y un terremoto que rasgó la tierra y produjo un abismo en el lugar en que Giges llevaba el ganado a pastorear. Asombrado al ver esto, descendió al abismo y halló, entre otras maravillas que narran los mitos, un caballo de bronce hueco y con ventanillas, a través de las cuales divisó adentro un cadáver de tamaño más grande que el de un hombre, según parecía, y que no tenía nada excepto un anillo de oro en la mano. Giges le quitó el anillo y salió del abismo. Ahora bien, los pastores hacían su reunión habitual para dar al rey el informe mensual concerniente a la hacienda, cuando llegó Giges llevando el anillo. Tras sentarse entre los demás, casualmente volvió el engaste del anillo hacia el interior de su mano. Al suceder esto se tornó invisible para los que estaban sentados allí, quienes se pusieron a hablar de él como si se hubiera ido. Giges se asombró, y luego, examinando el anillo, dio la vuelta al engaste hacia fuera y tornó a hacerse visible. Al advertirlo, experimentó con el anillo para ver si tenía tal propiedad, y comprobó que así era: cuando giraba el engaste hacia dentro, su dueño se hacía invisible, y cuando giraba hacia fuera, se hacía visible. En cuanto se

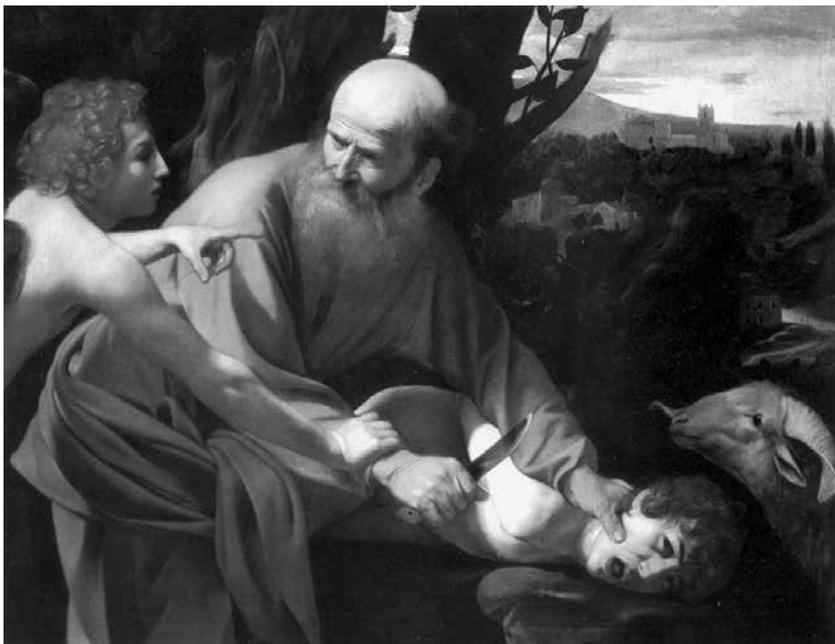
hubo cerciorado de ello, maquinó el modo de formar parte de los que fueron a la residencia del rey como informantes; y una vez allí sedujo a la reina, y con ayuda de ella mató al rey y se apoderó del gobierno (Platón, 2014:49).

Así, bajo los supuestos de que el poder es *tentatio* y que, según San Agustín, el hombre se enfrenta a tres concupiscencias en la vida cotidiana, se tiene que el hombre poderoso experimenta la *tentatio* de la *ambitio saeculari* por la que reclama admiración, veneración, amor y temor por parte de sus gobernados, incitando sus deseos, miedos y esperanzas. Escribe Spinoza:

Quien tiene la máxima autoridad es aquel que reina sobre los corazones de los súbditos [...] y aunque no es posible mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta, puede lograr de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, lo que ella desee. Por eso, aunque estas acciones no son realizadas directamente por orden de la potestad suprema, muchas veces, sin embargo, como lo acredita ampliamente la experiencia son hechas por autoridad de su poder y bajo su dirección, esto es, por su derecho (Spinoza, 2003:355).

Pero la soberanía del poder no se contenta sólo con gobernar el alma de los hombres, también persigue su carne a la manera del Dios-Uno; la carne con su alma, es decir, con su sangre, el símbolo de la vida en cuanto tal. Ésta es la mayor pretensión del poder que dispone de la vida del ser vivo-hombre y a quien hace sangrar. Violencia mítica del derecho que ejerce su crueldad, aniquilando la vida para satisfacerse ella misma, al tiempo que justifica la efusión de su crimen como muerte sagrada. *Tentatio* del poder que produce modos interpretativos para legitimar su crueldad y convertirla en *violencia expiativa* que clama el sacrificio de los hombres; una ofrenda con la que el hombre intenta redimirse de su propia culpa original, a partir del asesinato sublime del otro.

*“El sacrificio de Isaac” de Michelangelo Merisi da Caravaggio,
obra realizada entre 1590 y 1610*



Fuente: [https://es.wikipedia.org/wiki/El_sacrificio_de_Isaac_\(Caravaggio,_Florencia\)#/media/Archivo:The_Sacrifice_of_Isaac_by_Caravaggio.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/El_sacrificio_de_Isaac_(Caravaggio,_Florencia)#/media/Archivo:The_Sacrifice_of_Isaac_by_Caravaggio.jpg)

La *tentatio* perpetua del hombre poderoso consiste en verse a sí mismo como un caballero de la fe, que, en su misterio demoníaco, esto es, en su *secretum*, o de su “guardar-en secreto”, experimenta la prueba abrahámica de fe que exige inmolar al otro. Secreto impenetrable para los hombres con respecto a aquel que habla con Dios y le pide el “sacrificio carnívoro”. “Instante de la aporía porque responder al ‘otro absoluto’ obliga a sacrificar al ‘otro singular absoluto’, a todos los otros hombres y mujeres, animales, plantas, piedras” (Morales, 2012:157). Violencia mítica que se torna soberana o divina, y por ello, absolutamente responsable al no rendir cuenta de sus actos a nadie, pues nada hay superior a ella. Construye, además, con posterioridad lo que estaba llamada a producir de manera anticipada, a

saber, modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad a la violencia que ha producido (Derrida, 2010:94).

Ésta es la razón por la que el hombre tiende a verse a sí mismo como un caballero de la fe que, sin embargo, se autojustifica como “héroe trágico”. De esta manera, con la religión, el crimen y la violencia se justificarían a partir de un sentido redencional o expiatorio, de modo que “lo sagrado es la violencia trascendental y el sacrificio es el acto violento que hace posible esa misma trascendencia” (Girard, 2006:46). El asesinato de la víctima culpable o “chivo expiatorio”⁸ se convierte en la redención misma y en el origen de la cultura, demostrando así, que el mundo que no necesita de redención es, sin embargo, redimido al convertir el crimen en violencia expiatoria, purificante o divina.

Lo anterior, se agudiza con la “*tentatio ocolorum*” para el hombre poderoso que asegura descubrir y saber el misterio de lo divino (*Geheimnis*) al confundirlo “con un misterio de visión y de contacto, cuando en realidad la ley moral no se deja jamás ver o tocar” (Derrida, 1981:31). Nacimiento funesto de la política para Occidente que encontró en la moral la fuente de su legitimidad. Como señala Jacques

⁸ De acuerdo con René Girard, el asesinato del chivo expiatorio canaliza la violencia colectiva contra un solo miembro de la comunidad elegido de forma arbitraria, y esta víctima se convierte en el enemigo de la comunidad, que queda, a la postre, reconciliada. De ahí que su función sea un *double bind*, esto es, una entidad maldita y deificada, porque representa el mal supremo –al señalársele como responsable de la crisis– y el supremo bien-dado que restablece la paz. Asimismo, Girard señala que tener un chivo expiatorio implica no saber que se tiene porque el hombre actúa más por sed de violencia que por un mecanismo racional la cual lo conduce a matar a otro hombre, de manera que éste es perseguidor sin saberlo, aunque intente justificar su violencia mediante el mito y la religión. No obstante, a partir del judaísmo, Dios deja definitivamente de ser víctima y las víctimas ya no se divinizan. Se sustituye al hombre por el cordero como lo atestigua la historia de Abraham: “Dios proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío” (Génesis 22:8). Situación que culmina con el cristianismo porque el “Dios proveerá” significa que él mismo se dará en sacrificio para acabar de una vez por todas con la violencia sacrificial. De esta manera, los Evangelios denuncian la inocencia y la acusación en falso de la víctima culpable, pasándose del Dios de lo sagrado al Dios de la santidad que descubre al hombre en su maldad y lo exhorta a renunciar a la violencia (Girard, 2006:87 y 90).

Derrida, fue con la política grecoplatónica como ésta adquirió una identificación con el Bien, una esencia que al ser visible o accesible a la mirada humana se convierte en la pretensión del Uno como encarnación del bien y la verdad. Fue así como el cristianismo, por señalar el ejemplo por antonomasia, se presentó en “la universal intuición del universo como historia” que conllevaría a la *doctrina política universal de la salvación*.

La historia se convertiría así en una epopeya teleológica y escatológica de la revelación que serviría de legitimación a la *libido dominandi* del hombre. Roma concibió la unión de los hombres mediante una monarquía universal la cual probaría que “el reino celestial sí es de este mundo” al establecer “una relación providencial entre el fin del Estado nacional por la monarquía de Augusto y la aparición de Cristo” (Peterson, 1999:79). La *pax augusta* era la paz escatológica prometida por los profetas que ponía fin al combate entre las naciones y pueblos vinculados al paganismo. Triunfo de la Ciudad de Dios en la Tierra que trae consigo el reino de la paz, de la gloria y de la bondad, a través de un Juicio Final que hace la partición entre hombres salvos y no salvos.

Con el paganismo cristiano se consolidó la máxima expresión de la iniquidad del hombre que legitima su crueldad y sus pretensiones de quererlo todo y a todos bajo su dominio: El hombre dueño y “Señor” del mundo y de la Historia, que en nombre del poder salvador que representa, arremete contra la vida del ‘mal’ viviente, de ahí que escriba Jacques Derrida al respecto: “el mito ha bastardeado la violencia divina con el derecho. Mal casamiento, genealogía impura: no mezcla de sangres sino bastardía que en el fondo habrá creado un derecho que hace correr la sangre y hace pagar con sangre” (Derrida, 2010:137). Relación siniestra entre moral y política de la fe.

Sintiendo el celo de la justicia que pretende ejercer en lugar de Dios, el hombre transforma “lo incalculable” de la bondad y de la justicia en el “cálculo” más perverso, que en nombre del bien y de la justicia, ejerce su derecho legítimo a perseguir al infiel que osa ir en contra de su orden “divino”, convertir a los hombres en esa misión pastoral y aniquilar como prueba de su omnipotencia divina al enemigo, la

encarnación del mal en el mundo que simplemente no merece vivir. Por ello “el gobierno, en virtud de su poder, debe dirigir la empresa de la salvación, y en virtud de esta función debe otorgársele más poder, de hecho, un poder ilimitado” (Oakeshott, 1998:87), para que ese orden divino purifique de todos los males a los hombres. Así fue como el poder del bien y de la justicia emprendió la “guerra justa” y sigue arremetiendo contra la vida del “no-yo”.

Esta es la razón por la que el lema del poderoso es: “Nosotros los buenos, nosotros los justos”. El poder anda en busca de su bien y el bien de su poder. Entre esos extremos se constituye el Estado, poder del bien y bien del poder. Aunque el orden del bien tenga que establecerse por medio de su derecho a “dar la muerte”, desemboca en un “orden de guerra y en una pedagogía que obliga a destruir o esclavizar a los débiles, los vacilantes, los que se resisten a creer que el hombre fuerte es Dios” (Morales, 2010:51). Así, el poderoso-bueno-justo es llamado a cumplir gozosamente, la aniquilación del enemigo-maligno. *Homo sacris*: la creatura expuesta al peligro de la salvación: tarea incansable del orden que declara la guerra, “otra experiencia de la muerte dada y doy la mía en el sacrificio de morir por la patria” (Derrida, 2006:26), de ahí que: “salvar es entonces, trazar una línea de demarcación de lo ineluctable ante los de creencia diferente, los diferentes, los no-salvos. Línea siniestra de un frente de batalla y de aniquilación” (Morales, 2012:247).

El poder no salva, pues la conversión del poder sólo ha de hacerse a través del mal de la muerte y el sacrificio real y simbólico de los hombres. El caballero de la virtud pierde frente a la violencia. No hay nada que redimir cuando el mundo es como es. La condición humana es incapaz de librarse del peligro de su propia iniquidad, lo que implica una vida que se experimenta en el conflicto irresoluble y

⁹ De acuerdo con Danilo Zolo, la “guerra justa” dentro de la doctrina medieval consistía en emprender únicamente guerras que pudieran ser justificadas con sólidos fundamentos morales y combatidas con medios legítimos. En otras palabras, la limitación moral se extendía no sólo a las “causas” o motivos que podrían legitimar el inicio de la guerra (el llamado *ius ad bellum*), sino también a la propia conducta en y durante las hostilidades, incluyendo en particular el uso de instrumentos militares (*ius in bello*) (Zolo, 2000:115).

en la violencia perpetua, de manera que la paz eterna, tan anhelada por el hombre, es siempre efímera porque la soberbia de la victoria, la gloria y el dominio se ve ensombrecida por su propia fugacidad ante la adversidad que suscita en aquellos hombres que también buscan imponer su paz, y por tanto, su voluntad, a través de la guerra.

“El coloso”, Francisco de Goya, obra realizada entre 1818 y 1825



Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/El_coloso#/media/Archivo:El_coloso.jpg

“La historia deviene así en la historia del enseñoramiento y de la humillación, una ininterrumpida repetición de engendros dolo-

rosos y de costosos esfuerzos que una y otra vez fracasan” (Löwith, 1998:232) en su intento por establecer el reino celestial en el mundo, así lo han demostrado los grandes proyectos de sentido en sus diversas facetas, llámese el judeocristiano, el liberal-progresista, el hegeliano, el marxista y el fascista. El fracaso les viene encima porque su grandeza nunca es suficiente para acabar al mundo y dominarlo por completo. Su poder es impotente porque nunca coincide con su querer. Ante ello, queda recordar las palabras de San Agustín: “¡Oh, si los hombres acertasen a conocer que son hombres!”

Conclusiones

A partir del pensamiento agustino-cristiano se plantea la (im)posibilidad de autocontención del poder, cuyo ejercicio se da en la perpetua tentación y las concupiscencias del alma. Frenar a las pasiones implica una reflexión sobre la relación entre ética y poder, la cual termina siempre por *convertirse* en el ejercicio más perverso de la crueldad en nombre de los valores más altos, como la justicia, el pueblo, la nación, la democracia, el bien común, etcétera. El legado cristiano apunta al *fracaso de la conversión* en política, pues el poder no es sinónimo de bien, mas requiere de una noción del bien para su ejercicio. El poder tiende a idealizar su violencia, aunque la violencia no tenga nada de ideal.

Lo anterior es bien advertido por la filosofía y la ciencia política, las cuales coinciden con la antropología negativa cristiana: el poder no es de buenos ni de virtuosos, necesita de contención. Así han intentado dar diversas soluciones a ello, mediante la noción de la división de poderes, la figura del *filósofo rey* platónica, así como de la voluntad general y el bien común rousseauianos, por mencionar algunos ejemplos. No obstante, el problema del poder sigue vigente: ¿cómo frenarlo?, ¿cómo contenerlo de la arbitrariedad? Preguntas a las que el pensamiento agustino tiene posibles respuestas: El problema del poder es, y seguirá vigente, en tanto es el problema del hombre y su ser-hombre-en-el-mundo. Cualquier intento por supe-

rar su condición lo devala más humano e inicuo. La salvación no es de este mundo; acaso es personal y cabe desconfiar de ella porque la *concupiscentia oculorum* podría hacerme creer que soy sabio, bueno y justo, lo que me llevaría a la prédica y al intento de salvar a otros. Pero no hay salvación sin violencia de por medio, pues el Bien ha de mostrarse más fuerte que el Mal para cumplir su cometido.

Heredera del grecoplatonismo, la relación siniestra entre política y moral para Occidente inspiró las ambiciones imperialistas a lo largo de la historia de la humanidad, así como todos los grandes relatos e ideologías dotadas de sentido teleológico-redencional. Es por ello que, aunque se anhele la salvación en la Ciudad del Hombre, se sabe que es mejor prescindir de ésta. Por ello, quizá, una de las razones por las que actualmente se toma el retorno de las grandes ideologías (comunismo, fascismo, nacionalismo), a las que se declararon superadas (piénsese en Francis Fukuyama), se debe a las heridas de la memoria histórica-social. No es casual que nadie quiera hablar de ellas, sólo se habla, por ejemplo, del “fantasma” populista, que encarna ese postulado moral-político que recuerda a la denominada por Michael Oakeshott “política de la fe” que reclama para sí el ejercicio del gran poder en su misión salvadora (Oakeshott, 1998:62).

Lo cierto es que como también señala el filósofo británico, la “política de la fe” forma parte de toda política, por ello, su misión salvadora no se ha de negar ni de estigmatizar. Todo poder presupone un postulado moral. El problema viene cuando la distinción entre moral y política se desdibuja. La reflexión se orienta, de nuevo, a la relación problemática entre ética y poder que se presenta como enigma, pues nadie se conoce hasta que se pone a prueba frente al poder. Creerse Dios o saberse hombre es la consigna por la que los hombres hacen o padecen la historia.

Referencias

Agamben, Giorgio (2008), *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Pre-textos, Valencia.

- De La Boétie, Étienne (2003), *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Sexto Piso, México.
- Derrida, Jacques (2010), *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid.
- Derrida, Jacques (2006), *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona.
- Derrida, Jacques (1998), *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid.
- Derrida, Jacques (1981), *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México.
- Girard, René (2006), *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*, Trotta, Madrid.
- Heidegger, Martin (2003), *Estudios sobre mística medieval*, FCE, México.
- Hobbes, Thomas (2010), *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México.
- Kierkegaard, Søren (2004), *Temor y temblor*, Fontamara, México.
- Löwith, Karl (1998), *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona.
- Morales, Cesáreo (2012), *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, Porrúa, México.
- Morales, Cesáreo (2010), *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, Siglo XXI, México.
- Morales, Cesáreo (2007), *Pensadores del acontecimiento*, Siglo XXI, México.
- Nancy, Jean-Luc (1996), *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona.
- Neville, John (2010), *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*, Indo-European Publishing, Los Ángeles.
- Nicol, Eduardo (1977), *La idea del hombre*, FCE, México.
- Oakeshott, Michael (1998), *La política de la fe y la política del escepticismo*, FCE, México.
- Peterson, Erik (1999), *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid.
- Platón (2014), *La República*, Gredos, Madrid.
- San Agustín (2010), *La ciudad de Dios*, Tecnos, Madrid.
- San Agustín (2003), *Confesiones*, Ediciones Mestas, Madrid.
- Schmitt, Carl (2009a), *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid.
- Schmitt, Carl (2009b), *Teología política*, Trotta, Madrid.
- Sloterdijk, Peter (2007), *Celo de Dios*, Siruela, Madrid.
- Sloterdijk, Peter (2002), *En el mismo barco*, Siruela, Madrid.

Sofsky, Wolfgang (2006), *Tratado sobre la violencia*, Abada Editores, Madrid.
Spinoza, Baruch (2003), *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid.
Zolo, Danilo (2000), *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, Paidós, Barcelona.

Fecha de recepción: 15/10/18
Fecha de aceptación: 09/05/19

Los tres nudos del homenaje de Lacan a Duras

*Marco Antonio Olavarria Vega**

Resumen

En este trabajo se abordan los tres anudamientos enunciados por Jacques Lacan en el “Homenaje a Marguerite Duras del arrobamiento del Lol V. Stein”: los tres ternarios muestran cómo los personajes involucrados en cada uno de ellos se entretajan a través de la mirada, y el amor y los distintos efectos que provoca la fascinación. Es el amor Lacan, en su variedad del amor-que-no-obtuvo, el que será interpelado por las tres Marguerite. Arrebatado por cada una de ellas, dará una respuesta en el campo de la letra.

Palabras clave: mirada, objeto a, metáfora del amor, fascinación, nudo.

Abstract

This work deals with the three knots enunciated by Jaques Lacan in the “Tribute to Marguerite Duras of the outburst of Lol V. Stein”. The three elements show how the characters involved in each one of them are interwoven through the gaze and love and the different effects that fascination provokes. It is love Lacan, in his variety of the love-that-he-did-not-obtain, the one that will be questioned by the three Marguerite. Caught by each of them, will by and answer in the field of the letter.

Keywords: gaze, object a, metaphor of love, fascination, knot.

* Profesor en la maestría en Clínica Psicoanalítica, sede alterna Ciudad de México de la Universidad Autónoma de Zacatecas, colabora con la Asociación de Familiares y Amigos de Personas con Esquizofrenia, A.C. (AFAPE), y practica el psicoanálisis. Correo electrónico: [ubu13celda16@yahoo.com.mx].

Recibo muchas cartas de gente que siempre me dice lo mismo, acerca de Lol V. Stein, siempre, siempre es: "Lol V. Stein soy yo..." Lo más hermoso que me hayan dicho acerca de Lol V. Stein, fue un crítico, fue esto: "Fui yo quien escribió Lol V. Stein". Pero el peor artículo que tuve sobre ese libro fue sin embargo escrito por Jaqueline Piatier en Le Monde, es decir, una mujer. ¿Y quien sacó a Lol V. Stein de su ataúd? Fue sin embargo un hombre, fue Lacan (Duras, 2005b:135).

Actualmente olvidada, una de las acepciones de la palabra francesa *hommage* —aquella que se refiere al hecho de tener relaciones sexuales—¹ ahora nos resulta proverbial para señalar que en cuanto al “Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein” (Lacan, 2012:209-216), Lacan no saldrá bien parado; aun cuando en otro momento haya rendido homenaje a la mujer castradora como vehículo para la realización del deseo: “Sin perjuicio de convocar su propia angustia, e igualmente la del hombre, la mujer castradora, lejos de ser el espanto que se dice, es para Lacan aquello a lo que conviene rendirle el debido homenaje en tanto que pasa por ella la realización del deseo” (Allouch, 1999:7).

Si bien el “Homenaje...” tenía la función de reconocer a la escritora y a la mujer, Lacan no pudo ser el *al-menos-uno* de Marguerite, a pesar de que gracias a él, la novela pudo circular más allá de los medios académicos. La publicación de la novela *El arrebato de Lol V. Stein* (Duras, 1997b) puso en riesgo a Marguerite Duras de caer en el ostracismo a consecuencia de su estilo arriesgado. Ante esa amenaza del exilio literario, ella tendrá un encuentro decisivo con Jacques Lacan, quien, con su “Homenaje...”, sacará de manera definitiva al personaje de su ataúd y contribuirá a hacerla una escritora popular.

Mucha tinta ha corrido acerca de este trío de personajes, pero sin duda, fue Lacan quien contribuyó de manera inequívoca a proporcionar los lazos con los cuales anudarlos. Si bien es cierto que en su “Homenaje...” Lacan puntuó con precisión de filigrana los tres

¹ Allouch (2011:117) cita la definición “todavía presente en [el diccionario] *Le Robert*: Dícese del hecho de tener relaciones sexuales, en el caso del hombre”.

nudos y los tres personajes involucrados en cada anudamiento, no es más cierto que se ha punteado de manera abusiva a uno de los nudos, bordado de manera marginal al segundo y, con el tercero, se ha deshilachado el chisme, la anécdota y la elucubración.

El plano de la trama y de la urdimbre

De una manera sencilla, en la trama de la novela una joven hermosa es desplazada de los surcos de la cordura, cuando otra igual de hermosa huye frente a sus ojos con su prometido. Pero esta trama tiene una urdimbre, donde el primer hilo es colocado de manera disimulada en la novela a través de la *falsa semblanza* evocada por Tatiana Karl –la mejor amiga de Lola Valerie Stein– y, con la claridad que proporciona el destino, asegurará que a su amiga siempre le faltó algo *ahí*, carecía de corazón. El segundo hilo de la urdimbre es la escena del baile que constituye uno de los centros de la novela y uno de los agujeros del anudamiento. La repentina aparición de Anne-Marie Stretter, enfundada en un traje negro de doble forro, provocará la fascinación de Lola Valerie Stein y de su prometido, Michael Richardson. Durante toda la noche, Lola Valerie Stein será el centro de las miradas hasta su desvanecimiento, cuando ya no pueda verlos por la intromisión de su madre entre ellos. Después, sólo habrá despojos de lo que fue Lola Valerie Stein. En estado delirante, por primera vez pronunciará su nuevo nombre: Lol V. Stein y así saldrá a caminar sin rumbo ni destino, buscando sin saber lo que ha perdido. El tercer hilo de la urdimbre que teje la trama adquiere las características de un puente, pues es así como opera la transición entre Lola Valerie Stein y Lol V. Stein, en la que el matrimonio con Jean Bedford, el traslado a la ciudad de U. Bridge, el orden riguroso con el que mantiene su hogar y el respeto irrestricto de los horarios en un afán de controlar el tiempo y el espacio caracterizarán esos diez años de exilio. El cuarto hilo de la trama, que sí hace nudo con la urdimbre, constituye el otro centro de la novela. Lol V. Stein regresará diez años después a la casa familiar a su cita con el destino. El error en el

trazado de un sendero y la reverberación de una frase, la harán salir de su inmovilidad y resquebrajarán un orden inmutable. Verá a su ex mejor amiga, Tatiana Karl, llevar puesto un traje negro para dirigirse al encuentro con su amante Jacques Hold en el cual capturaré la mirada de deseo hacia las mujeres. El amor de Jacques Hold por Tatiana Karl es lo que amaré Lol V. Stein; ama el amor de otro. Ella seguirá a los amantes hasta el hotel, sólo para recostarse sobre el centeno y verlos ocasionalmente asomarse a la ventana. Finalmente, después de volver a estar en el salón de baile donde perdió a su prometido, tendrá otra crisis delirante. Será entonces cuando Lol V. Stein llegue frente al Hotel des Bois antes que Tatiana Karl y Jacques Hold, y mire hacia la ventana del cuarto donde se encontrarán los amantes. Ha vuelto sólo para reposar sobre el centeno, cansada del viaje del día anterior y mirar lo que no puede ver y, al fin, enloquecer.

En el relato de la novela hay una apariencia de repetición de las escenas, pero tiene todas las características de un anudamiento, nos dice Lacan en el “Homenaje...”. No se trata únicamente de la repetición, sino de cómo se repite y quién lo repite. Lacan nos propone tres anudamientos, en los cuales los participantes del nudo se anudan gracias a un tercero. Lo que la escritura durasiana rehace no es la escena, sino el anudamiento, y lo que ese nudo encierra es lo que fascina. El primer ternario estará integrado por Lola Valerie Stein, Anne-Marie Stretter y Michael Richardson. En el segundo ternario estarán Tatiana Karl, Jacques Hold y Lol V. Stein. A pesar de que el ternario del tercer nudo no proviene de la trama de la novela –Marguerite Duras, Jacques Lacan y el arrebato de Lol V. Stein–, Lacan en el “Homenaje...” lo introduce como un “límite de su método”, pues supone que el saber sabido de Marguerite Duras mostrado en la narrativa de *El arrebato de Lol V. Stein*, converge con el uso del inconsciente.

Primer anudamiento que cifra tres

El centro no es igual en todas las superficies. Único en una meseta, en todas partes en una esfera, en una superficie más compleja puede formar un curioso nudo. Es el nuestro (Lacan, 2012:212).

Lola Valerie Stein es desplazada de la posición de amada por la presencia arrebatadora de Anne-Marie Stretter. La mirada en posición de objeto a, la ha colocado en un estado de fascinación, un goce excesivo que termina por derrumbarla. Lola Valerie Stein no será excluida sino desalojada en calidad de desecho.

En este anudamiento la escena del baile reviste el carácter de *mise-en-scène*, sobre la cual Lola Valerie Stein montará su mundo. En la escena, Lola será despojada de su amante como de un vestido –dirá Lacan–; en ella, ahora desnuda, Lola cumplirá la función de velo que cubre el objeto del deseo. En la narración asistimos a una puesta en escena de continuidad, como si fuera un vaporoso *travelling*. Ahí, el mundo de Lola Valerie Stein quedará anclado a la eternidad del tiempo de toda noche. Únicamente la interposición de la madre entre ella y la huida de los amantes desapareciendo del campo de su mirada hará imposible la continuidad de la escena y, con ello, el ocaso de la fascinación. La rueda del tiempo volverá a girar, como un torbellino la hará desfallecer, decaer en una etapa refractaria, detumesciente y desvanecida en su potencia; quedará expuesta a los terrores de la angustia. Sabemos que detrás del velo se encuentra el falo en tanto falta, y a nivel del campo escópico, será la mirada como objeto *a* símbolo de la falta.²

² A propósito de la mirada, en su seminario “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” (1987) Lacan tomará como referencia el cuadro pictórico y situará en el mismo lugar al sujeto. Es el punto de mirada, punto desde el cual todo lo que es luz mira y, gracias a ello, algo se dibuja en los ojos que no es únicamente el objeto, sino también lo que se desprende de él, chorros de luz iridiscente que permite configurar la profundidad de campo y cautiva al sujeto. Entre el punto de mirada y el espectador se encuentra lo que Lacan en diferentes momentos llamará *mancha*, *velo*, *pantalla* o *muro*, y es lo que cautiva

Recordemos que, por una noche, Lola Valerie Stein ha sido el centro de las miradas, en ella han concurrido, la han rodeado, la han circundado. Ella es la mirada. Así como la identificación la hace mirada, también será deyectada, rechazada, expulsada fuera de la escena cuando los amantes huyan con la aurora, cuando los amantes no puedan sostenerla más como mirada. ¿De dónde es expulsada Lola Valerie Stein? En esa escena quedará fuera del juego del amor y su nombre propio será desplazado. En un exceso gongorino –*jeu de la mourre* (juego de la morra) y *jeu de l'amour* (juego del amor)–, Lacan en su “Homenaje...” forzará el significado al confundir el juego infantil de piedra, papel o tijera con el juego de la morra: “Lol V. Stein: alas de papel, V, tijeras, Stein, la piedra, en el juego de la morra te pierdes” (Lacan, 2012:63), aludiendo a este “juego vulgar entre dos personas que a un mismo tiempo dicen cada una un número que no pase de diez e indican otro con los dedos. El puño cerrado, que en este juego vale por cero para la cuenta” (*La Enciclopedia*, 2004:10520).

Desde la exposición de la señorita Montrelay en el *Seminaire fermé...* (Lacan, 1965), se ha repetido con insistencia que ha sido una palabra, la ausencia de una palabra, una palabra-agujero, la que condenó a Lola Valerie Stein al vagabundeo, al exilio de sí misma, a la errancia permanente en la búsqueda de algo que desconoce. En su delirio, se llamará a sí misma Lol V. Stein y su llamarada hará de Lola Valerie Stein su fuego, sus cenizas. Ha cercenado una letra de su primer nombre y con ella su carácter sexual, su feminidad, quizá su ser mujer, y en el segundo nombre ha colocado un punto semejando una cicatriz, constriéndolo a una sola letra, testimonio del pasaje de una identificación a otra. No es el sentido la principal característica del nombre propio sino el ser punto de anclaje de la identificación, en tanto que marca la diferencia con otros significantes; es la identificación al significante que, a diferencia de la identificación imaginaria, es un trazo en el que el sujeto es significante:

al sujeto, es lo que lo arroba; es esa opacidad que le confiere al objeto causa del deseo; es lo que cubre o encubre el falo en tanto que falta. Falo que se presenta como ese plano oblicuo, anamórfico, en cuyo efecto Lacan no deja de señalarnos una erección.

“la característica del nombre propio es que está más o menos ligado al trazo [*trait*] de su unión, no al sonido, sino a la escritura” (Lacan, 1961:24).

Lacan elabora su “Homenaje...” arrebatado por lo que en este nombre se encuentra cifrado, que no es otra cosa que el amor en su relación con el saber. ¿Cuál es esa palabra que habría debido pronunciarse al cerrarse las puertas tras Michael y Anne-Marie? Esa palabra es el nombre propio, significante del amor, metáfora del amor: “la ‘metáfora del amor’, a saber el vuelco a través del cual, el amado, el que resulta ser el centro y el objeto del deseo de los otros, deviene amante, manifestando así una falta y abandonando de golpe su posición confortable” (Lucchelli, 2012:13).

¿Por qué Lola Valerie Stein no pudo pronunciar ese nombre? Porque había sido forcluido, nunca había estado en su lugar, ahí. Recordemos cómo Tatiana asegura que el corazón de Lola es el que no estaba *ahí* y, de igual manera, cuando se refiere a Lola en su vida cotidiana, es categórica: nunca estaba ahí. Basculaba de la alegría a la indiferencia. En Lola, el corazón y el amor se encuentran articulados en la misma cadena significante. Como efecto de la forclusión de la metáfora del amor, Lol se encuentra impedida de darle significación al amor. En la escena del baile no pudo deslizarse de la función de objeto amado –*eromenós*– a la función de amante –*erastés*–, en cuya formulación algebraica Lacan nos muestra el sentido del amor:

Aquí es donde entramos en la obscuridad. Me apresuro a pedirles que se limiten a admitirlo, y que tengan a mano aquello que aquí promuevo como lo que es, o sea una fórmula algebraica. La significación del amor se produce en la medida que la función del *erastés*, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del *eromenós*, el objeto amado ocupa su lugar (Lacan, 2004:51).

Ella estaba imposibilitada de dejar su lugar de amada para devenir amante, no pudo hacer el cambio subjetivo, pues carecía de la metáfora del amor. Como sujeto de la falta de amor, “ella no sabía” que

le faltaba el corazón. En cambio, el Sócrates de *El Banquete* se niega, se rehúsa a entrar en el juego del amor que le propone Alcibíades, en tanto que él sabe lo que está en juego, no por estar impedido de hacer circular la metáfora del amor sino porque él sabe, pues confiesa que en lo único en lo que tiene un saber es en el amor. Al no aceptar el elogio de Alcibíades, se niega a admitir la metáfora del amor, es decir, se opone a deslizarse de su posición de amante a la de amado, al asegurar que no posee algo digno de ser amable:

¿A qué se debe que él no ame? ¿Qué hace que la metáfora del amor no pueda producirse? ¿Que no hay sustitución de *erastés* por *eromenós*? ¿Que él no se manifieste como *erastés* allí donde había *eromenós*? Es que Sócrates no puede sino negarse, porque considera que no hay en él nada que sea amable. Su esencia es este *ouden*, este vacío, este hueco y, para emplear un término que ha sido empleado ulteriormente en la meditación neoplatónica y agustiniana, este *kenosis*, que representa la posición central de Sócrates (Lacan, 2004:183).

Así, Lol V. Stein sólo podrá estar representada por la palabra-agujero, sólo existirá bajo la forma de objeto-núcleo, es decir, únicamente se hará presente como objeto *a*, aquello que, como “una mirada aislada, una mirada-objeto que vemos algunas veces retomar, con seguridad se renueva, es escandida, repetida en varias ocasiones, retorna hasta el fin de la novela” (Lacan, 1965:2).

La escena en la que Lol V. Stein monta en el mundo no es algo ajeno a ella. Montada en el escenario forma parte de la escena y son los otros, los demás asistentes al baile, el público constituido bajo las circunstancias. Lol no podrá deponer la mirada sobre la pareja de los amantes, de igual manera, el público hará de ella el centro de las miradas y, dirigiéndose a Duras, Lacan lo precisa:

Porque usted siente que se trata de un envoltorio que ya no tiene ni adentro ni afuera y que en la costura de su centro se vuelven todas las miradas a la vuestra que las satura y que para siempre, Lol, les reclamará a todos los que pasan. Que sigan a Lol captando en el paso de uno a

otro ese talismán del que cada uno se descarga a toda prisa como de un peligro: la mirada (Lacan, 2012:212).

En la belleza nívea de Anne-Marie Stretter, enfundada en un vestido de doble forro negro, Duras hará remarcar la función de mancha, esa imagen que se devuelve de la cosa como mirada. La mirada es para Lol fascinante, encandiladora e irradiante. No sabe que esa luz iridiscente no es otra que el brillo del falo imaginario; la condición de orificio, de hendidura significativa, es lo que permite la manifestación fantasmática de luminosidad. En la experiencia de la fascinación, el *fascinus* –falo en latín– se manifiesta como imagen fálica en lo que es puro brillo, puro resplandor. La fascinación es el efecto que causa la emergencia de la mirada (Nasio, 1992). Lacan nos presenta de manera ejemplar cómo en el sueño del *Hombre de los lobos* el falo imaginario se encuentra por todas partes. Una imagen que, a semejanza de un estado catatónico, como suspendida en el tiempo, no es otra que la de ese niño fascinado:

fascinación por lo que ve, paralizado por esa fascinación al punto de que podemos concebir lo que en la escena lo mira y que en cierto modo es invisible por doquier, con una imagen que aquí no es otra cosa que la transposición del estado de detención de su propio cuerpo, transformado en ese árbol al que llamaríamos, como eco de un título célebre, “el árbol cubierto de lobos” (Lacan, 2008:238).

Esa petrificación del cuerpo propio, que en el sueño del *Hombre de los lobos* está transpuesto en el árbol de los lobos, no es otra cosa que el horror del goce ignorado. En ese pasaje, Lacan dirá que lo que llama Freud “horror del goce ignorado” se hace presente para el sujeto en calidad de erección, lo hace falo y lo fija todo. Por ello, Lol es la viva encarnación de ese objeto *a*, de esa mirada que la invierte y la sujeta. Así es como ella, poseída por ese horror del goce ignorado, anclada a su lugar sin poder desplazarse, a la manera de un gesto, quedará fija en el tiempo:

En el momento en el que el sujeto se detiene, suspende su gesto, está mortificado. El *fascinum* es la función antivida, antimovimiento, de ese punto terminal, y es precisamente una de las dimensiones en que se ejerce directamente el poder de la mirada. El instante de ver sólo puede intervenir aquí como sutura, empalme de lo imaginario y lo simbólico, y es retomado en una dialéctica, ese tipo de progreso temporal que se llama prisa, el ímpetu, el movimiento hacia delante, que concluye en el *fascinum* (Lacan, 1987:124).

Es el *fascinus* el que fascina a Lola Valerie Stein; es por él que ella no logra apartar la vista, porque él la ve, aun cuando ella no puede verlo; si bien atisba su presencia en su ausencia, se encuentra recubierto de un velo, en virtud de que entre el *fascinus* y Lola Valerie Stein hay una pantalla, un muro, una mancha que la engaña y, por ello, queda atrapada en el universo imaginario del falo, llena de gozo, refulgente de plenitud, erecta hasta la médula de los huesos.

En cambio, el amante, Michael Richardson, aunque quede demudado, pálido, inquieto, apresado por una pasión que crece a cada momento sin poder dar cuenta de ella, dará la respuesta en el nivel en el que se le plantea, en el nivel del objeto del deseo. Él actuará. Dará el primer paso y los que sean necesarios para salir de ese estado atroz. Bailará sin ton ni son, una y otra vez, hasta la alborada. Pasará frente a su prometida sin mirarla; escurridizo, se deslizará con su amada como si se escurrieran a ciegas. Desea llevársela para después desnudarla, gozar de su cuerpo, poseer su belleza, realizar esa pasión.

Otra cosa será para la amada, quien paralizada, detenida en el tiempo sin sufrimiento ni dolor, únicamente sostenida en su lugar por la mano de su mejor amiga, no busca nada a su alrededor, incapaz de dar respuesta a lo que la interroga en el nivel del objeto causa del deseo, incapaz de ver lo que ve sin verlo, pues eso la mira; incapaz de descifrar el enigma que se le presenta a la manera de una luz destellante, deslumbrante, reluciente, titilante. Durante ese momento en ella no hay angustia y, en ese instante, ella deja de amar a su amado. Eso que la escena le devuelve la ha capturado en la trampa narcisista,

mejor dicho, se ha dejado capturar por su propia imagen especular. Ella se encuentra turbada, esa larga noche quedará fija en su lugar, sumida en un estado de fascinación y, por último, será deyectada, expulsada. Lol se precipita desde la escena, para caer literalmente fuera del escenario a vagabundear en el mundo puro. Andará en la búsqueda de algo rehusado en todas partes.

Segundo anudamiento que cifra otros tres

Lol sigue siendo a quien la mirada mira. Ve a Tatiana en la ventana del cuarto de hotel, que sirve de recorte a la escena, desnuda bajo sus cabellos negros. La belleza deslumbrante de Tatiana denuncia la cualidad fálica de la mirada en posición de objeto a y señala la mancha intolerable que permite a la mirada detenerse y, por un momento, obturar su deslizamiento. Eso la mira, aunque en realidad es una demanda de ser mirada. Jacques será el tercero y ocupará el lugar de la angustia. Él será amado por Lol en virtud de estar enamorado de Tatiana. Por una extraña química del amor, ella establece un falso enlace con el objeto de amor, así que ama el amor de él. Esto no evitará precipitarla en la locura.

En un segundo anudamiento, nos dirá Lacan, Lol realiza de forma activa lo que sufrió y vivió durante el baile. En un intento de viaje de retorno al amor, el puente que había erigido para sostenerse en la razón se ha desmoronado.³ Lol vive ese arrebatado como una bienaventurada, sin darse cuenta que significa el desgajamiento de la realidad. En vez de encontrar un lugar en el mundo, amando al que ama, Lol se verá arrojada definitivamente del mundo para zambullirse en la alienación de su ser.

Al regresar a su ciudad natal, después de haber olvidado proporcionar una salida a los trazos hechos a su jardín, y luego de escuchar en silencio un par de palabras viajando por el aire —“Muerta,

³ U. Bridge es la localidad a la que emigró Lol después de su matrimonio con Jacques Hold. En un juego de significaciones, U. Bridge pasará a ser para Lol “su puente”—*you bridge*— y Jacques Hold de quien se colgará —*hold*— para poder seguir en la vida.

quizará...”– y considerarse la destinataria, sin motivo aparente Lol saldrá a pasear e irá de un lado a otro queriendo reconocer algo, buscando algo sin saber por qué ni para qué. Paseará por las calles que antaño conocía a la perfección y hogaño desconoce por completo. Encontrará a Jacques Hold y, anudándose a él, lo imaginará ir al encuentro de una mujer.

Viéndolo de cerca puede reconocerse en este acecho, al que Lol volverá muchas veces desde entonces, a una pareja de amantes en la que ha reencontrado como por casualidad a una amiga que había sido íntima antes del drama y que la acompañaba en ese mismo momento: Tatiana. Lo que aquí se rehace no es el acontecimiento sino un nudo. Y es lo que este nudo aprieta lo que propiamente arrebató, pero aquí de nuevo, ¿a quién? Lo menos que podemos decir es que la historia pone aquí a alguien en la balanza, y no sólo porque Marguerite Duras haga de él la voz del relato: el otro miembro de la pareja. Su nombre: Jacques Hold (Lacan, 2012:210).

Sin sorprenderse, ve descender de un vehículo a Tatiana Karl, su amiga de juventud. Avanza con un contoneo circular, dulce, tan lento que la cautiva. Ve su vaporosa cabellera negra y el traje sastre negro deportivo que engalana su belleza. Echa un vistazo a Jacques y decide amarlo. Seguirá a los amantes hasta el Hotel de Bois para continuar *viéndolos* y la belleza de Tatiana la mirará por la ventana –que hará las veces de recorte a la escena: *Desnuda, desnuda bajo sus cabellos oscuros*, cuya función es importante destacar:

Sobre todo no se equivoquen en cuanto al lugar aquí de la mirada. No es Lol quien mira, aunque sólo fuese por el hecho de que no ve nada. Ella no es el voyeur. Lo que pasa la realiza. Dónde está la mirada, queda demostrado cuando Lol la hace surgir en estado de objeto puro, con las palabras que hacen falta, para Jacques Hold, inocente todavía. “Desnuda, desnuda bajo sus cabellos oscuros”. Estas palabras en boca de Lol engendran el pasaje de la belleza de Tatiana a la función de mancha intolerable que pertenece a este objeto (Lacan, 2012:213).

De nuevo, es a nivel del ojo y en el campo de la mirada donde se anuda esta nueva tríada. La mirada se hará presente en la belleza de Tatiana contenida por el vestido negro, en el mirar de Jacques a las mujeres, en la desnudez de Tatiana bajo los cabellos negros, en la ubicación súbita, desde la ventana, de la presencia de Lol recostada sobre el centeno.

La otra escena es el lugar donde vienen a montarse las cosas del mundo, de acuerdo con las leyes del significante; el lugar donde ocurre el montaje de la escena sobre la escena. La ventana, como fenómeno de borde por estar ligado a la abertura, marca el límite ilusorio del reconocimiento llamado escena y, con ello, enuncia el lugar de la angustia. En ese mismo escenario, donde la ventana del cuarto de hotel de los amantes sirve de borde a la escena, Jacques experimentará la angustia:

Es esa angustia la que se apodera de Jacques Hold cuando, desde la ventana de la casa de citas donde espera a Tatiana, descubre, en el lindero del campo de centeno de enfrente, a Lol acostada. Su agitación pánica, ya sea violenta o bien soñada, tendrán ustedes tiempo de llevarla hasta el registro de lo cómico, antes de que se tranquilice significativamente al decirse que Lol probablemente lo ve. Un poco más calmado solamente, al formar este segundo tiempo en el que ella se sepa vista por él (Lacan, 2012:213).

Deberá ahogar un grito y decidir si renuncia al amor de Lol o renuncia a sí mismo. Al igual que ella durante la escena del baile, Jacques no podrá moverse de la ventana, permanecerá rígido, poseído por la potencia deslumbrante del falo. Es la mirada que mira la que hace operar la angustia, aunque en el fondo se demanda llamar su atención. Cuando falta la falta, en ese momento comienza la angustia. La angustia aparece enmarcada y el marco en el que surge es el de lo inquietante, lo extraño, lo siniestro, *das unheimlich*. Eso que aparece de súbito, de golpe.

Afanosamente, veremos a Lol realizar el montaje de la escena sobre la escena. La escena del baile será montada sobre la escena de la

ventana del cuarto del hotel. Tal como Anne-Marie Stretter en la escena del baile, ahora Tatiana Karl ocupará el lugar del objeto causa del deseo en posición de mirada. En la fantasía de Jacques, Tatiana desnuda bajo sus cabellos oscuros será una estatua hecha de vacío y, la frase, un pedestal donde se yergue. Al fin vacío, Tatiana se propagará por todas partes hasta instalarse entre Jacques y Lol, quienes ahora la verán juntos, desnuda bajo sus cabellos oscuros.

Tu habitación se iluminó y vi a Tatiana atravesar la luz. Estaba desnuda bajo sus cabellos oscuros.

[...]

Esta frase es la última que ha pronunciado. Oigo “desnuda bajo sus cabellos oscuros, desnuda, desnuda, cabellos oscuros”. Las dos últimas palabras, sobre todo, suenan con idéntica y extraña intensidad.

[...]

La oigo con una fuerza ensordecedora y no la entiendo, ni siquiera comprendo que no significa nada (Duras, 1997b:93).

Es así como Lol llega a formar ese trío; sólo así, como fantasía del otro, aspirará a participar en los juegos del amor.

La participación de Jacques Hold en ese ser a tres en el que Lol se suspende de ninguna manera se puede considerar azarosa. Nuestra antiheroína desconoce que en su apellido lleva la condición de su búsqueda. Jacques Hold le servirá para sujetar (*hold*) la mirada, será su soporte (*hold*), del que se agarra (*hold*) como última posibilidad de respuesta a su deseo. En él, ella pretenderá efectuar la conjunción de su división subjetiva:

Aun cuando ella haya tomado conocimiento de este hombre, que ella lo haya aproximado, que ella literalmente se haya pegado a él, como si ella ahí volviera a juntar ese sujeto dividido de ella misma, el que solamente ella puede soportar, que es en la novela quien la soporta, ese es el relato de ese sujeto gracias al cual ella está presente (Lacan, 1965:24).

Él querrá sujetarla ocupando su hueco, depositando en ese vacío una conciencia de ser que únicamente es soportable (*holding*) fuera de ella, en la figura de Tatiana. Es el relato de Jacques Hold el que sostiene a Lol en ese ser a tres —como lo hace el falso enlace en la química del amor—, el que mostrará su ineficacia simbólica cuando, al final de la novela, ella devenga loca.

La infinita comprensión que a lo largo de todo el relato Jacques manifiesta hacia Lol, llega a obsesionarla y la conduce hacia el lugar de la primera escena. Un acto que desde hace diez años no ha podido realizar; aun en las circunstancias actuales volverá a provocar efectos devastadores e indicará la insuficiencia de la conciencia de ser construida por Jacques.

En cuanto al amor, aun cuando Lol ha decidido amar a Jacques tomando a la mirada como equivalente de su deseo, ese amor sólo tendrá posibilidades cuando él asegure amar a Tatiana. Entonces, Lol amará el amor que Jacques profesa a Tatiana. Es ahí donde se encuentra el falso enlace de la química del amor, el cual demuestra su verdadera naturaleza alquímica. Por un lado, Lol intenta salvar la imposibilidad del deslizamiento de la metáfora del amor —de la función de *eromenós* a la función de *erastés*—, haciéndose pasar por la que ama en el amor de otro. Amar el amor de otro no hace metáfora. Pero así como Lol ama y no ama a Jacques, éste, a su vez, ama y no ama a Tatiana. Un nudo retorcido por el falso enlace de Lol como amante —es decir, como portadora de la carencia—, a través del amor de Jacques, parecería eludir el deslizamiento significativo —la sustitución de una función por otra—, aunque el mismo Jacques señalará la sustitución del lugar de Tatiana por Lol. Todo ello quedará evidenciado cuando se actualicen las crisis delirantes de Lol, justo en el momento en que se encuentre en el lugar de Tatiana, en el mismo cuarto del Hotel de Bois, después de la visita al escenario del baile fatídico. Ahí:

en plena crisis, ha insultado, ha suplicado, implorado que la tome y la deje a la vez, acosada, intentando huir de la habitación, de la cama, regresando al lecho para hacerse capturar, hábil, y no hay diferencia entre ella y Tatiana Karl salvo en su mirada, exenta de remordimientos y en la

propia designación –Tatiana no se nombra– y en los dos nombres que se otorgaba: Tatiana Karl y Lol V. Stein (Duras, 1997b:152).

Un día después, cansada del viaje, reposará a la orilla del campo de centeno frente a la ventana del Hotel de Bois, remarcando su carácter de desecho, de resto, y el consecuente pasaje a la locura. Final menos categórico al que inicialmente Duras había escrito en su casa veraniega en Trouville (*trou-ville*: ciudad-agujero), donde una ambulancia llegaría a recogerla del campo de centeno (Adler, 2000:379). Nombre de la ciudad que encierra el significado que la determina a elegir ese final, cuando el devenir de Lol sólo puede ser la locura; agujero que se encuentra por todos lados en la novela y en la escritura de Marguerite Duras.

Tercer anudamiento que cifra a otros tres más

El arrebató de Lol V. Stein es tomado como objeto en el anudamiento mismo. En la novela, Marguerite Duras revela un saber sabido sin conocer las enseñanzas de Lacan. Ha escrito un delirio clínicamente perfecto que invita a Lacan a ocupar el lugar de tercero, al introducir un arrebató decididamente subjetivo. Lacan dará una respuesta a ese arrebató con un acto subjetivo, sublimado, al ofrecer un Homenaje erigido en honor del goce-ausencia, del que saldrá mal librado por no ser el al-menos-uno de Duras.

Para Marguerite, la existencia de una mujer no puede encontrarse más allá de la historia y por ello se niega a concederle a Lol V. Stein el estatuto de *la mujer*: “Yo no puedo creer que Lol V. Stein sea la Mujer. Recibo muchas cartas. No puedo creer del todo que Lol V. Stein ilustre una..., la situación de la mujer, ahora en el mundo, más allá..., más la sociedad..., más allá de la inserción en la sociedad de clase, en la Historia si quieres” (Duras, 2005b:135).

Por ello, a lo largo de su obra Duras creó personajes femeninos susceptibles de ser colocados en la casa de los espejos. Anna en *El marino de Gibraltar*, Anne Debarédes en *Moderato Cantabile*, la france-

sa sin nombre en *Hiroshima mon amour* o Anne-Marie Stretter en *El vicecónsul* viven en la indiferencia, a la espera del éxtasis. Todas ellas serán blancas de ojos azules, para que en ellos no encuentre asidero la mirada. Serán portadoras de una belleza deslumbrante, sabiamente acallada por un vestido negro que resalta su carácter de mirada. De aire distraído, al estar prendidas a un sueño permanente, la vida pasa por sus costados sin vivirla. Han degollado el amor, pues es un amor sin objeto. Vivir es abandonarse al vacío interior y a la indiferencia. ¿Cómo llegará a ser letra *Lol V. Stein* por la vía de la carne? Después de estas antiheroínas, Lol V. Stein encarnará esa silenciosa voluptuosidad de no ser.

Nueve versiones completas de la novela permiten reconstruir la génesis del personaje. Al principio la llamará Manon, que en verdad existió y conoció Marguerite en un asilo psiquiátrico. De ella conservará la mirada etérea, además de incorporar la manera de permanecer alejada del mundo y la dulce locura apenas perceptible. El nombre de Manon será desplazado por el de Lola, al inspirarse en una de sus actrices preferidas: Loleh Bellon. Todas ellas son criaturas a las que Duras ha dado existencia de discurso en su escritura. A pesar de la irritación que provoca su estilo literario al semejar un informe desde la primera persona que relata la tercera, es justamente ese estilo lo que hace posible que la mirada como objeto pueda estar presente, mejor dicho, omnipresente:

Es justamente en la medida donde esto está hecho que le permite presentificar alguna parte del objeto bajo la forma de un objeto, de un objeto caído, de un objeto desechado, de un desecho del ser, de lo que es el ser esencial que vemos encarnarse con un grado de presencia en una novela a mis ojos, a los ojos, pienso de los que ya la leyeron y, a los ojos de lo que aquí, la leerán aun, bajo la forma más intensa, el mérito de ser llamada una subjetividad (Lacan, 1965:25).

De igual manera, podemos localizar en ese estilo ejemplos proverbiales de la presencia de lo inconsciente en la escritura, aun con la resistencia a aceptar ella misma ser calificada de femenina por la

localización de la falla, del hueco de la falta. Uno de ellos es el de cometer un error en un libro, como incluir sin proponérselo una parte oscura o literalmente negra, *para que siga siendo un libro*: “Cada libro, como cada escritor, tiene un pasaje difícil, insoslayable, y debe optar por dejar este error en el libro para que siga siendo un verdadero libro, no una falsedad” (Duras, 2005b:37).

Otro ejemplo es la decisión de publicar directamente de la grabación –es decir, transcribir de manera íntegra las entrevistas–, lo que por momentos deja de ser una entrevista para convertirse en un diálogo, pues de esa manera –considera Xavière Gauthier– “deja que las fallas, las faltas, los blancos, inscriban sus efectos inconscientes en la vida y los actos de los ‘personajes’” (Duras, 2005b:8).

Un último ejemplo –también de *Las conversadoras*–, cuando las entrevistadas toman como punto de partida una frase escrita por Marguerite en su novela *El amor* (1997a): “No sabe ser mirada” (*Ne sait pas être sous le regard*). Una frase que, en lengua francesa escrita, la sintaxis es anómala, pues excluye el pronombre personal. La frase hace énfasis en la ignorancia de un saber y coloca al sujeto en estado pasivo. Para la entrevistadora, esta frase es un buen ejemplo de lo inconsciente en la escritura de Duras. No lo hace la temática ni la estilística, sino el rechazo violento de la sintaxis: “blancos” los llama Duras, “huecos” o “faltas” los nombra Gauthier, quien se atreve a proponer ese lugar como el lugar de lo femenino, el lugar de la mujer. Podemos dar cuenta también de cómo, en su cine, aparece de otra manera esta parte oscura que debe hacer soportable una obra artística, la mancha que debe hacer voltear la mirada, o detenerse en ella, para que la mirada no se escurra; como en *India Song*, en la que, de acuerdo al guion, la película comenzará con la pantalla en negro, mientras se escuchan voces y la canción, del mismo título, tocada en piano durante algunos minutos, sólo negro como imagen, la música de fondo y las voces (Duras, 2005a:17).

En el “Homenaje...”, Lacan calificará su propio arrebató: “Esto legitima que yo presente aquí a Marguerite Duras, teniendo por lo demás su consentimiento, en un tercer ternario, uno de cuyos términos es el arrobamiento de Lol V. Stein tomado como objeto en su

nudo mismo, y heme aquí tercero al introducir un arrobamiento, en mi caso decididamente subjetivo” (Lacan, 2012:210).

Él ha sido desplazado de su lugar ¿de analista?, colocado en el lugar de Jacques-Marie, y está fascinado por la belleza que deja al desnudo el arte literario de Duras: en los juegos del amor, jugando el juego de la morra, ha perdido: “Este arte sugiere que la arrebatadora es Marguerite Duras, nosotros los arrebatados” (Lacan, 2012:209). ¿Cuál es el arrebato confeso de Jacques Lacan?, ¿podemos precisar la figura del amor que se esboza en este tercer nudo?

Desde luego, la infatuación repentina no es a causa de Marguerite Duras. Desde la década de 1940, Lacan frecuentó las reuniones bohemias en la casa de la escritora de la Rue Saint-Benoît, donde habrán conversado largamente sobre las pasiones de cada uno por la escritura y el psicoanálisis. El relato de la ocasión en que tuvo el privilegio de admirar *El origen del mundo*, sólo nos permite considerarlo una deferencia. Lacan poseía el cuadro original de Gustave Courbet, con un dispositivo corredizo que lo dejaba al descubierto para algunos visitantes privilegiados: “J.-B. Pontalis fue uno de esos? No es seguro si juzgamos por su propia declaración –Lacan no me mostró *El origen del mundo* más que una sola vez. Creo que no era por mi linda cara, sino porque yo iba acompañado por Marguerite Duras” (Allouch, 1998:379).

En cambio, otro encuentro relatado por Duras indica el objeto del arrebato lacaniano:

El arrebato de Lol V. Stein [...] acababa de ser publicado. Marguerite Duras corría, con ese texto que marcaba el decisivo cambio de su estilo, el riesgo mayor de no encontrar ya lector alguno. En esa soledad asumida pero difícil, recibió un llamado telefónico de Lacan. Le proponía una cita en un café, ese mismo día y a una hora tardía. Ella acepta, va allí y llega antes que él. Ve un poco después, entre las mesas, a Lacan que avanza hacia ella. Muy expresivo y cálido, muy cercano ahora a ella, él le declara: ¡No sabe usted lo que dice! (Allouch, 1998:376).

De igual manera, Lacan se pregunta cómo pudo escribir un *delirio clínicamente perfecto* alguien que desconocía por completo su enseñanza. Lacan no le había parecido a ella humilde sino, más bien, paternalista y falocéntrico, no consideraba a las mujeres capaces de articular verdades sin recurrir a la consabida “intuición femenina”. ¿Cuál es ese saber que no sabe Marguerite Duras?, ¿cuál es ese “saber intuitivo” que revela la sexualidad femenina?, ¿es el amor forclusivo del pensamiento el que muestra que en cuanto al amor hay que perder toda esperanza?

No hay homología entre el arrebato de Lacan y el arrebato de Lol V. Stein. Para la protagonista, resultará en el resquebrajamiento de su mundo imaginario y su pasaje a la locura; él, en cambio, en el acto elaborará una respuesta en el dominio del significante, la carta-homenaje (*lettre-hommage*), en virtud de que en ella interviene la búsqueda del amor.

En cuanto al amor, es importante considerar cómo Lacan desplegó diferentes figuras que corregirá conforme avance en sus indagaciones. Sin tener la intención de seguirlo en cada una de ellas (Allouch, 2011), nos interesa señalar la consistencia de la carta de amor, porque en ésta el amor será denominado *(a)mur*. El amor colocado entre el hombre y la mujer hace muro, que se transforma en hoja de papel, sobre la cual se escribe la carta de amor. Además de ser texto, es objeto que se adorna y se perfuma, en consonancia con las cualidades del fetiche. Las cartas de amor no se escriben sino cuando falta el amor. Al acortar la distancia entre el *erastés* y el *eromenós*, provoca la ilusión de cercanía, cuando en realidad se erige en muro. Desde la invención del objeto *a* por Lacan, todo lo relacionado al amor corresponde al campo de lo imaginario; en cambio, con el *(a)mur* se mueve en el campo de lo simbólico. Es así como la mujer, con el *(a)mur*, el *(a)muro*, se encuentra entre *centro* y *ausencia*, entre la función fálica de la cual participa y que el *al-menos-uno* —que es su *partenaire*— renuncia a ella. La renuncia del *partenaire* a la función fálica legitima un cierto goce en la mujer. Ella está en la ausencia que no deja de ser un *goceausencia*. A propósito del goce femenino, Allouch introduce la dureza como un rasgo de éste:

No se trata de un universal de la mujer que no existe sino de un rasgo que se encuentra en algunas mujeres [...] Esa dureza femenina surge como una respuesta reactiva al hecho de no haber recibido el menor reconocimiento de dicho goceausencia que hace que la mujer no quede totalmente comprendida en la función fálica (Allouch, 2011:276).

La dureza femenina la aborda desde la clínica, en la cual Marguerite Duras es referencia. Allouch arguye que no se justifica el carácter despiadado de la escritora, cuando Lacan en su encuentro y en su “Homenaje...” no hace sino reconocer la grandeza literaria, fundada en un saber no sabido. Para él, el *goceausencia* conduce a la dureza durasiana, baste como muestra el siguiente relato de Adler:

Marguerite llegará a vanagloriarse de su falta de apego al padre y de que la noticia de su desaparición no provocó ningún drama: “Yo era muy joven cuando mi padre murió. No manifesté ninguna emoción. Ninguna pena, nada de lágrimas, ni de preguntas [...] Murió estando de viaje. Unos años más tarde, perdí a mi perro. Mi dolor fue inmenso. Era la primera vez que sufría tanto” (Adler, 2000:40).

Lo anterior no deja de remitirnos a la imagen literaria del *perro muerto sobre la playa al mediodía*, en su novela *El amor* (1997a), en la que Lol V. Stein y Michael Richardson se reencuentran, muchos años después, caminando por la playa de T. Beach, sin decir sus nombres. Ese padre-perro-muerto, degradado a la condición de resto y elevado a la condición de significante de la escritura, sí, de la escritura de Duras.

La cuestión no es cómo obtiene una mujer ese reconocimiento de *goceausencia*, sino cómo el amante se sitúa con respecto a ese *goceausencia*. Lacan querrá hacerlo en un acto de escritura en el que homenajea a la escritora y a la mujer. El homenaje le permite reconocer su esencia de mujer, es un homenaje a ese *goceausencia* y, como efecto de ese acto, el hombre se castra, es castrado por el amor. En ese acto, en el campo de la clínica, Lacan da respuesta a la dureza femenina de Duras, le da aquello de lo que carece, pero ella lo recibe

con extrañeza, al nivel de la falocracia, abrumada por los cumplidos, por la expresividad y calidez de éstos; no lo aceptó y devino dura, se endureció. No cualquier hombre puede rendir homenaje a una mujer y, si lo hiciese, sería molesto porque el homenaje estaría fuera de lugar por no estar él en posición de hacerlo; se volvería pesado y, de ese pesado, Marguerite Duras no se pudo deshacer. Por más de treinta años habló de Lacan. En cuanto a Lacan, parece que el “Homenaje...” resultó el antídoto para la fascinación.

Aunque hubo tres Marguerites con las cuales Lacan se sintió interpelado por el amor, este se jugó de maneras diferentes; en las tres hubo de caer o cercenarse el nombre propio y esto las hizo desplazarse hacia un espacio desdoblado. Justamente en la escritura se articulan las series femeninas identificadoras puestas en retrospectiva: Marguerite Germaine Donnadiou (alias Marguerite Duras), Marguerite D’Angoulême y Jeanne Marguerite Pantin Donnadiou (Marguerite Anzieu, Lacan la llamó Aimée). Parafraseando a Tatiana, cuando habla de la enfermedad del amor de Lol, podemos decir que la de Lacan no empieza con *El arrebatado de Lol V. Stein*, viene de más lejos, quizá de su estancia en Saint-Anne cuando conoció a Aimée, lo más seguro es que desde más lejos.

Marguerite Germaine Donnadiou es, presumiblemente, la mujer en quien se inspiró Duras al escribir *El arrebatado...*, la Margarita de un dios generoso (*donnant-Dieu*) la Margarita don de Dios (*don à Dieu*), la hija que sustituyó su apellido al convertirse en escritora, cercenando el apellido paterno para adoptar el patronímico del lugar de nacimiento de su padre: comarca de Duras, Departamento de Lot-et-Garonne. Marguerite Duras, la escritora número uno de la literatura en femenino (*dure-As*), la de las críticas duras hacia Lacan por su paternalismo y falocentrismo, la escritora de fama mundial y cineasta de vanguardia, la escritora que supo escribir sin Lacan lo que era un “delirio clínicamente perfecto”.

Marguerite D’Angoulême, reina de Navarra, hija de Enrique II de Francia, cuya corte destacó como brillante foco de cultura en la Europa renacentista, su condición de reina escritora le permitió ventilar todo lo que sabía del mundo cortesano, en los ámbitos po-

lítico, religioso, sexual y moral. Escritora angulosa (*angoulesse*) que escribió el *Heptaméron* (Lacan confiesa haber tenido su libro en la mano, apretado en lo invisible, durante su seminario *La Ética*), figura geométrica de siete ángulos, margarita florida encarnada en personaje de relatos, amada Florida de doce años de Amador cortés, piedra angular del amor cortés. Evocada en el “Homenaje...” de Lacan, a la manera de las virtudes teologales, como la metáfora de la metamorfosis de Duras:

Es probable que usted no pueda socorrer sus creaciones, nueva Marguerite, con el mito del alma personal. Pero la caridad sin grandes esperanzas con que la que usted las anima ¿no proviene de la fe que usted tiene de sobra, cuando celebra las bodas taciturnas de la vida vacía con el objeto indescriptible? (Lacan, 2012:216).

Jeanne Marguerite Pantin (cuyo abuelo materno llevaba el apellido Donnadiou), niña obligada a habitar el lugar de la hermana muerta, después relevada por Marguerite Anzieu, esposa y mujer en quien, al quedar embarazada, eclosionará la locura; escritora no reconocida, con destino incierto de su producción literaria; margarita del jardín cultivado por un Lacan ansioso (*ansieux*) y conmovido por su historia; una mujer amada (*aimée*) que “no habrá sido sin haber sido, para él y para otros por él [...] la Aimée de Lacan” (Allouch, 1995:16)

Las tres Marguerite suscitarán en él la pregunta acerca de la verdad del amor; por ello, fascinado, arrebatado por ellas, arrojado a ese estado de incertidumbre, las interrogará sobre el amor loco, sobre el amor cortés, sobre el amor forclusivo y, puntualmente, en cada uno de ellos elaborará un argumento fincado en el recurso a la letra. Pero, ¿cuál es la verdad del amor? Al parecer no es la misma verdad la que se juega en el amor cortés, el amor loco o el amor arrebatado. Por ello, Lacan dio respuestas diferentes: la respuesta-tesis dada al amor loco, la respuesta-seminario *La Ética* para el amor cortés y la carta-homenaje para el amor arrebatado.

Allouch se pregunta si acaso el homenaje es la operación según la cual se obtiene el amor que no se obtuvo:

Hasta qué consecuencias sobre el amor puede llegar en un análisis el homenaje que se le rinde al goce-ausencia? ¿Acaso el Homenaje es el nombre de esta operación según la cual se obtiene el amor que no se obtuvo [...]? Esta pregunta viene de lejos en mi seminario, sobre todo cuando Phillipe Soller intervino para dar un testimonio de la relación de Lacan con el amor. Tuve que decirle que en Lacan, la cuestión es la de obtener un amor que no se obtuvo. Creo que por este sesgo del Homenaje uno vuelve a toparse con este intento de obtener el amor que no se obtiene (Allouch, 2007).

A Lacan lo atormentaba el amor que no obtuvo, pues hubiera querido un reconocimiento más amplio que realizara un sueño megalómano, un sueño de omnipotencia; es decir, buscaba el amor y no lo obtuvo. Pero también la búsqueda de un amor-que-uno-no-obtiene vale para cualquiera que se encuentre en posición de analista, si bien se trata del deslizamiento del analizante de la posición de sujeto amado (*eromenós*) a la de sujeto amante (*erastés*), no así del deslizamiento del analista de la posición de sujeto amante (*erastés*), a la posición de sujeto amado (*eromenós*). No se trata de enamorarse para después pagar las consecuencias de ese enamoramiento. La búsqueda de un amor-que-no-se-obtiene es una nueva figura del amor en Lacan, es un amor que no tiene que ver con el cuerpo, no es un amor físico, tiene que ver con el alma: porque desear y amar tienen estatutos diferentes (Allouch, 2003).

En cada una de las ternas que han sido cifradas en tres, los personajes se desplazan en un espacio desdoblado, atraviesan el plano de la trama y de la urdimbre, pasan de un lado a otro sin percatarse quien es quien ni el momento el que han dejado de serlo, porque en el juego del amor se corre el riesgo de perderse.

Referencias

- Adler, Laure (2000), *Marguerite Duras*, Anagrama, Barcelona.
 Allouch, Jean (2011), *El amor Lacan*, El cuenco de plata/Ediciones Literales, Buenos Aires.

- Allouch, Jean (2007), “Seminario sobre el *a(mur)* y la carta de amor”, Colegio Civil, Centro Cultural Universitario, Monterrey, Nuevo León, 13-15 de abril (apuntes de M. A. Olavarría).
- Allouch, Jean (2003), “El amor-que-uno-no-obtiene: Phillipe Solter testigo de Lacan”, conferencia: citada en la Universidad J. F. Kennedy, Buenos Aires, 29 de julio [<http://jeanallouch.com/document/46/el-amor-que-uno-no-obtiene-phillipe-solter-testigo-de-lacan.html>].
- Allouch, Jean (1999), “Homenaje de Jacques Lacan a la mujer castradora”, *Revista Litoral*, núm. 28, Córdoba, pp. 7-33.
- Allouch, Jean (1998), *Hola... ¿Lacan? Claro que no*, Editorial Psicoanalítica de la Letra, México.
- Allouch, Jean (1995), *Lacan la llamaba Aimée*, EPEELE, México.
- Duras, Marguerite (2005a), *India Song*, El cuenco de plata, Buenos Aires.
- Duras, Marguerite y Xavière Gauthier (2005b), *Las conversadoras*, El cuenco de plata/Ediciones Literales, Buenos Aires.
- Duras, Marguerite (1997a), *El amor*, Tusquets, México.
- Duras, Marguerite (1997b), *El arrebato de Lol V. Stein*, Tusquets, Barcelona.
- La Enciclopedia* (2004), Salvat, Madrid.
- Lacan, Jacques (2012), “Homenaje a Marguerite Duras por el arrobamiento de Lol V. Stein”, en *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, pp. 209-216.
- Lacan, Jacques (2008), *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia* (texto establecido por Jacques-Alain Miller), Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (2005), *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis* (texto establecido por Jacques-Alain Miller), Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (2004), *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8: La transferencia* (texto establecido por Jacques-Alain Miller), Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1987), *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (texto establecido por Jacques-Alain Miller), Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1965), *Seminaire fermé du mercredi 23 juin 1965. Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse* [www.staferia.free.fr/S12/S12%PROBLEMES.pdf].

Lacan, Jacques (1961), *Seminario L'identification* (versión crítica y traducción de Ricardo E. Rodríguez Ponte) [<https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.3.8%CLASE%20-08%20%%2059.pdf>].

Lucchelli, Juan Pablo (2012), *Métaphores de l'amour. Étude lacanienne sur Le Banquet de Platon*, Presses Universitaires de Rennes, Bretaña.

Nasio, Juan David (1992), *La mirada en psicoanálisis*, Gedisa, Barcelona.

Fecha de recepción: 15/03/19

Fecha de aceptación: 26/05/19

De la pasión de saber en Descartes y Spinoza a la pasión por la ignorancia en el psicoanálisis

*José Refugio Velasco García**

Resumen

Las pasiones son parte vital de la historia del sujeto. De ahí la necesidad de explorar y comentar los argumentos de Descartes y Spinoza, para establecer articulaciones con el saber psicoanalítico, en específico de Sigmund Freud y Jacques Lacan. En Descartes encontramos que, al enfrentar el juego pasional, su dualismo se torna ambiguo, y reconoce pasiones primarias que entrelaza al bien, al mal y al deseo. Por su parte, Spinoza acepta sin dificultad la unidad alma-cuerpo; la imaginación ocupa en los planteamientos del filósofo de Ámsterdam un lugar privilegiado; el bien y el mal también se articulan a las pasiones e, igualmente, el deseo ocupa aquí un lugar privilegiado. En Spinoza está muy claro que el circuito pasional siempre implica al otro. Retomar la problemática de las pasiones en el psicoanálisis nos conduce a reflexionar en torno a la ética de nuestra disciplina y al lugar de la ignorancia en el sujeto. Aquí planteo algunas consideraciones al respecto retomando planteamientos de Jacques Lacan y Sigmund Freud.

Palabras clave: pasión, Descartes, Spinoza, Lacan, Freud, saber, ignorancia.

* Profesor de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la Universidad Nacional Autónoma de México, miembro del Círculo Psicoanalítico Mexicano. Correo electrónico: [jorevel@unam.mx].

Abstract

Passions are a vital part of the subject's history. Hence the need to explore and comment on the arguments of Descartes and Spinoza, to establish articulations with psychoanalytic knowledge, focusing on Sigmund Freud and Jacques Lacan. In Descartes we find that, in confronting the passionate game, his dualism becomes ambiguous, recognizing primary passions that intertwine good, evil and desire. On the other hand, Spinoza accepts without difficulty the unity of the soul and body; the imagination occupies a privileged place in the approaches of the philosopher from Amsterdam; good and evil are also articulated to the passions and, equally, desire occupies a privileged place here. In Spinoza it is very clear that the passional circuit always implies the other. Returning to the problematic of the passions in psychoanalysis leads us to reflect on the ethics of our discipline and the place of ignorance in the subject. Now we raise some considerations in this regard, returning to the ideas of Jacques Lacan and Sigmund Freud.

Keywords: passion, Descartes, Spinoza, Lacan, Freud, knowledge, ignorance.

Saber del inconsciente no es disponer de un discurso nuevo, que innova, recopila o traduce los anteriores, sino atreverse a pasear por los labios sensuales de la herida sin cargarnos de significaciones ciertas ni dañar a los demás con nuestra violencia.
Fernando Colina, prólogo a un libro de Francisco Pereña.

Introducción

Padecer, tolerar, sufrir son palabras que acompañan a la pasión cuando uno busca un esclarecimiento etimológico o una definición a las que muchos académicos somos adictos, definiciones que permiten iniciar un recorrido, una búsqueda, o a veces funcionan como punto de llegada y dan la impresión fallida de que conocemos mejor la realidad humana. Generalmente la pasión se liga a uno o varios sentimientos o emociones, de gran intensidad e insistencia; además,

se coloca lejos de lo que solemos denominar la *razón* y la *voluntad*. Esto indica que las pasiones no son algo que sea manejado por las personas según su conciencia y sus propósitos. Pero el hecho de que las pasiones no se puedan manejar intencionalmente, no significa que no tengan una historia, que no dejen rastros a lo largo de nuestra existencia. Por el contrario, gran parte de nuestra historia, de nuestro devenir, está marcado por las formas en que las pasiones nos han envuelto en sus llamas. Ejercitar la memoria, convocar los recuerdos, nos puede llevar a reconocer la forma específica en que esas llamas nos abrazaron.

Tal vez, si encontramos una escucha y un espacio apropiados, podamos dar detalles, explorar la manera en que fuimos arrastrados por sus olas, apasionarnos al hablar de nuestras pasiones, revivirlas recordándolas. En muchos sentidos, nuestra historia representa las huellas que ha dejado la pasión a su paso por nuestra vida. Si esto es así, vale la pena tratar de convocar a la palabra para dar cuenta de aquello que, en apariencia, va más allá de nuestra razón.

Nos abstendremos, sólo por hoy, de la tentación de plantear de entrada una definición de la pasión, el propósito de este escrito es problematizar el campo de las pasiones, recurriendo a algunos argumentos de la pluma de dos filósofos importantes para la modernidad: René Descartes y Baruch Spinoza. Un conjunto de preguntas se aglutinan y nos impulsan a explorar los argumentos de estos dos pensadores: ¿las pasiones siempre tienen ese rasgo negativo de dominio, donde la razón queda excluida?, ¿pueden existir algunos vasos comunicantes entre la razón y la pasión?, ¿la presencia y fuerza de las pasiones implica necesariamente sometimiento, fatalidad, desgracia, aniquilación?

Una interrogante en la que se apoyan las preguntas anteriores es: ¿por qué repensar los argumentos de esos dos artífices del pensamiento moderno? La respuesta tiene que ver con otro conjunto de preguntas: ¿Sigmund Freud se interesó por las pasiones?, ¿el vocablo pasión adquiere el estatuto de concepto en los planteamientos freudianos?, ¿las pasiones tienen algo que ver con la sexualidad, la pulsión o el deseo?, ¿qué utilidad le aporta actualmente al psicoanálisis y

a los psicoanalistas reflexionar en torno a la pasión?, ¿qué utilidad le aporta a él y a la práctica psicoanalítica la elucidación en torno a esta pasión?, ¿cómo fue que Lacan recuperó a la ignorancia y la convirtió en pasión?

Cuando de pasiones se trata, como psicoanalistas hemos sido testigos de la enunciación y circulación de permanentes referencias a Descartes y a Spinoza, ha sido ese exceso de referencias la que nos llevó a rebasar el plano de la interpretación de otros y profundizar personalmente en los argumentos de estos filósofos. Recupero algunos de sus argumentos intercalando comentarios para repensar la última pregunta planteada.

Algunos elementos del territorio pasional en René Descartes

Con el ánimo de reconocer algunas líneas de inteligibilidad relacionadas con las pasiones, nos acercamos a lo dicho por Nicola Abbagnano (1994), quien al tratar de dar cuenta del vocablo pasión, lo ubica de la siguiente manera:

El concepto nace con el análisis de los moralistas de los siglos XVII y XVIII, que han puesto en evidencia la tendencia de las emociones a penetrar en la personalidad y dominarla. Pascal decía: “Cuando se conoce la pasión dominante de alguien se está seguro de agradarle” (*Pensées* 106). En dicha expresión el adjetivo “dominante” expresa bien el carácter de la pasión... Vauvenargues en el *Discurs sur la liberté* (1737) dijo: Para resistir a la P. sería necesario por lo menos querer resistir. Pero: ¿hará nacer la pasión el deseo de combatir a la P., en ausencia de la razón vencida y dispersa? Y agregaba: “Las P. han aproximado la razón a los hombres” (*Réflexions et maximes*, 154). En el mismo espíritu declaró Helvetius: “Las P. son en el campo moral lo que el movimiento es en el campo físico” (*De l'esprit*, III), y Condillac definió a la P. como un deseo que no permite tener otros o que, por lo menos es el dominante (Abbagnano, 1994:892).

Blaise Pascal (1623-1662), Luc de Clapiers marqués de Vauvenargues (1715-1747), Claude-Adrien Helvetius (1715-1771) y Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) son de origen francés, igual que René Descartes (1596-1650); este último se involucró en una aventura intelectual y emotiva que ahora nos incumbe. Nos referimos a su obra *Las pasiones del alma*, y a parte de la correspondencia que entabló con Isabel de Bohemia (1618-1680). Por cierto, que esta relación epistolar de ninguna manera la considero un simple “coqueteo cartesiano”, más bien, coincidimos con María Angélica Salmerón (2009), quien apoyándose en evidencias contundentes señala:

Todo ello nos permite asimismo reconstruir un diálogo que habrá de aproximarnos a reconocer en Isabel un intelecto a la altura de la mente más lúcida de la modernidad, y quien, pese a no contar con una obra propia que dé forma y textura a una concepción filosófica y científica, deja ver claramente que no sólo era una buena lectora de estas disciplinas, sino que también comprendió a cabalidad sus problemas, al grado que pudo criticar y objetar las concepciones fundamentales del gran filósofo, gracias a lo cual podemos asistir a uno de los grandes debates de la edad moderna.

Coincido con esta percepción del vínculo entre Isabel de Bohemia y René Descartes, basta recorrer de forma paralela las líneas de *Las pasiones del alma* y de la “Correspondencia...” para percatarnos de la clase de reflexión de ambos pensadores y de la agudeza de los cuestionamientos que plantea Isabel al filósofo francés.

Al explorar el campo de las pasiones, el primer aspecto que destacamos del padre del racionalismo es una paradoja: en su abordaje de las pasiones se produce un cuestionamiento de su propio dualismo, la distancia entre cuerpo y alma se torna imperceptible, en la medida en que el cuerpo es afectado por las pasiones, alterado por ellas. Al enunciar con crudeza que el cuerpo es sobresaltado por las pasiones es como si con las palabras de *Las pasiones*, el discurso de la modernidad se viera trastocado por uno de sus máximos representantes. Así, indica que el ser humano tiene una zona muy

vulnerable: el territorio pasional. Podemos encontrar evidencia de esto en el apartado “El alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente”:¹

Pero para entender más perfectamente todas estas cosas hay que entender que el alma está de verdad unida a todo el cuerpo y que, hablando con propiedad, no se puede decir que esté en una de sus partes con exclusión de otras, puesto que es uno y en cierto modo indivisible debido a la disposición de sus órganos que se relacionan entre sí de tal manera que, cuando uno de ellos es suprimido, eso hace defectuoso a todo el cuerpo (Descartes, 2014b:167).

Un poco antes, había dado una definición de las pasiones y señalando la dificultad de manejarlas:

me parece que se las puede definir en general como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus [...] Se las puede llamar percepciones cuando en general utilizamos esta palabra para designar todos los pensamientos que no son acciones del alma o de las voluntades, pero no cuando las utilizamos para significar conocimientos evidentes, porque la experiencia hace ver que los hombres más agitados por sus pasiones no son los que mejor las conocen y que éstas figuran entre las percepciones que la estrecha alianza existente entre el alma y el cuerpo hace confusas y oscuras (Descartes, 2014b:166-167).

A pesar de que la agitación provocada por las pasiones impide su conocimiento, Descartes se da a la tarea de dilucidarlas. Al proceder así, las reivindica como campo digno de ser abordado por la racionalidad moderna. Dicho abordaje se articula por medio de la sensibilidad

¹ Ni en el caso de Descartes ni en el de Spinoza nos referiremos a la numeración de sus artículos o proposiciones. Sólo indicaremos, como es costumbre, las páginas donde se encuentran las citas. Hemos procedido así con el fin de hacer más ágil la lectura de nuestro material.

de Descartes para percatarse de que ellas juegan un papel determinante en la existencia humana. Además, según sus propios argumentos, al proponerlas como campo de conocimiento surge la posibilidad de encaminarlas hacia el sendero del bien.

El 13 de septiembre de 1645, Isabel le solicita algo que, a todas luces, se relaciona con lo recién señalado:

También me gustaría que me dierais una definición de las pasiones, para de este modo, conocerlas bien. Ya que quienes las llaman perturbaciones del alma me convencerían de que su fuerza sólo reside en que deslumbran y someten la razón, de no ser porque la experiencia me demuestra que algunas nos mueven a realizar acciones sensatas. Pero estoy segura que lo comprenderé con mayor claridad cuando me expliquéis de qué forma, la fuerza de las pasiones les hace tanto más útiles cuando se hayan sometidas a la razón (Descartes, 2014a:360).

Descartes le responde el 6 de octubre de ese mismo año, refiere que las pasiones están alejadas de la voluntad, pero recalca que ellas son una figura en la que el poder del alma se hace presente, ya que es capaz de modificar “impresiones” cuya sede es el cerebro:

Y por eso es posible llamar pasiones en general, a cuantos pensamientos pueden las impresiones que se hayan en el cerebro despertar así en el alma, solas y sin concurso de la voluntad (y, por consiguiente, sin ninguna acción que de ella proceda), pues todo cuanto no es acción es pasión. Más solemos reservar ese nombre para los pensamientos que nacen de algún movimiento específico de los espíritus [...] Y, por lo tanto, sólo a los pensamientos que proceden de algún movimiento de los espíritus, cuyos efectos se sienten en la propia alma llamamos con propiedad pasiones (Descartes, 2014a:368-369).

Se percibe con claridad cómo el filósofo francés, al tratar de dar cuenta de las pasiones, señala otros campos entrelazados necesariamente con las pasiones, por lo que la demarcación de la zona estrictamente pasional no le resulta sencilla. Así, emergen la percepción,

la ensoñación y la imaginación como territorios cercanos a la pasión. Ante la solicitud de Isabel de Bohemia, el filósofo comenta que casi siempre las pasiones proceden de varias causas, por lo tanto, se nombra la pasión según la causa principal que domine:

o de aquella en que más nos fijamos, con lo cual hay quien confunde la sensación de dolor con la pasión de aficción; o de las cosquillas con la pasión de la alegría, a la que también llaman voluptuosidad o deleite; o a las de la sed y hambre, con los deseos de beber o de comer, que son pasiones; ya que, de ordinario, las causas que provocan el dolor inmutan también los espíritus de la forma requerida para despertar la aficción; y las que provocan algún cosquilleo lo hacen de la forma requerida para despertar la alegría, y lo mismo sucede con todo lo demás (Descartes, 2014a:369).

La lista de aspectos con las que se puede confundir la pasión es amplia, también están las “costumbres o inclinaciones”, ellas más bien predisponen a “determinada pasión”, pero no son la pasión propiamente dicha. Sin embargo, de entre este mar de confusiones, una cosa se va estableciendo claramente: la pasión y la emoción son la misma cosa. Se habla de que en ambas hay un “movimiento específico de los espíritus que vienen del corazón”, movimiento que ciertamente no está exento de la producción de imágenes.

Pero Descartes aún no ha hablado respecto a si las pasiones pueden llevarnos a “realizar acciones sensatas”, una de las preocupaciones de Isabel de Bohemia. De cualquier modo, nos atrae el rumbo tomado por la correspondencia, ya que Isabel le propone un nuevo problema a Descartes: la articulación entre las faltas y las pasiones. En esta articulación se abre paso el arrepentimiento, así como una vía que lo conduce hacia una disyuntiva entre el libre albedrío y un Dios todopoderoso, que permite y promueve ese libre albedrío. Este último es lo que puede conducir al humano a obrar mal o bien.

La generosidad aparece como el camino que mejor resultados traerá al hombre; Isabel no es tan optimista como su interlocutor y arguye que en el mundo hay más desdicha y maldad que genero-

sidad y bondad. Descartes, por su parte, habla de la posibilidad de un “movimiento compuesto”, en el que entran en juego la admiración, la alegría y el amor que producen pasiones como la generosidad, la humildad, la esperanza. Por supuesto que estas pasiones pueden deslizarse hacia el campo del vicio; ahí se produce un juego de combinación, o exclusión, entre ellas. Sin embargo, las pasiones no pueden ser calificadas de malas o buenas de modo definitivo. Ese rasgo depende mucho de la relación que se guarde entre éstas, así como de la manera en que las pasiones interactúan en una situación específica. La pasión de los celos, por ejemplo, puede llegar a ser en cierto momento “honrada”: “Así, por ejemplo, un capitán que guarda una plaza de gran importancia tiene derecho a estar celoso de ella, es decir a desconfiar de todos los medios por los cuales podría ser sorprendida” (Descartes, 2014b:224). Nos enfrentamos a cierta relatividad con respecto al mal y al bien de las pasiones. El filósofo francés se esfuerza por señalarnos los casos en que algunas pasiones pueden considerarse “honradas” o censurables, nos muestra cómo la combinación entre diferentes pasiones trae como resultado acceder al camino del bien o del mal.

A nuestro filósofo también le interesa reconocer los efectos de las pasiones, para quien “incitan” y conducen al ser humano a “querer”:

Hay que señalar que el efecto principal de todas las pasiones en los hombres es incitar y disponer su alma con el fin de que quieran las cosas para las cuales preparan sus cuerpos; de suerte que el sentimiento del miedo incita a querer huir, el del valor a querer combatir, y así sucesivamente (Descartes, 2014b:172).

Si hablamos de efectos, no podemos dejar de lado las funciones que tienen en la existencia humana las pasiones. Antes de hablar de las funciones, Descartes propuso seis “pasiones primarias”, a saber: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. A partir de estas seis surgen muchas otras, sea porque en ellas se encuentra algún componente de esas pasiones primarias o por cierta derivación. Resulta sorprendente el hecho de que al hablar de la funcionalidad

de las pasiones excluyera a la primera, la admiración, la cual encabezaba la lista de las primarias y la define como “súbita sorpresa del alma” ante los objetos extraordinarios:

Así es causada primeramente por la impresión que se tiene en el cerebro, que representa el objeto como raro y, por consiguiente, digno de ser muy atendido; después en segundo lugar por los movimientos de los espíritus, dispuestos por esta impresión a dirigirse con gran fuerza hacia el lugar del cerebro donde se encuentra para fortalecerla y conservarla en él; dicha impresión los dispone también para pasar desde aquí a los músculos que sirven para mantener los órganos de los sentidos en la misma situación en que están, a fin de que éstos la conserven, si por ellos ha sido formada (Descartes, 2014b:184).

A pesar de que la admiración no es aludida explícitamente cuando el filósofo habla de las funciones, no deja de encontrarse en otras para “aumentarlas”, llevándonos por el camino del exceso pasional. Otros dos rasgos relevantes de esta pasión dignos de subrayar son que “no tiene contrario”, de manera que cuando el objeto nos sale al paso sin que produzca sorpresa, no conmueve, simplemente “lo consideramos desapasionadamente”. La otra característica de la admiración es que en ella no se encuentran ni el bien, ni el mal, sólo “el conocimiento” de lo que es admirado, de tal manera que puede ser vivido como extraordinario y conservado en “nuestra memoria”. La admiración en demasía puede “pervertir el uso de la razón”, además, la admiración nos conduce al hábito y a la insistencia de nuestra atención en “esa primera imagen” que tuvimos de los objetos.

Sobre la función de las cinco pasiones restantes, Descartes alude al papel que desempeñan para el cuerpo y para el alma:

[...] todas estas pasiones se refieren al cuerpo y solo afectan al alma en tanto que ésta va unida a aquel. De suerte que su función natural es incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para el cuerpo o hacerle de algún modo más perfecto; por eso la tristeza y la alegría son las dos que primero se emplean. Pues sólo el sentimiento

de dolor que el alma sufre advierte a ésta de las cosas que perjudican al cuerpo, dolor que produce en ella la pasión de la tristeza, en segundo lugar el odio a lo que causa este dolor, y en tercer lugar el deseo de liberarse de él (Descartes, 2014b:209).

Estas cinco pasiones primarias resultan “muy útiles para el cuerpo”, especie de señal para él, dado el bien o el mal que están por arribar. También tendrán cierta utilidad en lo que se refiere al alma, pero se introduce aquí de modo explícito un matiz en el que el conocimiento ocupa un lugar relevante:

debemos considerar principalmente las pasiones en cuanto que pertenecen al alma, con relación a la cual el amor y el odio provienen del conocimiento y preceden a la alegría y a la tristeza, excepto cuando estas dos suplen al conocimiento del cual son especies. Y cuando el conocimiento es verdadero, es decir cuando las cosas que nos hace amar son verdaderamente buenas y las que nos hace odiar son verdaderamente malas, el amor es incomparablemente mejor que el odio y nunca podrá ser demasiado grande y nunca deja de producir alegría (Descartes, 2014b:210).

A pesar de indicar esta función de señal, y casi de equilibrio tanto en el cuerpo como en el alma, no tardará en hablar de los “defectos” de las mismas pasiones, así como de los “medios” para enfrentarlos. Descartes propone concentrar la atención en que tanto el bien como el mal pueden presentarse “mucho más grandes y mucho más importantes de lo que son”. Esa presentación trae como consecuencia una incitación a buscar los bienes y a evitar el encuentro con los males “con mucho ardor”, lo cual nunca es conveniente. Las vías adecuadas para establecer una distinción que no perjudique son la experiencia y la razón, tal transitar por esas rutas daremos al bien y al mal su “justo valor”. Así, la grandeza y la importancia que las pasiones imprimen al bien o al mal se vuelven un aspecto difícil de enfrentar con la razón.

Por otra parte, todas las pasiones primarias y sus derivados implican alteraciones corporales considerables; el amor y el odio, por

ejemplo, alteran considerablemente el pulso, los intestinos, el estómago, el hígado, el corazón, el bazo; también se ve modificada la temperatura corporal y la de los órganos. En ciertas pasiones se “agita” la sangre de las venas. Asimismo, se producen pensamientos que insisten en acompañar cada una de estas pasiones, y en muchas ocasiones a esa constelación se agregan dolor y sentimientos de diversa índole, al grado de que sentimiento y pasión pueden parecer equivalentes. El cuerpo es así alterado, trastornado por una o varias pasiones, llevándolo, incluso, por el camino de la enfermedad.

Dentro de la argumentación de este filósofo, es digno de subrayar que ubique al deseo como pasión primaria, el cual tiene una característica que no alcanzamos a ver en las otras pasiones primarias. El deseo conduce a que las otras se puedan realizar, lo cual aparece como preocupante para nuestro filósofo racionalista: “Pero como estas pasiones no nos pueden llevar a acción alguna si no es por medio del deseo que provocan, debemos preocuparnos de regular justamente este deseo. En esto es en lo que consiste la principal utilidad de la moral” (Descartes, 2014b:212). Esa moralidad se vuelve imprescindible, pues hay deseos que nos conducen por el camino del error, mientras que otros nos llevan por la vía del “conocimiento verdadero”. El error sería en no poder diferenciar aquello que está en manos de “La Providencia Divina”, de lo que es parte de nuestro “libre arbitrio”. Por supuesto, si hacemos las cosas buenas que “dependen de nosotros”, estaremos en el campo de la virtud.

En el deseo encontramos una síntesis por demás llamativa, en tanto que puede reunir a la alegría, al amor, a la tristeza y al odio, y encaminarlas a la acción. El deseo es una “agitación del alma”, es búsqueda, así como disposición a querer, centrada tanto en el futuro como en el presente. Cuando se concentra en el futuro es porque hay objetos que le son convenientes poseer en otro momento, al mismo tiempo busca no padecer el mal en ese futuro. Por otra parte, si el ser humano pone atención al presente es por querer conservar los bienes actuales. En la medida en que el deseo va acompañado de las otras pasiones, es razonable hablar del deseo según los “objetos diversos que busca”: así encontraremos “un deseo de conocer”, “un deseo de

gloria”, o un “deseo de venganza”. Aquí no deberíamos olvidar las diversas “especies de amor o de odio” que van ligadas al deseo.

Nos interesa mucho ubicar cuál es la causa de la pasión en Descartes. Según mi lectura, la causa no tiene una relación estrecha con las percepciones de un objeto exterior: “Las percepciones que se refieren solamente al alma son aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma y de los cuales no se conoce por lo general ninguna causa próxima a la que se puedan atribuir” (Descartes, 2014b:165). Por lo que una respuesta inacabada es:

De todo lo dicho anteriormente se desprende que la última y más próxima causa de las pasiones del alma no es otra que la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que hay en el centro del cerebro. Pero eso no basta para poder distinguir unas de las otras; es necesario investigar sus fuentes y examinar sus primeras causas (Descartes, 2014b:179).

Las palabras de Descartes en *Las pasiones del alma* (2014b) muestran a un ser humano que está en cuerpo y alma muy comprometido con sus pasiones, por lo cual se distingue de otros seres de la naturaleza, pero al mismo tiempo esas pasiones ejercen un enorme poder, el cual es necesario enfrentar con la razón. Las pasiones son afirmación de lo humano, manifestación de la existencia, tanto en la relación consigo mismo como en el lazo que entabla con los otros. Aunque los rasgos de estos no sean un aspecto que haya resaltado este filósofo.

Como vimos, Isabel de Bohemia lo acompañó en el esclarecimiento de las pasiones, me atrevo a decir que le permitió percatarse de que la vitalidad de las pasiones es parte esencial de la existencia humana y de sus múltiples creaciones.

¿Cuál es la propuesta de René Descartes ante la fuerza e importancia de las pasiones? El “remedio” propuesto es: “hemos de evitar sus malos usos”. “Ponernos alerta cuando percibamos en nosotros la sangre agitada”. Pero también nos recomienda recordar la siguiente idea: “lo que se presenta a la imaginación tiende a engañar el alma” (Descartes, 2014b:239). Por ello, es necesario considerar las razones

contrarias a las que ofrece la pasión, a pesar de la fortaleza de las razones de esta última.

El lugar dado a la imaginación es importante dentro de este “remedio”, aun cuando el filósofo francés no hace mucho énfasis en el juego imaginativo que acompaña a la pasión. Aspecto que es digno de destacar en el caso del filósofo nativo de Ámsterdam, como veremos ahora.

Baruch Spinoza: apasionado por la pasión

Una de las primeras cosas que me llamó la atención del filósofo excomulgado de la comunidad judía fue que él estableció una relación evidente entre la ética y las pasiones. Articulación que también observamos en el territorio del psicoanálisis. ¿Cómo se configuran las conexiones entre estos dos ámbitos? Veamos si podemos dar cuenta de esa vinculación.

En Baruch Spinoza (1632-1677) las pasiones son “cuerpos sólidos” que ponen en crisis los ideales, las normas, las reglas, las leyes creadas por el hombre moderno, por eso se establece una clara relación entre las pasiones y el bien y el mal. Además, en este aspecto opera de modo permanente la imaginación y el gozo. Mediante una síntesis paradójica entre cuerpo y alma, las pasiones nos arrojan a un cuestionamiento del orden social, de las leyes que circulan en la ciudad que intentan promover la convivencia dentro de un sistema de producción capitalista que avanzaba, a pasos firmes y presurosos, en la época de nuestro filósofo. En Spinoza, las pasiones son evidencia de que ese orden social moderno será permanentemente trastocado, reinventado al calor del amor, del odio, de la tristeza y de la alegría; del deseo y del gozo.

La potencia de las pasiones se articula a los movimientos sociales, tienen que ver con el desorden, el exceso, pero también con el esfuerzo, señala reiteradamente Spinoza, que conduce a diversas creaciones. Tanto en Descartes como en Spinoza, el cuerpo siempre está en juego en el devenir pasional, no obstante, nuestro filósofo holandés tiene menos dudas respecto a esa articulación; ambos reconocen que

el cuerpo es agitado por las pasiones, ese sacudimiento conduce a que la pasión insista, persista, repitiéndose en una carrera desenfrenada hacia el exceso.

Spinoza habla de una esclavitud del ser humano con respecto a sus pasiones, muy cercana a esta idea encontramos nuevamente otra situación paradójica: el ser humano conoce y distingue lo bueno de lo malo, pero muchas veces escoge actuar de modo incorrecto, lo que trae consecuencias nefastas para él y para sus semejantes. Así, nos hacemos mal, pero también encaminamos nuestras acciones para que redunden en un mal para los otros. En esa manera de obrar, las pasiones y su potencia tienen un papel fundamental en la existencia humana, en ese tipo de proceder hay algo del orden de la pasividad, en la medida en que nosotros no podemos dominar ni controlar esa potencia pasional.

Un aspecto que colabora a que esa potencia se acentúe es la imagen. Para Spinoza: “el hombre es afectado por la imagen”, esa imagen es de algo, de una cosa. Tenemos aquí dos dimensiones, ya que ligados a la imagen se encuentran los afectos; ellos intervienen para que la imagen y la cosa aparezcan como siendo lo mismo, al grado que la temporalidad en la que se entró en relación con la cosa se relativiza cuando su imagen cobra fuerza y, entrelazándose con otra imagen, afecta al ser humano:

Mientras el hombre es afectado por la imagen de una cosa considerará la cosa como presente, aunque esta no exista [...], y no la imaginará como pretérita y futura sino en cuanto se una a una imagen del tiempo pretérito o futuro [...] Por lo cual, la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera al tiempo futuro o pretérito ya al presente; esto es, la disposición del cuerpo, o sea su afección, es la misma, ora la imagen sea de una cosa pretérita o futura, ora de una presente, y por tanto, el afecto de alegría o de tristeza es al mismo tiempo, ora la imagen sea de una cosa pretérita o futura, ora de un presente (Spinoza, 2015:120).

Los afectos como la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, el gozo, e incluso el remordimiento nacen de la imagen. Esta

relación entre afecto e imagen lleva a pensar que esa sólida correspondencia entre uno y otro puede ser tal, que no sólo la imagen y la cosa son lo mismo; de igual modo, imagen y afecto parecen ser lo mismo. Nos encontramos ante una consistencia, una potencia crucial en la vida de cualquier ser humano.

Un rasgo constante en los afectos es su direccionalidad, en los argumentos de Spinoza emerge un “hacia él” o un “hacia aquel”, por lo tanto, existe otro implicado en la trama afectiva: “Estos afectos de odio y otros similares se refieren a la envidia, que por eso no es nada más que el mismo odio, en cuanto se considera que dispone al hombre de tal manera, que se goce en el mal de otro y que, por el contrario, se entristezca del bien de ese otro” (Spinoza, 2015:125).

Hemos empleado la palabra *afecto*, como la usa Spinoza, pero cualquier lector atento se preguntará si esa denominación es equivalente a la de pasión. Esto es así, según las propias palabras de nuestro filósofo: “Los hombres pueden diferir en naturaleza en cuanto están dominados por afectos que son pasiones; y, en tanto, también uno solo y mismo hombre es voluble e inconstante” y adelante agrega “[...] luego, en cuanto los hombres están dominados por afectos que son pasiones, pueden ser contrarios los unos a los otros” (Spinoza, 2015:203-204).

Si ya mencionamos el lugar que tiene el deseo en Descartes, es indispensable recuperar la manera en que Spinoza se posiciona frente a esta noción. En ese deseo hay un apetito y una conciencia de éste, por lo que tenemos un pensamiento ligado al apetito de modo muy estrecho, no hay gran distancia entre el apetito y el pensamiento. Tal parece que el deseo está constituido por las pasiones y su “apetito”, que se despliegan en la relación con el otro, lo cual, además, da el sentido de bueno o malo a ese deseo, pero que toma como referente el propio deseo:

Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres en cuanto son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así, a saber: [...] el deseo es el apetito con conciencia de él. Consta pues, por todo esto, que no nos

esforzamos por nada, ni lo queremos, ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetece y deseamos (Spinoza, 2015:114).

El bien es aquí lo deseado, lo que apetece. Claramente se aprecian aquí dos aspectos: por una parte, una tensión entre el bien deseado y el bien común, ya que la formulación de Spinoza deja abierta la puerta para que la coincidencia entre uno y otro no se produzca; por otra, y en estrecha relación con lo anterior, tenemos la singularidad del deseo, articulada a las pasiones.

Emergen modalidades específicas de amar y de odiar a ese que está, por alguna razón, próximo al ser apasionado. Los cuerpos exteriores que afectan, que despiertan las pasiones, son los otros. La potencia y la impotencia de los otros con respecto a lo que podemos llamar, arbitrariamente, el uno, se pone en juego para despertar la pasión. El objeto es el otro y también la pasión misma, ambas dimensiones afectivas influyen en el uno, al grado de colocarlo, como hemos insistido, en el lugar de la servidumbre.

Otro aspecto digno de mención es que para Spinoza las pasiones pueden confrontarse entre ellas, entrando en tensión, sumergiéndonos en el conflicto, pugna experimentada de modo pasivo o activo. Lo pasivo y lo activo estaría diferenciado en la medida que tomamos conciencia de nuestras propias pasiones, concretando así en el pensamiento un esfuerzo de saber cómo son, qué movimientos realizan, cuál es su potencia y su dirección. Se parte de que las pasiones y su expresión en los seres humanos de ningún modo son expresión de libertad, tampoco son vicios ni degradación. Las pasiones tienen dignidad, igual que la puede tener aquello que nos parece digno de admiración. Esa dignidad está dada por su existencia, por su fuerza, así como por su insistencia; pero esa vitalidad puede estar distanciada totalmente de la conciencia que tenemos de ellas y del querer saber sobre lo que las mantiene vivas.

A pesar de que las pasiones entran en operación en lo que ahora podemos denominar *lazo social*, muchos piensan que sus deseos y

las pasiones relacionadas con éstos son el principio y el fin de la existencia. Ellos no están en condiciones de pensar que esos deseos tienen “causas”, “leyes”, así como “propiedades”, y si bien poseen una dignidad dentro de la naturaleza, el conocimiento de “tercer género” nos puede llevar a reconducir esa dignidad por el camino de la moralidad. El conocimiento de las pasiones produce una relación activa con éstas, ese conocimiento nos puede llevar a posicionarnos de modo distinto con respecto a nuestro propio padecer o gozo, como ser pasional. Podemos quedarnos estacionados en el primer género de conocimiento, en el que la verdad es la experiencia inmediata, espacio donde las pasiones ejercen su dominio, llevándonos a padecer, a confrontarnos con los otros, habitar juntos un “infierno pasional”.

Curiosamente, al estar situados en ese infierno, se tiene suficiente claridad respecto a nuestro obrar bien y a la manera en que ese obrar reeditaría para nosotros. Pero la fuerza de las pasiones, su potencia y consistencia imaginaria nos llevan por el camino del mal.

La propuesta de Baruch Spinoza al final de la *Ética* tiene que ver con trascender ese nivel de conocimiento elemental que es de “primer género”:

Cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece en virtud de los afectos que son males y tanto menos teme a la muerte [...] La esencia del alma consiste en el conocimiento [...] cuántas más cosas conoce, pues, el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que persiste [...] y por consiguiente, tanto mayor es la parte de ella no tocada por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es que son malos. Así, pues, cuántas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que permanece incólume y, por consiguiente, padece menos en virtud de los afectos, etc. (Spinoza, 2015:279).

Vemos aquí un problema y una posibilidad de encaminar las pasiones. El problema para nosotros radica en que el amor al conoci-

miento se plantea, con toda claridad, como posibilidad de enfrentar las pasiones. Pero el amor es colocado por el propio Spinoza como una pasión. La posibilidad que apreciamos es el amor al saber, el cual nos puede llevar a replantear una idea muy arraigada y contemporánea a nuestro filósofo: “obedeciendo a la concupiscencia se es libre”, propuesta que cuestionó Spinoza en la medida que es una especie de libertad engañosa.

La propuesta es explorar el conocimiento de nuestras pasiones, transitar por el camino del “gozo” otorgado por el conocimiento. Así nos alejaremos de la ignorancia, la cual nos somete a las causas inmediatas y externas a ese conocimiento de primer género, en la que con dificultad se encuentra una “satisfacción de ánimo”, pues se permanece “casi inconsciente de sí”. En el otro lado encontraremos la sabiduría, que nos provee de un ánimo más sólido y nos hace también más “conscientes de sí”.

En todo lo dicho alcanzamos a ver que se intenta dar al conocimiento una cierta potencia pasional. ¿Esto significaría que la razón debe apasionarse en conocer para poder enfrentar el infierno pasional? Seguramente, por lo que una de las vías propuestas por Spinoza, y en cierto sentido, también por Descartes, es hacer de las pasiones un campo de conocimiento, esfuerzo de saber sobre algo que, siendo propio, al mismo tiempo nos es ajeno, nos esclaviza y juega un papel determinante en nuestros vínculos con el prójimo.

Sujeto apasionado, pasión por la ignorancia y psicoanálisis

En los planteamientos de Sigmund Freud y en los del psicoanálisis en general, la pasión parece no tener el rango conceptual que tendrían vocablos como *pulsión*, *sexualidad*, *represión*, *complejo de Edipo* o *transferencia*. Sin embargo, consideramos que la reflexión en torno a las pasiones trae consecuencias positivas para nuestra práctica clínica, en tanto nos confronta con dos aspectos relevantes: la ética del psicoanálisis y la pasión por la ignorancia. Veamos algunas consideraciones respecto a estos dos campos.

En principio debemos señalar que el entrelazamiento entre pasiones e inconsciente es para nosotros punto de convergencia entre los cuatro autores que ahora convocamos: Descartes, Spinoza, Freud y Lacan. Es obvio que los dos primeros no hacen un trabajo extenso en torno a la noción de inconsciente, pero ambos hablan de la potencia, la fuerza, la insistencia, así como de la presencia apremiante de las pasiones, e insisten en la dificultad de poner en juego el conocimiento para darle una cierta dirección a las pasiones.

Como se vio antes, Spinoza alude a cierto interjuego entre la conciencia, lo inconsciente y las pasiones, incluso él mismo llegó a referirse en varias ocasiones al deseo:

Pero el deseo es la esencia misma o naturaleza de cada cual en cuanto se la concibe como determinada por una disposición a obrar algo; luego según cada cual es afectado por causas externas de tal o cual especie de alegría, de tristeza, de amor, de odio, etc., [...] Se dan pues tantas especies de deseos cuantas son las especies de alegrías, de tristezas, de amor, etc., y por consiguiente (*por lo ya mostrado*),² cuantas son las especies de objeto por los cuales somos afectados (Spinoza, 2015:151).

Al mencionar esto, no estoy diciendo que la referencia a la conciencia, al inconsciente y al deseo sean de idéntica naturaleza al tratamiento que se le da en el campo del psicoanálisis; lo que pretendo destacar es el avasallamiento de las pasiones y la dificultad para que se pueda reflexionar en torno a ellas. En esta dirección, el problema del saber se hace presente en el sujeto pasional tanto para nuestros filósofos como para el territorio psicoanalítico.

En íntima relación con lo recién señalado, encontramos que tanto Descartes como Spinoza, al referirse a las pasiones, han realizado un movimiento ético que establece nexos con nuestra disciplina; han problematizado el campo del bien y del mal al dar pormenores del sujeto pasional y señalar claramente que las pasiones trastocan la moral, el bien, el mal, así como los ideales y las normas sociales. La clínica

² Cursivas en el original.

psicoanalítica parte del mismo supuesto y avanza en esa dirección al convocar a que ese sujeto apasionado hable, explore sus pasiones, las enuncie, las resignifique, se reconozca implicado en ellas en la medida que se articulan a sus síntomas y a sus delirios. Se trata de promover la producción de un saber articulado a su devenir pasional, sin apelar a una moral preestablecida, ni a ideales de salud o enfermedad; a pesar de que en muchos momentos el sujeto se muestre envuelto en la pasión por la ignorancia. Así, en nuestra práctica, como lo señala un psicoanalista español: “La relación entre ética y saber es tan estrecha que no habría una sin el otro” (Pereña, 2002:37). En otro momento, Pereña nos habla de la ausencia de saber en el humano y de cómo esa ausencia se entrelaza a su extravío, a la angustia, al otro:

Si el animal tiene el saber incorporado de cómo vivir, de cómo orientarse en la vida, el sujeto por el contrario está inmerso en ese no saber, vacío que es una angustia fundamental, como la llama Freud, y ese no saber, vacío o alteración de la vida del sujeto, lo sitúa como ser extraviado y orientado hacia otro, como demanda y angustia, demanda de saber vivir o simplemente de vida, y angustia por el abismo que le separa del otro. El otro será por lo tanto a quien se dirige y a quien odia, pues tanto puede figurar como ideal de salvación como causa de su desgracia (Pereña, 2016, s/p).

Al reconocer ese vacío de saber, al referir a la ética del psicoanálisis, se alude a la configuración de un dispositivo creado por Sigmund Freud, con el que se convoca al sujeto apasionado para que explore su padecer sin el establecimiento previo de juicios por parte del analista acerca del bien o del mal. Muy pronto, en la cotidianidad de nuestra clínica, percibimos con claridad y crudeza la insistencia, la consistencia y el apremio de la repetición, articulada a las pasiones. Por supuesto que esas pasiones se anudan al síntoma, uno de los rostros del sujeto.

A nosotros llegan de manera constante seres humanos agitados por la pasión, nosotros mismos estamos, en tanto sujetos, convulsionados por ella, envueltos en sus llamas. Ocupar el lugar de analistas nos permite tomar cierta distancia de nuestras pasiones para escu-

char y adentrarnos en las pasiones del otro, en su goce, en los juegos imaginarios plagados de pasión.

Jacques Lacan aludió a las llamas de la pasión en 1946, al ejercer una dura crítica sobre Henry Ey. El cuestionamiento a este psiquiatra francés se produjo por su insistencia en la “hipótesis neurológica”, para explicar eso que el propio Ey denominó “error fundamental” del delirio; el objeto fue colocado en “los pliegues del cerebro”. Por supuesto que Lacan no descartaba que el cuerpo estuviera en juego en el proceso investigado por Henry Ey; sin embargo, reacciona ante su hipótesis reduccionista y señala que en el fenómeno del delirio encontramos una estrecha vinculación entre la pasión y el lenguaje:

El lenguaje del hombre, ese instrumento de su mentira, está atravesado de parte a parte por el problema de su verdad:

– sea que la traicione en tanto que él es expresión de su herencia orgánica en la fonología del *flatus vocis*; de las “pasiones del cuerpo” en el sentido cartesiano, es decir de su alma, dentro de la modulación pasional; de la cultura y de la historia, que hacen su humanidad, dentro del sistema semántico que lo ha formado criatura

– sea que manifieste esta verdad como intención, abriéndola eternamente al problema del saber cómo lo que expresa la mentira de su particularidad puede llegar a formular lo universal de su verdad (Lacan, 1984a:156-157).

En esta intervención, que lleva por nombre *Acerca de la causalidad psíquica*, Jacques Lacan ubica a la palabra como “nudo de significación”, y está muy claro que uno de los hilos que pueden aparecer en ese “nudo” es la pasión. En *la causalidad psíquica* operan el estadio del espejo, el narcisismo, los ideales y las identificaciones del sujeto, Edipo, la familia, el deseo, los traumas, la pulsión de muerte. Incluso el juego del carrete, del que hablaba Sigmund Freud (1995b) en “Más allá del principio del placer”, tiene su lugar en esa causalidad. Por supuesto, la pasión no está excluida de estos procesos, emerge en ellos, se abre paso en cada uno, insiste, persiste con la potencia

de su fuerza. Incluso podemos apreciar la servidumbre del humano a sus pasiones. Esto queda demostrado cuando Lacan habla de “la pasión por excelencia”, esa “pasión de ser un hombre”. La pasión del alma a la que se refirió en esa ocasión y que denomina “pasión por excelencia”, es el “narcisismo, que impone su estructura a todos sus deseos, aún a los más elevados” (Freud, 1995b:178). Como vemos, las pasiones quedan aquí reconocidas y articuladas a la causalidad psíquica, es claro que Descartes ocupó en aquel momento un lugar relevante en la exposición de Lacan. Baruch Spinoza se hará presente en otros momentos de su enseñanza.

Según Elisabeth Roudinesco (2000), la *Ética* escrita por el filósofo oriundo de Ámsterdam ejerció una gran fascinación en el adolescente Lacan; al grado de colocar “en la pared de su cuarto”, marcando “con flechas de colores” la dirección hacia dónde, según él, se dirigía ese escrito. La propia Roudinesco (2000) nos habla del papel que la *Ética* volvió a tener en la tesis del psicoanalista francés, cuando recupera la noción de “discordancia”, de la proposición LVII, de la parte III³ y la pone a trabajar en su concepción de la locura. Roudinesco habla en su momento de un spinozismo en Lacan que busca dar cuenta del caso Aimée.

Parece que esa preferencia por Spinoza no se detuvo en aquel momento, por ello, planteo dos preguntas: cuando Lacan hace un recorrido por *La ética del psicoanálisis*, ¿está presente la *Ética* de Spinoza?; al señalar ahí que Antígona es “arrastrada por una pasión” y que él tratará de saber “de qué pasión se trata”, ¿está latiendo en su corazón ese spinozismo del que hablaba Rodinesco? Las preguntas se reproducen cuando el mismo Lacan se refiere a las tres pasiones fundamentales en el *Seminario 1*, y establece articulaciones entre lo real, lo simbólico, lo imaginario, el amor y el odio. Amor y odio representarían, igual que en nuestros filósofos, dos pasiones básicas. Pero propone una tercera pasión: la ignorancia:

³ En la traducción de la editorial Gredos que hemos revisado, se puede leer la palabra “diferencia” y no “discordancia”.

El odio encuentra allí los objetos cotidianos con los que nutrirse. Pero, sería un error pensar que este odio está ausente en las guerras, donde algunos sujetos privilegiados se realizan plenamente. Tengan claro que cuando hablo de amor y odio designo las vías de la realización del ser; no la realización del ser, únicamente sus vías. Y sin embargo, cuando el sujeto se compromete en la búsqueda de la verdad como tal es porque se sitúa en la dimensión de la ignorancia; poco importa que lo sepa o no. Es éste uno de los elementos que los analistas llaman *readiness to the transference*, disposición a la transferencia. Existe en el paciente una disposición a la transferencia, por el solo hecho de colocarse en la posición de confesarse en la palabra, y buscar su verdad hasta su extremo, en el extremo que está ahí, en el analista. Conviene también considerar la ignorancia en el analista (Lacan, 1992:404).

Al subrayar la necesidad de considerar la pasión de la ignorancia en el analista, se alude a que el analista no deberá guiar a un saber, “sino hacia las vías de acceso al saber”. Se propone así la “ignorancia docta” para el analista.

Esa propuesta adquiere más sentido cuando se refiere a Antígona, la heroína trágica, como aquella que se interna en el *Áte*, en el extravío, en la fatalidad y la calamidad:

Más allá de esa *Áte*, no se puede pasar más que un tiempo muy corto y allí es donde quiere ir Antígona. No se trata de una expedición enternecedora: tienen ustedes el testimonio por la misma boca de Antígona acerca del punto al que llegó –literalmente no puede más. Su vida no vale la pena ser vivida: vive en la memoria del drama intolerable de aquel de quien ha surgido esa cepa que acaba de terminar de anonadarse bajo la figura de sus dos hermanos. Vive en el lugar de Creonte, sometida a su ley, y esto es lo que ella no puede soportar (Lacan, 1995:315).

El deseo apasionado de Antígona está marcado por una serie de acontecimientos: el enfrentamiento de los hermanos Polinices y Eteocles, el intento de invasión a Tebas y la apropiación del trono por un oportunista como Creonte. La pasión mortífera de los her-

manos, la política y la ley, todo esto afectó a la “heroína trágica”, quien no atiende la prohibición de hacer ritos fúnebres a su hermano Polinices. Ella no quiere someterse a esa ley, que considera a su hermano un traidor. Antígona ha de pagar con la propia vida su trasgresión. Esos límites a los que llega conducida por su pasión, a los que puede arribar cualquier ser humano, están descritos en gran parte de la *Ética* de Spinoza.

Lacan se ha comprometido a la exploración de esos límites de la pasión, coloca a la docta ignorancia como la posibilidad de reconocer que el deseo se articula a otras pasiones. De ellas podrá dar cuenta aquel que tenga disposición a la transferencia, esa disposición deberá ser promovida y convocada por el analista, haciéndose presente en la comunidad y mostrando su disponibilidad de escuchar.

El analista sabe que el sujeto sabe, pero que no quiere saber, reconoce que el sujeto está atrapado en la pasión por la ignorancia. Una ignorancia singular, propia del caso por caso, singularidad reivindicada por el psicoanálisis, expuesta claramente por el filósofo excomulgado del credo judío: “Además cada cual juzga según sus afectos, lo que es bueno, lo que es malo, lo que es mejor y lo que es peor, se sigue que los hombres pueden variar tanto por el juicio como por el afecto” (Spinoza, 2015:145). Vemos aquí una concordancia con lo dicho por Lacan en *Variantes de la cura-tipo*, donde señala claramente: “El fruto positivo de la revelación de la ignorancia es el no saber, que no es negación del saber, sino su forma más elaborada”, pero antes había señalado: “Es que también el psicoanálisis es una práctica subordinada por vocación a lo más particular del sujeto y cuando Freud pone en ello el acento hasta el punto de decir que la ciencia analítica debe volver a ponerse en tela de juicio en el análisis de cada caso” (Lacan, 1984b:344-345).

Desde mi óptica, éstos son algunos rasgos de la docta ignorancia que posibilitan, en el marco de la transferencia, la producción de un saber del inconsciente, perfectamente diferenciado del saber sobre el inconsciente.⁴ Esta ignorancia docta se empezó a gestar en Sigmund

⁴ La diferencia fue expuesta por Octave Mannoni (1979) en un texto clásico denominado *El análisis original*. Fue editado como parte de su libro *La otra escena. Claves de*

Freud, cuando presenció las experiencias de la Escuela de Nancy conducidas por Hippolyte Bernheim:

Ya despierta la enferma, le exigió saber qué había emprendido con ella mientras creía que él no estaba ahí. Respondió, asombrada, que nada sabía, pero él no cedió, le aseguró que se acordaría de todo, le puso la mano sobre la frente para que recordase, y hete ahí que al fin ella contó todo lo que supuestamente no había percibido en el estado sonámbulo y de lo cual supuestamente nada sabría en el estado de vigilia (Breuer y Freud, 1993:127).

La pasión por la ignorancia se manifestaba ya en el sujeto, Freud la percibe y se sorprende de los rumbos por donde puede ser conducida; esa pasión de la ignorancia que nos permite entender la insistencia del padre del psicoanálisis en las ilusiones humanas, ya que la verdad no es algo que se quiera saber, de ahí que nos acomodememos fácilmente a los juegos imaginarios. En las teorías sexuales infantiles se expresa una paradoja entre saber y no saber, por un lado encontramos esa pulsión de saber, que conduce a la investigación sexual infantil, y por otra parte nos topamos con el “fracaso típico de la investigación sexual”. Las intensas y apasionadas interrogantes se encaminaron hacia “soluciones” imaginadas, que parecen inútiles y detienen la propia investigación. Sin embargo, esas investigaciones son una muestra de la autonomía y del activo devenir psíquico del niño:

los esfuerzos del pequeño investigador resultan por lo general infructuosos y terminan en una renuncia que no rara vez deja como secuela un deterioro permanente de la pulsión de saber. La investigación sexual de la primera infancia es siempre solitaria; implica un primer paso hacia la orientación autónoma en el mundo y establece un fuerte extraña-

lo imaginario, Amorrortu Editores, Buenos Aires. Además, la relación entre ambas modalidades de saber fue problematizada por José Perrés (1988) en su libro *El nacimiento del psicoanálisis. Apuntes críticos para una delimitación epistemológica*, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

miento del niño respecto de las personas de su contorno, que antes habían gozado de su plena confianza (Freud, 1995a:179).

Se habla de fracaso en la medida en que no hay una relación directa entre los procesos biológicos y las teorías producidas por el niño. Pero a pesar de esos “grotescos errores” el niño muestra “gran comprensión” de lo que sucede en procesos y comportamientos sexuales, se percata de la violencia que implica una relación sexual genital, o de lo que le sucede a la madre durante el embarazo. Opera ahí una relación saber-ignorancia a la que se le agregará el olvido y la represión. Se olvida toda una gama de pasiones, así como preguntas y respuestas en las que se vio envuelto el niño.

La noticia de que un hermano está por venir, el descubrimiento de la diferencia sexual, las prohibiciones y las demandas de los adultos, colaboran para que aparezcan pasiones de diversa naturaleza en la infancia. Los deseos de venganza, la crueldad, la envidia, el miedo, el amor, el odio, y otras pasiones cobran una fuerza incontenible ligada a esa “actividad sexual perversa de la infancia” de la que después poco se sabe. De los juicios, teorías, imágenes y de la angustia que acompañaron a dicha actividad, tampoco se sabe mucho.

El dispositivo psicoanalítico es una posibilidad para explorar esa relación saber-ignorancia que hace nudo con el síntoma y el delirio. Queda por ver si el analista puede comprometerse con la temporalidad de la escucha, de la comprensión, dando lugar a todo el juego pasional en el que está involucrado el sujeto y su prójimo, manteniendo la neutralidad requerida. Juego pasional del que Descartes y Spinoza dieron cuenta rigurosamente en los albores de la modernidad.

Referencias

- Abbagnano, Nicola (1994), *Diccionario de filosofía*, FCE, México.
 Breuer, Josef y Sigmund Freud (1993), “Estudios sobre la histeria”, en Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. II, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

- Descartes, René (2014a), “Correspondencia con Isabel de Bohemia”, en *Descartes II*, Gredos, Barcelona.
- Descartes, René (2014b), *Las pasiones del alma*, Gredos, Barcelona.
- Freud, Sigmund (1995a), “Tres ensayos para una teoría sexual”, en *Obras completas*, vol. VI, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (1995b), “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas*, vol. XVIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1995), *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1992), *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1984a), *Acerca de la causalidad psíquica. Escritos*, Siglo XXI, México.
- Lacan, Jacques (1984b), *Variantes de la cura-tipo. Escritos*, Siglo XXI, México.
- Mannoni, Octave (1979), *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Pereña, Francisco (2016), entrevistado con Patricia León (6 de octubre), *Espacio clínico de psicoanálisis*, recuperado de [<http://www.clinicapsicoanalisis.com/entrevista-francisco-perena-tragico-malentendido/>] (fecha de consulta: 22 de enero de 2017).
- Pereña, Francisco (2002), *El hombre sin argumento. Una introducción a la clínica psicoanalítica*, Editorial Síntesis, Madrid.
- Perrés, José (1988), *El nacimiento del psicoanálisis. Apuntes críticos para una delimitación epistemológica*, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Roudinesco, Elisabeth (2000), *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, FCE, México.
- Salmerón, Ma. Angélica (2009), “Isabel de Bohemia: luces y sombras de la ciencia cartesiana”, *Revista de Divulgación Científica y Tecnológica de la Universidad Veracruzana*, vol. XXII, núm. 2, mayo-agosto, recuperado de [<https://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol22num2/articulos/mujeres/index.html>].
- Spinoza, Baruch (2015), *Ética*, Gredos, Madrid.

Fecha de recepción: 14/03/19

Fecha de aceptación: 14/06/19

La pasión, un empuje a la pérdida

*Daniel Gerber Weisenberg**

Resumen

El tema de las pasiones tiene un lugar central en el discurso del psicoanálisis. A lo largo de su obra, Freud lo abordó en su indagación de la vida amorosa y sus avatares. Amor y odio están presentes constantemente en la vida de los sujetos y el creador del psicoanálisis no deja de trabajar su relación con la sexualidad y la muerte.

Una referencia fundamental para el análisis de las pasiones para Freud fueron diferentes textos literarios. La lectura de ellos le permitió una indagación detallada de su modo de presentarse y sus efectos. La literatura ha tratado a las pasiones en las ficciones de infinidad de autores y aquí se toman algunos relatos del escritor vienés Stefan Zweig que contienen una importante enseñanza sobre ellas.

De la lectura de este autor, así como de algunas referencias filosóficas que pueden encontrarse en Aristóteles, Descartes, Pascal, Nietzsche y Heidegger, la reflexión puede enriquecerse, para finalmente señalar, como lo hizo Lacan, el lugar de la ignorancia como esencial en las pasiones.

Palabras clave: Zweig, pasión, pérdida, deseo.

Abstract

Passions' topic has a main place in the psychoanalysis speech. In Freud's work, it was addressed through his inquiry of love life and its avatars. Love

* Círculo Psicoanalítico Mexicano. Correo electrónico: [circulopsicoanaliticomexicanoac@gmail.com].

and hate are constantly present in the life of subjects, and the psychoanalysis creator doesn't stop working their relationship with sexuality and death.

To Freud, a fundamental reference to the passions' analysis were different literary texts. Its reading, allowed him a detailed inquiry of its ways to be present and its effects. Literature has approached passions through fictions of infinity of authors, and here are taken some narrations of the viennese writer Stefan Zweig, which contain an important teaching about that.

Besides reading this author, other philosophy references can be found in Aristotle, Descartes, Pascal, Nietzsche, and Heidegger, the reflection can be enriched in order to show, as Lacan did, the ignorance as essential in passions.

Keywords: Zweig, passion, loss, desire.

Freud y la pasión: entre el amor y el enamoramiento

El tema de las pasiones tiene un lugar central en el discurso psicoanalítico. Freud las abordó en la vertiente de la vida amorosa y sus avatares. En este contexto hace referencia al amor y al odio para señalar el carácter pasional de ambos. En 1907, en una sesión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, plantea una idea que anuncia su metapsicología: "Se sabe que todo acto de odio nace del erotismo. El amor desdénado, en particular, hace posible esta transformación" (Nunberg y Federn, 1979:137). Es el anuncio de esa vuelta del amor en odio que tendrá su formulación teórica años después (Freud, 1979).

Unos años más tarde, en 1909, expresa un punto de vista más preciso que prefigura claramente lo que desarrolla en su *Metapsicología*: "En el delirio de persecución, la deformación consiste en una transformación del afecto; lo que debió ser vivenciado anteriormente como del amor es percibido desde el exterior como odio" (Nunberg y Federn, 1980). Esto que Freud sitúa aquí como parte de un estado delirante se comprobará como algo general, en esa inversión posible del amor en odio.

Posteriormente, también en una intervención en la misma sociedad, dará un paso más: “El concepto de ambivalencia evoca varias cosas: la transformación de la actividad en pasividad (sadismo); la ambivalencia propiamente dicha, es decir, la transformación en lo opuesto material, cuyo solo ejemplo parece ser la transformación del amor en odio” (Nunberg y Federn, 1980:89).

Para Freud el odio es primordial: la inquietud por la autoconservación es la razón por la que su sentido originario designa la relación con el mundo exterior, extranjero, frustrante. El exterior, el objeto y el odio al comienzo son idénticos. El odio es primero y se encuentra en las mociones transferenciales, mezcladas con amor, como lugar donde odio y agresividad pueden expresarse.

Con la introducción de la *pulsión de muerte* en 1920, las pulsiones sexuales son asimiladas al Eros de los poetas, ese poder que “lo cohesionan todo en el mundo” (Freud, 1979:88). Freud reúne las cuatro formas del amor para los antiguos griegos (*physiké*, el amor entre miembros de la misma familia; *xeniké*, el amor a los huéspedes; *hetairiké*, el amor entre amigos, y *erotiké*, a las personas del mismo o diferente sexo) en una sola. De modo que en “Psicología de las masas y análisis del yo” formula una definición de gran claridad:

El núcleo de lo que designamos ‘amor’ lo forma, desde luego, lo que comúnmente llamamos así y cantan los poetas, el amor cuya meta es la unión sexual. Pero no apartamos de ello lo otro que participa de ese mismo nombre: por un lado, el amor a sí mismo, por el otro, el amor filial y el amor a los hijos, la amistad y el amor a la humanidad; tampoco la consagración a objetos concretos y a ideas abstractas (Freud, 1979:86).

Y agrega: “Podemos hacerlo justificadamente, pues la indagación psicoanalítica nos ha enseñado que todas esas aspiraciones son la expresión de las mismas mociones pulsionales que entre los sexos esfuerzan en el sentido de la unión sexual” (Freud, 1979:11).

Freud distingue también las diferentes tendencias que invitan a la unión sexual de las que desvían o impiden su realización; es lo que

revela el otro del amor que es su reverso: el odio. Pero antes, en “Tres ensayos de teoría sexual” (Freud, 1978:208), distingue dos registros del primero: el del amor –*Liebe*– llamado “normal” en oposición a la pasión amorosa que se encuentra regularmente en el enamoramiento: *Verliebheit*.

Para la teorización del amor “normal”, Freud apela al relato de Aristófanes en *El banquete* de Platón, el mito del andrógino que explica cómo cada individuo busca incansablemente reencontrar su mitad “perdida” para recuperar su supuesta unidad primera. Pero cuando se trata del enamoramiento, para señalar el componente pasional del amor como una locura transitoria, hablará de “sobreestimación sexual” del objeto (Freud, 1979) o *idealización*. En este caso, el objeto ha absorbido al yo, lo que podrá entenderse como el modo más radical de negar que, como dice Lacan, “la relación sexual no existe”. Algo, un significante del Otro, atrapa al sujeto enamorado; un significante que vendría a colmar imaginariamente su falta por un tiempo. Es lo que se expresa de forma coloquial como “flechazo”. Literalmente, un significante del Otro “atraviesa” al sujeto para “engañarlo” totalmente a éste.

Un tiempo fuera del tiempo

Una extraordinaria ilustración literaria de lo anterior puede encontrarse en la novela *Veinticuatro horas en la vida de una mujer*, de Stefan Zweig (2001). El relato comienza en una pensión de la Riviera italiana, cuando una mujer, Henriette, se fuga con un hombre joven abandonando a su marido y a sus hijos. Zweig describe a este marido como un hombre:

mortalmente herido [en el que] se observaba un esfuerzo por reprimirse, un esfuerzo de sobrehumana tensión ante toda la gente que le rodeaba, empujándose, para poder contemplarlo, y que luego fue alejándose, presa de temor, de vergüenza, de turbación. Con todo, conservó todavía fuerzas suficientes para pasar tambaleándose por delante

de nosotros, aunque sin mirar a nadie, y para apagar la luz del salón de lectura; después se oyó cómo su voluminoso cuerpo se desplomaba pesadamente en un sillón, al tiempo que se percibió un sollozo salvaje, brutal, la única manera de llorar de un hombre que no había llorado nunca (Zweig, 2001:12).

Esa fuga resultó aún más sorprendente porque fue desencadenada por un encuentro que sólo duró una hora y que había “bastado para que una mujer de unos treinta y tres años, respetada por todos, se decidiera a abandonar a su esposo y a sus hijas para seguir a un elegante joven desconocido” (Zweig, 2001:17).

La pensión donde esto ocurre se encuentra intensamente conmovida, según lo describe el narrador, *alter ego* del autor, quien afirma que, en ese momento, una mujer inglesa madura lo interroga para conocer su opinión sobre esa fuga, a lo que responde: “una mujer, cualquiera que sea, puede lanzarse inocentemente a una aventura; que hay acciones que una mujer juzgaría imposibles una hora antes de cometerlas y de las cuales no cabe hacerla responsable” (Zweig, 2001:23). Y agregó: “no se precisa muy buena voluntad [...] para descubrir en todo crimen una pasión y a causa de ella disculparlo” (Zweig, 2001:27).

Estos comentarios crearon confianza en la mujer, quien relata un episodio que vivió veinticuatro años antes y que todavía en ese momento intentaba comprender:

De momento, quizá no acierte a explicarse que yo le cuente a usted, a un extraño, todas esas cosas; pero es que no pasa un día ni apenas una hora sin que deje de pensar en aquel hecho; puede usted creer a esta mujer de edad avanzada cuando afirma que no hay cosa más insostenible que pasar toda una vida obsesionada por un solo punto, por un solo día de su existencia. Porque todo lo que voy a contarle abarca solamente un espacio de veinticuatro horas en una vida de sesenta y siete años, y con frecuencia me he dicho a mí misma, hasta volverme loca, cuán poca importancia tiene, dentro de una larga existencia, el haber obrado mal en una sola ocasión (Zweig, 2001:28).

Esta mujer, proveniente de la pequeña nobleza inglesa, viuda desde muy joven de un caballero muy respetable, vivió en la completa castidad después de la muerte de su esposo. Así pasaron varios años y, cuando sus hijos llegaron a adultos, partió a visitar a una prima en la Costa Azul de Francia para “ahuyentar aquel penoso vacío de mi corazón que no podía nutrirse sino de pequeños estímulos del mundo exterior” (Zweig, 2001:36). Por esto mismo, agrega: “fui al casino varias veces. Me complacía observar la fluctuación inquieta de la alegría o la consternación en los rostros de los demás mientras mi interior no era sino un espantoso desierto” (Zweig, 2001:39).

En el curso de la primera velada de libertad pasada en el casino, velada que calificará después como “fatal”, observa las manos de un hombre sentado en una mesa de juego. Es el único rasgo que va a llamarle la atención. Describe esas manos, todavía fascinada veinticuatro años después, ora como garras de ave de presa, ora como tomadas por la locura. En aquellos instantes, este trozo de cuerpo que vive fragmentariamente su propia vida la inquieta, la enloquece, y al mirar el rostro de ese hombre descubre que:

aquel rostro hablaba el mismo lenguaje desenfadado, fantásticamente sobreexcitado, que las manos; poseía la misma tenacidad en su expresión y la misma delicada y casi femenina belleza. Nunca había visto yo un rostro semejante, tan enajenado de sí mismo y ofreciéndome la oportunidad de contemplarlo a mi antojo, como una máscara, como una estatua desprovista de ojos; porque aquellas pupilas de poseso no se movían un solo segundo ni hacia la derecha ni hacia la izquierda: inmóviles, negras, bajo los párpados abiertos, semejaban inanimadas bolas de vidrio en las cuales se reflejaba el brillo de aquella otra, de color caoba, que locamente rodaba y saltaba entre las casillas de la ruleta [...] Nunca, nunca había visto un rostro en el cual se reflejara tan abiertamente, tan impudicamente, la pasión (Zweig, 2001:41).

Cautivada por ese espectáculo, va a seguir paso a paso la locura de ese hombre mucho más joven que ella, que pierde en el juego, que no puede sino perder y que prosigue inexorablemente su

trayecto, su destino, hasta el momento en que describe de modo patético a la vez que maravilloso el momento en que el jugador ha perdido todo: “En aquel instante, las dos encogidas manos hicieron un movimiento singular de espanto, se abalanzaron como para hacer presa en algo inexistente y volvieron a abatirse exangües sobre la mesa” (Zweig, 2001:59). La mujer, temblorosa, sacudida por el horror, seguirá a ese hombre fulminado por la pasión hasta el jardín donde, escondida en un quiosco para músicos, lo mira hundirse, diluirse. Entonces lo llama, lo atrae hacia ella sintiéndose sin ninguna voluntad, como si no fuera ella quien actuaba e incluso, si en algún momento estuvo decidida a abandonar a su suerte a lo que llamaba un “paquete de miseria”, no podía sustraerse a él. Así, en sus palabras, con el riesgo de verse como una vulgar prostituta, llevará a ese “muerto viviente” que no era más que un “cascarón”, un “trapo”, al hotel donde él se alojaba. Por primera vez en su vida hará lo que sentía impensable: acompañar a un hombre a una habitación desconocida, a un extranjero que nada quería de ella y que nada podía darle tampoco. Esa noche, en esa habitación, se hará su amante:

Y aquella noche estuvo tan llena de lucha y de palabras, de pasión y de cólera, de odio y de lágrimas, de promesas y de embriaguez, que pareció haber durado mil años. Hundidos en el abismo, dando tumbos, el uno deseando locamente la muerte, el otro absolutamente ajeno a lo que había de acontecer, salimos ambos de aquel mortal tumulto transformados, con otros sentidos y otros sentimientos (Zweig, 2001:70).

A la mañana siguiente, al despertar, lo ve acostado al lado de ella y tiene miedo. Se viste y no quiere que él se despierte y verlo a los ojos; le aterra que él sea testigo, acusador, cómplice de una pasión nacida de una pasión. Pero ese hombre, hombre-niño, se despierta; quiere retenerla y ella se suelta. Sin embargo, le da cita en la puerta del casino al mediodía y regresa al hotel para recordar, en medio de un largo debate interior, esa noche extraña: su ebriedad, su locura demoníaca, su extravío, su sensación de estar al borde del abismo.

Finalmente, todas sus dudas van al encuentro de ese hombre a quien se ha decidido a salvar, y en el curso de un largo recorrido a través de la campiña provenzal, su ahora amante le cuenta su historia de jugador: cómo fue arrastrado –después de haber aprobado brillantemente sus exámenes– a seguir a su tío a una sala de juegos, cómo fue completamente atrapado por esa pasión que lo llevó a perder todo, hasta llegar a robar a su propia madrina, una cruz muy preciosa, y después huir de ciudad en ciudad tratando de escapar de su destino. En el fondo, le dijo, había sido confrontado al hecho de que la palabra *imposible* había perdido para él todo su sentido.

Mientras escuchaba el relato, ella pensaba: “Si el día antes alguien me hubiese dicho a mí, una señora sin tacha y que exigía en su trato la máxima seriedad, que iba a sentarme a la mesa en compañía de un joven desconocido, apenas mayor que mis propios hijos y que había robado unas joyas, lo hubiese tomado por un loco” (Zweig, 2001:33). Así, mientras él le habla de su pasión por el juego, ella es devorada por la pasión por este hombre al que quiere salvar a pesar de él.

En el transcurso de la conversación y ante la insistencia de ella, él acepta ir a una iglesia juntos y hacer los juramentos más solemnes. Arrodillado ante la estatua de la virgen va a jurar no volver a tocar una carta de juego. Ella le cree y le da suficiente dinero para desempeñar las joyas que pertenecían a su familia y comprar un boleto de tren para regresar con ellos. Por su parte ella volverá al hotel para preparar su equipaje y se reunirá con él en la estación. Al llegar no lo ve, lo espera con impaciencia, pero él no llega y así verá finalmente partir el tren sin que él haya arribado. Desolada, deambulará como miserable por Montecarlo, que le parece una ciudad desierta y siniestra. Casi sin proponérselo regresa finalmente al “escenario del crimen”, al casino, entra y sus ojos son atraídos por las manos maravillosas, locas, alucinantes de ese hombre que era aún su pasión. Aturdida, se acerca a él para hacerle mil reproches. El joven reacciona con furor, le grita que desde su aparición en el casino es la causa de sus pérdidas. Se burla de ella, es hiriente, feroz, la ridiculiza. Ella huye horrorizada, toma sus maletas y emprende inmediatamente el regreso a Inglaterra.

De vuelta en su casa apenas se atreve a besar a su hijo y se acuesta a dormir. Duerme largo tiempo. Quiere olvidar que había creído en la posibilidad del amor redentor para ella, para él. Se duerme en el sueño de la muerte porque fue devastada por la pasión, la pasión de ese jugador, de ese hombre que podía poner tanto furor en la religiosidad o el reconocimiento como en el juego. Devastada también por su propia pasión se pregunta cómo es que no muere. Sobrevivirá, para enterarse de que, algunos meses después de esos acontecimientos, ese hombre se suicidó. La noticia la deja indiferente porque, pensaba, desde ese momento ella podía dejar de quedar fijada a esas veinticuatro horas que le habían hecho vivir un flechazo del que así podría salir. No fue así, esas veinticuatro horas la marcaron indeleblemente para el resto de su vida.

Efectivamente, todo se desarrolló en sólo veinticuatro horas, incluidas la desesperación, la locura, la destrucción, el pisoteo de los emblemas y los ideales que, surgidos en el tiempo efímero de una mirada, se habían revelado huecos. Veinticuatro horas que son la ilustración de que la pasión dura el tiempo de un parpadeo porque, mientras dura, no hay parpadeo. La pasión no parpadea, es una mirada fija, estupefacta. El apasionado vive en un tiempo suspendido donde sólo lo que hace signo para alimentar su pasión cuenta, nada más.

El tiempo de la pasión es un tiempo fuera del tiempo, una instantaneidad suspendida, fuera de la duración porque supone una simbolización, una articulación significante que hace el tiempo. En la pasión hay una modalidad de relación con el tiempo que excluye la sucesión temporal y, de este modo, sólo dos desenlaces son posibles: la pasión deviene amor o devoración, en este último caso, autodestrucción o destrucción.

Algo destaca el relato de Zweig cuando describe la fascinación de la protagonista por las manos de un hombre cautivo de la pasión del juego:

En aquel momento vi dos manos —crea que me sobresalté—, la derecha y la izquierda, como nunca había visto; dos manos convulsas que, como animales furiosos, se acometían una a otra, dándose zarpazos

y luchando entre sí de tal modo que las articulaciones de los dedos crujían con el ruido seco de una nuez cascada. Eran manos de singular belleza, extraordinariamente largas y estrechas, aunque al mismo tiempo provistas de sólida musculatura, muy blancas, con las uñas pálidas y las puntas de los dedos finamente redondeadas. Yo las hubiese contemplado toda la noche –me sentía maravillada por aquellas manos extraordinarias, únicas–, pero lo que especialmente me impresionó fue aquel frenesí, aquella expresión locamente apasionada y aquella manera de luchar una con otra. Enseguida adiviné que me hallaba ante un hombre abrumado que contenía todo su sufrimiento con las puntas de los dedos para no dejarse aniquilar por él (Zweig, 2001:117).

Un sujeto arrebatado que va hacia su pérdida

El relato de Zweig revela también en qué medida tanto quien vive la pasión como aquellos que lo rodean desconocen los resortes íntimos del drama en el que están inmersos, a menudo son reducidos a sufrir sus consecuencias o a intentar, bien o mal, prevenir los estragos. El sujeto absorbido por la pasión aparece, a sus propios ojos y a los de los otros, como desposeído de sí, sin tener ya el dominio ni de sus pensamientos ni de sus actos. Empujada a su paroxismo, la pasión hace caer y lleva hasta la ruina al sujeto, conduciéndolo a ya no existir sino para los vestigios, a menudo irrisorios, de un objeto –humano o cosa–, y como amarrado a su propia ruina, en provecho exclusivo de aquello que lo invade y lo posee sin piedad. Se trata de entregarse todo, ser todo para el Otro. Y cuando no es posible alcanzar esa “loca” aspiración, el sujeto quedará inconsolable, sumido en un dolor inextinguible. Para Don José, por ejemplo, Carmen –a quien le expresa: “Si es necesario que lo haga para complacerte, seré bandido. Haré todo lo que tú quieras. Todo, ¿me entiendes?” (Merimée, 1990)– no representa sino eso en nombre de lo cual él está listo para arriesgarlo todo. Cabe aplicar entonces para la pasión lo que dice Freud acerca del melancólico: sabe lo que perdió, a quién perdió, pero no lo que él perdió con esa pérdida,

el objeto de su fantasma. Del apasionado puede decirse: sabe que ama, pero no lo que ama en ella, él o eso.

Un interrogante queda abierto: ¿puede el sujeto arrebatado por la pasión plantearse alguna pregunta? La respuesta, evidentemente, es no. Lo es porque la lógica de su discurso permite advertir que el objeto de su pasión no es sino una parte de ese “todo” que convoca a su deseo a alcanzar. Ese “todo” que se trata de ser con el objeto en una absoluta negación de admitir la imposibilidad de tal propósito.

Otro relato de Zweig (2003), *Amok*, permite reflexionar sobre esto. *Amok* es un término de la lengua indonesia que puede traducirse como “lanzarse furiosamente a la batalla”; alude a una explosión súbita de rabia salvaje que hace que la persona corra alocadamente, a veces armada, y ataque, hiera o mate a quienes encuentra a su paso. Esta novela, publicada en 1922, relata la pasión de un médico de Leipzig, instalado en Indonesia, por una mujer blanca, la primera con la que se encuentra después de muchos años cuando ella va a su consultorio. En primera persona, él relata cómo desde un primer momento lo fascinó, particularmente por su comportamiento arrogante y distante. Ella acude con él para practicarse un aborto, dispuesta a pagar una alta suma de dinero por esa intervención. Pero él, sorprendido por la pasión súbita que le despierta, le responde que no quiere dinero sino una relación. Esto la ofende y se retira, mientras que él se obsesiona con ella y la sigue, pero sin éxito. Ella no quiere que su embarazo avance y va con un curandero nativo que fracasa y provoca su muerte. El médico, enterado de esto, se compromete con ella antes de su muerte a que ni su marido —que no era el causante de su embarazo— ni nadie supiera lo que ocurrió. Emite entonces un certificado de defunción engañoso y decide regresar a Europa en el mismo barco que lleva el ataúd con el cuerpo de ella. Viaja escondido para no ser visto, por temor de que se investigue lo sucedido y sólo sale de noche a pasear por la cubierta. Allí conoce al narrador de esta historia, quien se ofrece a ayudarlo, ofrecimiento que él rechaza. Al arribar el barco a Nápoles el narrador lo pierde de vista y después escucha acerca de un misterioso “accidente”: cuando el ataúd de la mujer

era descargado, el médico se había lanzado sobre éste arrastrándolo junto con él al fondo del mar.

Al comienzo de la novela, el médico dice algo que puede considerarse paradigmático de la pasión: “Una hora después de la entrada de esa mujer en mi casa, yo había echado toda mi existencia por la borda y me precipitaba al vacío” (Zweig, 2003:117); más adelante: “Sólo una hora después de que aquella mujer hubiera entrado en mi casa yo echaba a perder mi vida y me precipitaba al vacío como un amok [...] era la cosa más absurda y más estúpida que podía hacer... pero el loco homicida corre con los ojos vacíos, no ve hacia dónde corre” (Zweig, 2003:48).

Arrebatado por la pasión, el protagonista destruye todo el edificio relacional en el interior del cual su vida se desarrollaba de un modo más o menos apacible. Se le impone la convicción de que su objeto reclama todo de él. Pero esto tiene como consecuencia que, para sostenerse, la pasión amorosa provoque lo que Breton llamaba “delirio de la presencia absoluta”, causa de la duda, los celos y el tormento. Si en algún momento ya no hay duda y la convicción de ser amado es absoluta, el estado pasional alcanzará su paroxismo, que Clérambault describe como el síndrome erotomaniaco de los delirios pasionales.

Ahora bien, hay una implicación esencial en lo habitual de la pasión amorosa: quien se abandona a la pasión corre un riesgo inevitable: el abandono. Abandono por el objeto con sus efectos de duelo, melancolía, pasajes al acto violentos de corte sacrificial o asesino. Pero también puede ocurrir que el objeto de la pasión pierda su investidura y deje de existir por efecto del olvido puro y simple.

Debe señalarse aquí que la pérdida no está solamente en el final de la pasión, Freud la sitúa en el comienzo, como su causa: “Donde la satisfacción narcisista tropieza con impedimentos reales, el ideal sexual puede ser usado como satisfacción sustitutiva. Entonces se ama, siguiendo el tipo de la elección narcisista de objeto, lo que uno fue y ha perdido, o lo que posee los méritos que uno no tiene” (Freud, 1979:96). Se trata del renacimiento de algo vivido anteriormente, aun cuando para el sujeto tenga la apariencia de algo nuevo.

En el periodo de su existencia en que su amor por sí mismo se confunde con su amor hacia quien se ocupa de proporcionarle los cuidados básicos, se establecen los esquemas que, más tarde, dibujarán los contornos del objeto de la pasión. Aquí, la noción de pérdida puede asociarse con la de abandono. Tanto para el caso de los niños dejados por sus padres como para los amantes a los que su pareja los deja se usa la expresión “ser abandonado”, que puede entenderse como “ser expuesto a la desolación o a la soledad” así como “consagrarse frente y contra todo al dominio al poder del otro” (“abandonarse a...”). Etimológicamente, “abandono” proviene del francés *abandonner*, “dejar en poder de alguien”, pues *bandon* significa “poder, autoridad”.

Abandonar implica a la vez el designio de renunciar a la libertad de acción y, el de ser dejado, incluso, en libertad. Puede apreciarse así el tormento en el que vive el apasionado sostenido por el amor, escindido entre el tormento de ser dejado por el objeto de su pasión y el de un total dominio de éste sobre él. Atrapado por la pasión, el apasionado intenta protegerse de un abandono que, en realidad, ya ha tenido lugar y se ha inscrito en él, de modo que la figura exacta del estado pasional lo recubre y lo adorna con nuevos artificios. La profusión pasional opera sobre un fondo de pérdida y exige siempre, una retórica de la plenitud. Pero más se desarrollan los dispositivos de adorno, más se ahueca la nada que la vela y que exige nuevos sacrificios.

A propósito del choque pasional y de su cristalización se puede recordar que Clérambault (1993) señala que “es a menudo en un estado triste como ocurre el flechazo amoroso”. Esta observación “psicopatológica” revela lo que en su génesis y función el estado pasional debe al estado de angustia, de desvalimiento, de desesperación, eso que Freud llamaba *Hilflosigkeit*. El estado en que el apasionado se encuentra como exangüe después de la separación con el objeto amado debe ser considerado en el comienzo como un momento lógico que precede a la eclosión de la pasión amorosa, lo que explica la conducta de desposeerse de todo en provecho del objeto, despojarse de los apoyos narcisistas, de sus pertenencias. Sólo debe subsistir el objeto de la pasión en tanto que objeto pantalla, en los dos sentidos del

término: recuerdo-pantalla (encubridor) de una imagen ya sepultada y suplencia a la vez que obstáculo de lo innombrable de la memoria.

Este innombrable consiste en una pérdida que ya tuvo lugar, pero que el apasionado conjura ilusoriamente como si fuera por venir. Así, el objeto de la pasión obtura el reconocimiento de una pérdida que ya tuvo lugar y que, propiamente hablando, no puede más que abusivamente ser llamada “pérdida”, porque se trata de un objeto que jamás se tuvo. En este sentido, puede comprobarse que el objeto de la pasión tiene cierta semejanza con el objeto fetiche, con la diferencia de que no vela la misma falta en la pasión que en la perversión. Sin embargo, la meta última del apasionado, a diferencia del fetichista, no es colmar el hueco de la castración del Otro con el objeto sino, después de la búsqueda de fundirse con éste, consagrarse finalmente a su pérdida.

El objeto *real*, perdido, imposible de reencontrar, constituye la causa del deseo. Sin este objeto que es más un agujero o una función, en el sentido matemático del término, no hay deseo ni tampoco sujeto deseante. La anoréxica, por ejemplo, puede proporcionar una clara ilustración: a veces va hasta la muerte para reencontrar esa nada afín a la pérdida, renunciando a toda satisfacción que pudiera “llenar” ese hueco. De este modo, tanto la anoréxica como el pasional se sitúan como indomables frente a las seducciones y las exigencias del Otro. Se trata para ellos de llevar al extremo la lógica de nutrirse de esa pérdida sin la que no habría sujeto.

La ignorancia, paradigma de las pasiones

Una de las primeras reflexiones sobre las pasiones se encuentra en el segundo libro de la *Retórica* de Aristóteles (1998). Allí se puede advertir que hay un lazo esencial entre la emergencia de las pasiones y la existencia de la palabra y el lenguaje: las pasiones no dependen del organismo y sus funciones, dependen del lenguaje porque, como lo afirmara Heidegger siglos después, el *logos* no agota el *mythos*: hay un resto irreductible a la lógica y la racionalidad, así como a la ciencia

moderna; por esto el humano no es una simple máquina cognitiva. El gran aporte de Aristóteles fue subrayar, con el título de *Retórica*, que las pasiones representan relaciones con el Otro que pasan necesariamente por los efectos del lenguaje y la palabra, irreductibles a la sola racionalidad del *logos*, a su estructura lógica.

En ese sentido, la pasión es el momento retórico por excelencia, en la medida en que revela una total dependencia de la palabra y el lenguaje. Lo es también porque las pasiones evocan ese real que se sustrae al lenguaje, a la vez que lo imponen como una imperiosa necesidad: las pasiones develan ese real mientras que lo velan, en éstas hay una desmentida de la realidad esencial de la palabra y el lenguaje, causantes de una falta incolmable e incalmable. De ahí que la pasión central es la ignorancia: el lazo de esta última con la primera es muy estrecho y Lacan (1975) confirma esta articulación cuando habla de la ignorancia como pasión en los dos sentidos del genitivo “de”: subjetivo, que indica que la ignorancia es una pasión, y objetivo, para señalar que la pasión tiene como objeto la ignorancia.

Mucho antes en la historia, una tradición filosófica que se remonta a Descartes —quien pensaba que los hombres no conocen las pasiones, por esto no buscan liberarse de ellas— ha ligado la pasión con la ignorancia. Por su parte, Pascal afirmaba en su conocido aforismo que “el corazón tiene razones que la razón ignora”. Desde esta perspectiva, los hombres son ignorantes de las pasiones que los trastornan. Las “pasiones del alma”, expresión de Descartes, son pensamientos que ella no dirige, de modo que para poder gobernarse conviene conocerlas y saber que son pensamientos que vienen del cuerpo, causados por los movimientos del cuerpo y no por otra alma, maligna, que nos habita sin que lo sepamos.

Las pasiones quedan asociadas así con el desconocimiento, y el psicoanálisis lo confirma cuando señala que el sujeto que llega a análisis está, generalmente, sujeto a sus pasiones: sufre, padece por este desconocimiento que es el inconsciente. “Hacerle saber” sería, aparentemente, el remedio; pero, en realidad, sabe sin saber que sabe este saber. “No quiere saber nada”, es una formulación de Lacan: la ignorancia es la marca de una división entre su yo —más

ligado a lo imaginario y el desconocimiento— y el sujeto, el sujeto que habla y al hablar dice eso que sabe sin saber.

La ignorancia se encuentra en el corazón de nuestras pasiones ordinarias, revela su génesis así como sus funciones y mecanismos. La tradición que se inicia con Platón, y a la que Freud en alguna medida se adhiere, así lo considera. El remedio que para esto se indica es combatir esa ignorancia para acabar con las pasiones y los sufrimientos que conllevan. Sin embargo, esto no se resuelve tan fácilmente si se le da a la ignorancia el alcance de un concepto ontológico que se sitúa a cierta distancia del conocimiento racional.

En efecto, la ignorancia no podría combatirse con el saber teórico porque la lógica pasional también supone un saber, un saber que se ignora, un saber “ontológico” que no podría ser “rectificado” por el conocimiento lógico y la ciencia. Nietzsche escribe: “Existe un fantasma profundo que viene al mundo, por primera vez, en la persona de Sócrates: la creencia inquebrantable de que el pensamiento, siguiendo el hilo conductor de la causalidad, puede alcanzar hasta los abismos más lejanos del ser y que puede no solamente conocer el ser sino aun corregirlo” (Nietzsche, 1995:85).

Ahora bien, cuando esta ignorancia es compartida, hace lazo en la comunidad de los hombres. Paradójicamente, esta ignorancia nos permite entendernos sobre la significación de las palabras, dándonos la ilusión de una referencia a las cosas del mundo y permitiendo suponer que accedemos a la comprensión racional. Esta ignorancia que hace lazo es lo que nos da la ilusión de que sabemos de qué hablamos, que eso de lo que hablamos se refiere a cosas del mundo. Esta ilusión, que Nietzsche llama “un error útil”, nos permite creer que compartimos con nuestros semejantes las mismas experiencias y da a las palabras las mismas significaciones. Así surgen las creencias, las evidencias y los prejuicios que incluso llegan a impedir pensar. Por el contrario, la posibilidad misma de pensar reposa en acoger la “parte maldita” del ser, irreductible a las formas por las que se manifiesta, esa parte que constituye una amenaza para el conformismo de las creencias y de los prejuicios. El prototipo de esta creencia reside en la ilusión de una significación y una referencia de las palabras que empleamos.

A esta ignorancia compartida Lacan la llama “ignorancia crasa”. Es la ignorancia de la evidencia y del prejuicio, que se opone a la “docta ignorancia”, la “ignorancia situada”, que no es algo puramente negativo, sino la presentificación del inconsciente, y que en el análisis implica, desde la posición de “ignorante advertido” del analista, evitar imponer al analizante sus propias construcciones. No lo guiará hacia un “saber”, sino que procurará mostrarle que habla sin saber, como un ignorante, porque otro mensaje existe en lo que dice. Esta es la hipótesis misma del inconsciente. De manera que, tomando para él mismo todo el alcance de esta hipótesis, el analista se ve conducido a una “docta ignorancia”.

Es una formulación esencial: Lacan coloca el saber del lado del analizante, no del analista. El saber inconsciente está ubicado en el lenguaje y la palabra, ahí donde se forman e interpretan los síntomas, los sueños y las transferencias. Un ejemplo de este saber que se ignora puede encontrarse en Freud; en *Psicopatología de la vida cotidiana* (1980) se refiere a un joven exageradamente indeciso que, después de un largo tormento interior se decide a proponer matrimonio a su novia. Después de haber estado con ella sube a un tranvía y pide dos boletos. Unos meses después del matrimonio, cuando no se siente muy feliz, acompañado por quien ahora es su esposa, sube con ella a un tranvía y pide un boleto. Los actos “fallidos” confiesan, así lo dice Freud, lo que debe permanecer oculto, al otro y a uno mismo. En ellos se puede confesar al otro –como en el caso de una mujer que en una velada, en presencia de su marido y su amante, toma el brazo de este último, saludando al marido en el momento de partir– o a uno mismo, como le ocurre al amante que pierde un regalo de la amada antes de haber concebido la idea de la ruptura y de haber consumado la decisión.

La pasión, el ser y el deseo del Otro

En situaciones como las mencionadas, Freud demuestra que “el diablo” se oculta en los detalles y que los mortales somos incapaces de

guardar un secreto. Más bien tenemos la necesidad de confesarlo de múltiples maneras, en los gestos más ínfimos, en los pliegues enigmáticos de la palabra, en las distracciones sutiles en que se revelan las decisiones más firmes. La posición de Freud como analista en estas situaciones es semejante a la del apasionado, el celoso o el perseguido: todos ellos buscan, acechan, espían, exploran, auscultan los menores detalles de la conducta, los gestos y las palabras del otro para acceder a sus secretos íntimos, sus pensamientos, y no sólo los conscientes. Hay afinidad en la posición del apasionado y la del analista en esta espera de la confesión por parte del otro, no sólo de lo que sabe, sino también de lo que no sabe. La pasión es también pasión de confesión de lo implícito. En ese sentido, el apasionado busca una evidencia inobjetable del deseo del Otro, como se puede leer en otro relato de Stefan Zweig: *Carta de una desconocida* (2004).

En esta historia se relata que un novelista recibe la carta de una desconocida que quiere revelarle su secreto antes de morir. Ella le informa que va a suicidarse después de la muerte del hijo que tuvo con él, del cual este escritor nada sabía. La mujer le relata que, desde la infancia, estaba secretamente enamorada de él, entonces un hombre joven, y que en varios momentos de su vida, se había entregado a él sin que, salvo por un breve instante, tuviera conciencia de que se trataba de la misma persona. Él siempre desconoció la importancia del don sacrificial que ella le hacía.

El tema del relato es extremadamente emotivo, sublime, pero son los detalles formales y las expresiones empleadas lo que llama más la atención, como cuando se escucha el relato de un sueño. La pasión es como la “carta de una desconocida”: se puede tomar la expresión y las palabras que contiene en todos los sentidos posibles e imaginables. La pasión revela su carácter esencial como búsqueda desesperada de ser reconocida y nombrada; “letra sobre el ser”, sobre el fondo de pérdida, de duelo, intuitivamente designado aquí por Zweig como el del hijo muerto.

El relato se organiza alrededor de este punto nodal de la espera, por parte de la “desconocida”, de verse finalmente reconocida y nombrada bajo las figuras múltiples del ser, presentes en los nume-

rosos encuentros fallidos. Encuentros siempre fallidos que relanzan sin cesar la búsqueda pasional.

En varios momentos, el texto del escritor vienés insiste en señalar que el objeto de la pasión constituye el astro fijo e inmutable que organiza la constelación celeste de encuentros fallidos, donde nunca brilla la iluminación de un reconocimiento, el relámpago de un nombre que pueda liberar al sujeto de su arrebato pasional. No subsiste más que las lunas muertas de los recuerdos que mantienen con cada vez mayor vivacidad y necesidad la búsqueda desesperada. En esta dimensión compulsiva de la espera de un reconocimiento, de una llamada, de un nombre, y sobre todo de una adopción, el movimiento se organiza como movimiento perpetuo, gravitación alrededor del objeto amado y de su misterio. La desconocida escribe: “No me reconociste entonces, como nunca me has reconocido” (Zweig, 2004:88). Es la queja que recorre toda su carta, que repite de manera insistente: “¡Reconóceme, reconóceme al fin, gritaba mi mirada!” (Zweig, 2004:91). Y después: “Testamento de una mujer que te amó más que todas las otras y que tú nunca reconociste, de una mujer que no cesó de esperar y que tú nunca llamaste. ¡Nunca me reconocerás, nunca! Era mi destino en la vida; que sea el mismo en la muerte. No me voy sin que tú conozcas mi nombre, ni mi rostro” (Zweig, 2004:93).

El momento que desencadena la pasión aparece maravillosamente descrito, en el momento del encuentro de ella con el hombre amado que aparece allí donde era esperado: la desconocida, contrariando sus hábitos, acepta ir a un *dancing*, “como si algo particular me esperara en ese lugar” (Zweig, 2004:47). Y de repente encuentra ahí, nuevamente, al hombre del que no había dejado de pensar en el “azar objetivo” de “las cosas reveladas”, como decía André Breton. De nuevo, él la desea y la toma sin reconocerla, y ella permanece extraña para él: “Extendiendo la mano para tomarme, tú la dirigías hacia una mujer que encontrabas por primera vez, hacia una desconocida” (Zweig, 2004:56).

Esta afirmación permite proponer una interpretación claramente psicoanalítica de la génesis de los movimientos pasionales, to-

mando en cuenta que el sujeto siempre recibe del Otro su propio mensaje en forma invertida. Desfigurando un poco los personajes de la novela y considerándolos como partes del discurso de un sueño, puede decirse que el sujeto ama en su pasión la “ilusión óptica” por la cual busca poner un nombre y un rostro a esta parte desconocida e innombrable, causa del deseo, punto de origen de los encuentros furtivos y siempre fallidos del ser con la letra, o la palabra o la imagen. Estos encuentros fallidos prolongan la espera para exigir sin cesar ese reconocimiento que no deja de sustraerse, una y otra vez. Que el centro de la pasión se escriba en este relato sobre el fondo de una ausencia figurada por la muerte del hijo ilustra la intuición del novelista para reconocer una dualidad ontológica: desgarrar del ser, sombra de la parte maldita figurada por la silueta del niño muerto, la más apta figuración para representar lo real en el corazón del ser.

Algo resulta notable en todas estas ilustraciones de la pasión: hay una compulsión del apasionado que lo lleva de manera obsesiva a “analizar” las conductas del otro. “Desnuda” así al *partenaire* hasta un punto último donde se consuma, a veces, la ruptura temida y conjurada. El apasionado produce lo que teme para confrontarse con la parte innombrable del ser velada por su pasión. Entonces, en un transactivismo absoluto, el apasionado induce en su *partenaire* esta confrontación con el horror de lo innombrable que desencadena el movimiento pasional.

El objeto de la pasión representa, encarna la parte faltante del ser, por lo que el apasionado quiere ver lo que no sabe y que causa su pérdida. El apasionado eleva su objeto al rango de un nombre y de una figura promovidos como causa de todas sus pérdidas. Es como la pantalla a la que se escribe con los trazos de los movimientos pasionales lo que no tiene nombre.

¿Qué quiere saber el apasionado? Se puede decir que nada. Nada quiere saber de esa falta que es causa de su pasión, de esa falta donde coloca el objeto de la misma. Está celoso, erotómano, odioso, reivindicativo, coleccionista o investigador, el apasionado nada quiere saber de lo que motiva y determina su búsqueda. Quiere ocupar el

espíritu del otro, así como el otro satura el suyo, pero no quiere saber nada de los orígenes de esta compulsión que tan imperiosamente se le impone. Quiere saber del otro, de sus rincones luminosos como de las oscuridades de lo implícito del discurso del amado o la amada para mejor ignorar lo suyo.

La búsqueda de indicios, de signos y de sentido del apasionado constituye el fetiche que su pasión de la ignorancia lo lleva a colocar en el límite de esa hendidura subjetiva, de esa falta del ser en la que se abre el abismo de lo incognoscible, de la “parte maldita”. Marcado por su condición de sujeto dividido, intenta descifrar en el otro los jeroglíficos que dicen, a la vez que ocultan, el ser abolido por la acción del significante.

El estado pasional emerge en el momento en que el saber inconsciente se impone como inasimilable, afirma masivamente su existencia y su irreductibilidad. En este momento, el apasionado se apasiona por no saber nada de la presencia de este saber inconsciente y de su punto de amarre con lo real. Contrariamente a las apariencias, el objeto es un objeto “parcial”, la parte que “le falta” al sujeto, que desencadena la pasión. Como lo afirma Lacan:

El deseo es lo que se manifiesta en el intervalo que cava la demanda más acá de ella misma, en la medida en que el sujeto, al articular la cadena significante, trae a la luz la carencia de ser con el llamado a recibir el complemento del Otro, si el Otro, lugar de la palabra, es también el lugar de esa carencia. Lo que de ese modo al Otro le es dado colmar, y que es propiamente lo que no tiene, puesto que a él también le falta el ser, es lo que se llama el amor, pero es también el odio y la ignorancia (Lacan, 1994:607).

El Otro es llamado para complementar esa falta en ser del sujeto; pero, aun si respondiera, nunca se podrá evadir el inevitable encuentro con lo imposible y cada quién se las tendrá que arreglar con eso. En el amor y el odio, por la ignorancia, el apasionado será siempre ese sujeto que, por no soportar esa falta, se consagrará paradójicamente a la pérdida, haciendo de ésta la razón de su goce.

Referencias

- Aristóteles (1998), *Retórica*, Alianza Editorial, Madrid.
- Clérambault, G. G. de (1993), *L'érotomanie*. Le Plessis-Robinson, Syunthélabo.
- Freus Signumd (1980), "Psicopatología de la vida cotidiana", en *Obras completas*, vol. vi, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (1979), "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras completas*, vol. xviii, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (1978), "Tres ensayos de teoría sexual", en *Obras completas*, vol. vii, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1994), *Escritos 2*, Ventuno editores, México.
- Lacan, Jacques (1975), *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Seuil, París.
- Merimée, Prosper (1990), *Carmen*, Norma, Bogotá.
- Nietzsche, Friedrich (1995), *El origen de la tragedia*, Austral, México.
- Nunberg, H. y E. Federn (comps.) (1980), *Las reuniones de los miércoles. Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Tomo II: 1908-1909*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Nunberg, H. y E. Federn (comps.) (1979), *Las reuniones de los miércoles. Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Tomo I: 1906-1908*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Zweig, Stefan (2004), *Carta de una desconocida*, Editorial Juventud, Barcelona.
- Zweig, Stefan (2003), *Amok*, Acantilado, Barcelona.
- Zweig, Stefan (2001), *Veinticuatro horas en la vida de una mujer*, Acantilado, Barcelona.

Fecha de recepción: 08/04/19

Fecha de aceptación: 26/07/19

A espaldas de la política, enfrentamientos desde el miedo

*Gabriela Mendoza Mendoza**

Resumen

A lo largo de la historia hemos visto situaciones y acontecimientos en los que se pueden dejar ver la relación entre la política, el ejercicio del poder y la emergencia del miedo. Principalmente, nos enfocaremos en el uso de este último como método de control social. En el panorama mexicano actual se pueden observar condiciones de desinformación y de poco acceso a la mayoría de los asuntos que se tratan en términos políticos. La tesis que aborda este texto relaciona algunos temas que dificultan el panorama político mexicano con el miedo, y su práctica y fomento para el control sociopolítico.

Palabras clave: política, miedo, ejercicio del poder, sujeto.

Abstract

Trough out history we have witness certain situations and events where it can be seen the connection between politics, the practice of power and the expression of fear. The purpose of this text is the analysis of the political use of fear like a control method. The Mexican panorama in these days can let us see some access and disinformation problems. This text relates some

* Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
Correo electrónico: [gabmendoza10@gmail.com].

topics that are involved in the Mexican politics with fear and the use of fear for political uses, like social and political control.

Keywords: politics, fear, practice of power, subject.

Si dos individuos hablasen fríamente de experimentar con un ingenio que aniquilaría a una cuarta parte de los habitantes de su ciudad, comprendidos sus esposas e hijos, explicando además que debían correr el riesgo por temer que, si no, el otro lo haría primero, sin duda los mandarían a un manicomio y los someterían a estrecha vigilancia, como lunáticos peligrosos. ¿Nos damos cuenta de que nosotros estamos comportándonos exactamente de la misma manera?

Erich Fromm, *Ética y política* (1993:13).

Sobre la política

Este escrito tiene como propósito indagar la manera en la que el miedo se utiliza en los contextos de la política. Con ello, podemos hablar sobre la política en sí, a lo cual nos referiremos en este texto como cualquier acción que tenga que ver con decisiones que involucren la organización dentro de las sociedades humanas, y más específicamente, a aquellos sujetos que se ven envueltos en las maneras de gobernar o de aspiración a mandato. En cuanto a ello, Max Weber lo plantea de la siguiente manera:

al decir que tal o cual asunto es político, que un ministro o un funcionario son políticos y también que una determinación se encuentra condicionada políticamente, se quiere dar a entender, invariablemente, que la respuesta en torno al asunto en cuestión, las decisiones en el ámbito de actividades de dicho funcionario, así como las condiciones de tal determinación, están sujetas directamente, en lo que concierne a la distribución, al mantenimiento o a la transferencia del poder. Quiquiera que haga política anhela llegar al poder (Weber, 1996:8).

El ejercicio del poder está relacionado con el involucramiento en la política. En la cotidianidad, el funcionario que quiera llegar al poder se ve envuelto en la dinámica de la política, ya que ésta es parte tan intrínseca de nuestro entorno que llega a ser indiferenciable lo que “pertenece” al ámbito de la política de aquello que es independiente; aunque, de cierta manera, nada llega a ser independiente de la política. A lo largo de la historia, ha sido complicado establecer la delimitación de este ámbito, porque está inmerso en lo social. Así, se puede ilustrar con las palabras de Sartori:

la noción de política calificó todo, y por lo tanto nada específico, hasta que las esferas de la ética, de la economía y de lo político-social se mantuvieron no divididas y no se tradujeron materialmente en diferenciaciones estructurales, vale decir en estructuras e instituciones que pudieran calificarse de económicos, religiosos y sociales. En este sentido, el nudo más difícil de desatar es entre lo “político” y lo “social”, entre el ámbito de la política y la esfera de la sociedad (Sartori, 2002:201).

La división entre lo político y lo social, como nos comenta Sartori más adelante en este texto es una diferenciación artificial y que sirve para los fines del estudio académico de la política. En la practicidad del asunto, define a todo sujeto como perteneciente al ámbito de la política por ser parte de la *polis*, cuyas raíces griegas, explica, es el ser parte de la ciudad (o civilización, para efectos de entendimiento). Para nuestros fines basta decir que cualquier sujeto, en cuanto pertenece al ámbito social, también se verá inmerso en la práctica de la política. En este texto sostenemos que la idea de “político” es aquella figura que forma parte de los modos de organización y estructura de la sociedad.

En México tenemos un sistema presidencial y nos regimos por un sistema *democrático* que involucra el poder de decisión del gobernante a partir de la consulta de la opinión por mayoría relativa del pueblo. Este sistema, independientemente de si ha cumplido su

función utópica¹ o no, podemos observar que como todo proceso social se ha ido transformando con el tiempo, alejándose de su propósito originario: el consentimiento de la población de las decisiones de administración gubernamental. Más allá del funcionamiento del sistema democrático, la política mexicana involucra más que el propio sistema, implica su operatividad. Una de las transformaciones que se ve de forma más clara es el desmembramiento de una utopía –como es la idea del sistema democrático– en una aplicación operativa real. Dicha operatividad involucra mecanismos de intervención concretos. En la actualidad esta aplicación puede considerarse como nuestra estructura gubernamental. Además, cuenta con ciertos mecanismos como la consulta o la atención a la gente, éstos, al funcionar burocráticamente (hasta cierto punto, deficiente) se puede considerar que han dificultado el acceso a la información y se forman obstáculos que impiden el involucramiento del pueblo en las decisiones que le concierne a la población general del país. De aquel funcionamiento Erich Fromm nos comenta que:

Con la dirección burocrática de las personas, la democracia se convierte en un rito. [...] el individuo ha perdido casi toda posibilidad de influir y de participar activamente en las decisiones. En la esfera política, especialmente, las elecciones han ido reduciéndose a una votación por la cual el individuo puede manifestar su preferencia por uno o dos candidatos profesionales. A lo sumo, podemos decir que es gobernado con su consentimiento. Los medios para lograrlo son la sugestión y la manipulación. Así, ocurre que las decisiones principales –las de política exterior, que implican paz y guerra– las toman pequeños grupos, casi desconocidos para el hombre medio (Fromm, 1993:16-17).

¿El sujeto es anulado dentro de la cotidianidad de la política? Podemos considerar que no sólo se llega a observar la exclusión del suje-

¹ Referiremos a la utopía por ser un modelo de gobierno que plantea la posibilidad de que el “pueblo” tenga el poder de decisión, sin embargo, los procesos y métodos con los que se lleva a cabo son, en su operatividad, limitados. Estas limitaciones, aunque reales, rompen el ideal de ser un modo de consulta popular.

to, tanto en las decisiones diarias como en las de mayor importancia, sino que la gente misma se desarrolla en un ambiente en el que es normal el hecho de que se le excluya del ámbito político. Se puede notar que hay una normalización del conformismo y del malestar que se generaliza en una opinión de descontento, pero, hasta cierto punto de resignación, puesto que como la opinión popular lo expresa: “no se le puede hacer nada”. En cierta forma, puede considerarse que la manera en la que se ha organizado este órgano burocrático, impide el involucramiento de la gente en las cuestiones políticas.

También puede considerarse una manera de control, al hacer tedioso el procedimiento con el que la gente se puede involucrar, se hace de cierta manera inaccesible, incluso, en el lenguaje utilizado en estos ámbitos, de lo que hablaremos un poco más adelante. Esta inaccesibilidad se percibe, por ejemplo, en los sitios web de las entidades de gobierno, que llegan a ser confusas y para buscar se tienen que recorrer secciones que a veces parecen no estar relacionadas con lo que se busca; en la consulta directamente en oficinas o por teléfono, hay ocasiones que el mismo personal no sabe responder dudas con información verídica, incluso la tardanza en el acceso a estas respuestas hace tan tediosa la búsqueda que se abandona la tarea.

Este ejercicio de poder y método de control social puede ser analizado desde el enfoque de Foucault, quien plantea que el poder es un ir y venir constante entre sujetos o instituciones; una perspectiva en la que nadie *posee* el poder, éste se transforma y está en constante movimiento. En palabras de García Canal, quien se dedicó a su estudio desde la teoría de Foucault, dice:

Podemos decir que el ejercicio del poder no es una estructura que se mantiene por siempre y que algún día, si la suerte está con los sometidos, podrá romperse, sino que es un hecho cotidiano, se elabora constantemente, se transforma, se desorganiza y se vuelve a organizar; por tanto, es el resultado de elecciones puntuales en función del estado en que se encuentran las fuerzas a cada instante de la contienda. [...] el poder es un proceso creativo que no se detiene jamás en su marcha, que depende a su vez de esas relaciones entre “parejas”. Su dinamismo

y creatividad son condición y consecuencia de las respuestas que dan aquellos sobre quienes se ejerce (García Canal, 2010:39-40).

Dentro de nuestro panorama, el funcionamiento gubernamental depende también de tratos y pactos con gente no perteneciente a la estructura gubernamental que, por sí mismos, también ejercen el poder, eso puede englobar temas como el terrorismo, el narcotráfico, el mercado negro y demás situaciones parecidas, incluyendo, las estrategias políticas de los gobiernos para mantener un cierto “equilibrio”. A excepción de la manutención del equilibrio, no ahondaremos tanto en estas cuestiones debido a lo extenso que son en estos temas.

Acerca de las estrategias gubernamentales, podemos ver que cierto control se mantiene, tanto en los medios de comunicación como en las acciones del gobierno, un ejemplo claro es el ámbito militar, la sola amenaza de que irrumpa “la paz” causa cierto terror en la población y en otros gobiernos. Este terror o miedo tiene un claro uso político:

La amenaza por el almacenamiento de armas atómicas con una capacidad de destrucción inimaginable intranquiliza a la gente en los dos hemisferios militares y hace surgir una comunidad de amenaza cuya solidez política aún ha de demostrarse.[...] Pero tales intentos de ganar al menos un *sentido político al miedo* que no se puede comprender, no pueden ocultar que desde el punto de vista político-organizativo, estas nuevas comunidades objetivas de amenaza se encuentran hasta ahora suspendidas en un espacio vacío de aire (Beck, 2002:54).

Más allá del uso de “armamento”, se maneja la idea de que la mera amenaza de su uso infunde un cierto temor, éste puede ser utilizado como una estrategia concreta e independiente del empleo de los instrumentos militares. En el texto antes citado, Beck habla sobre la Guerra Fría como el ejemplo perfecto de la circulación del ejercicio de poder, una guerra a partir de los medios de comunicación, de las ideas que la gente se iba formando, la opinión pública, lo simbólico de las armas de fuego, la noción de guerra y, sobre todo,

del miedo que esto produce. El ejemplo perfecto para ilustrar la manera en la que los políticos usan y fomentan el miedo para fines específicos, principalmente para mantener el control. En esto juega un papel muy importante la comunicación y los medios masivos de información, o podríamos decir de *desinformación*, como trataré más adelante. Lo anterior nos lleva a reflexionar en torno a la manipulación, Beck también nos menciona la manera en la que esta tergiversación de la información lleva a la creación de necesidades artificiales, entre ellas, “la necesidad de sentirse seguro” o en la siguiente cita el autor lo explica:

El hambre puede mitigarse, las necesidades pueden satisfacerse; en cambio, los riesgos son un “pozo de necesidades sin fondo” que no puede cegarse, infinito. De una manera diferente a las necesidades, los riesgos no sólo pueden ser mostrados (a través de la publicidad o medios parecidos), prolongados según las necesidades de las ventas, en pocas palabras, manipulados, sino que, a través de las variaciones en las definiciones de riesgo, pueden lograrse tipos de necesidades (y, con ello, de mercados) muy novedosos: de manera destacada, la necesidad de la evitación del riesgo (Beck, 2002:63).

¿De qué manera se manipulan estas necesidades creadas?, ¿cómo se crean los riesgos en el discurso de los medios de comunicación? Con esto damos pie para hablar sobre la sugestión que, para los fines de este trabajo, está relacionada tanto con el ejercicio político y el uso del miedo. ¿Es acaso la manipulación y la sugestión parte de la política? Sartori menciona como que “la política es *independiente*, es decir, que sigue leyes propias, instaurándose literalmente, como ley de sí misma” (Sartori, 2002:208); el método de control de la política son los mismos actos políticos. Aquí, en donde pareciera que las cuestiones políticas se encuentran dentro de una esfera inquebrantable, pertenece más al campo de la cotidianidad de lo que normalmente podemos percibir. Por ello, se hará un breve recorrido en el análisis de la relación entre la sugestión y las prácticas de la política.

Sugestión y manipulación

Dentro de la extensa historia de la política, entre ciencia política y filosofía de la política, se pueden notar muchos contrastes, cambios y evoluciones de ésta. Sartori desarrolla un cotejo entre dos grandes figuras que abordan estos temas:

Si el príncipe de Maquiavelo gobernaba aceptando las reglas de la política, el Leviatán de Hobbes gobernaba creándolas, estableciendo qué es la política. El mundo del hombre es infinitamente manipulable, y el Leviatán –el gran definidor– es su manipulador exclusivo y total. En realidad, nadie ha teorizado una politización tan extrema como Hobbes. Él no planteaba únicamente la absoluta independencia y autarquía de la política, sino que afirmaba un “pan-politicismo” que todo lo reabsorbe y lo genera todo a partir de la política (Sartori, 2002:210).

De esta manera, ¿podemos plantear que la política es autorreguladora? Se infiere como creadora tanto de sus propias leyes y funcionamientos como del entorno que lo promueve y lo fomenta. Sin embargo, el concepto de la política no ha sido completamente delimitado, es una noción estudiada desde puntos de vista divergentes y que ha ido cambiando conforme al paso del tiempo, a las circunstancias socioculturales y a los autores que han trabajado el concepto. Una constante es la existencia de aquello que sostiene las estructuras sociales. Entendiendo que este sostén puede ser la política misma podemos divagar en torno a la interrogante: ¿en qué consiste la política y qué papel juega su “autorregulación”? Para Sartori:

siempre se pensó que el problema de los problemas terrenos era moderar y regular el “dominio del hombre sobre el hombre”. Rousseau estaba ganado por esta preocupación cuando escribía que el hombre nació libre pero está encadenado. Al decir esto, Rousseau pensaba en la esencia de la política, aun cuando la palabra no apareciera en sus títulos. Hoy en cambio, la palabra está en boca de todos, pero ya no

sabemos pensar la *cosa*. En el mundo contemporáneo la palabra se emplea sin tasa ni medida, pero la política sufre una “crisis de identidad” (Sartori, 2002:216).

Al principio del texto abundábamos sobre la noción de política, definida como cualquier acción perteneciente a la organización de la sociedad. Si cuestionamos esta afirmación llegamos a la idea de autorregulación, sin embargo, podemos también incorporar otras nociones relacionadas con las prácticas de la política y la manera en la que éstas la reafirman. Del fragmento anterior podemos desprender dos grandes vertientes; la primera acerca del dominio, que, aunque probablemente Sartori lo está viendo desde una perspectiva diferente, podemos enlazarlo y ubicarlo dentro de la noción foucaultiana de dominio, control y de ejercicio de poder; la segunda tiene que ver con esta “pérdida de identidad” que menciona Sartori, misma que retomaremos desde la perspectiva de la esfera de la crisis de sentido de Castoriadis.

Dominio, control y ejercicio del poder

Para introducir el primer punto, Foucault, no sólo desarrolla la forma en la que “funciona” el ejercicio del poder, sino que enlaza en el mismo desarrollo, el juego del sujeto dentro de este intercambio y la articulación de las relaciones de poder. El sujeto se ve implicado en este engranaje en su día a día, “está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan en él un efecto inmediato, lo cercan, lo marcan, lo enderezan, lo torturan, lo obligan a trabajos, a ceremonias, exigen de él” (Foucault, 2009:26). Aquí se juega la constitución del sujeto, pero también se diferencia el momento en el que deja de ser poder para pasar a una relación de dominación (un ejemplo: la esclavitud). La “dominación”, según Foucault, es explicada en palabras de García Canal de manera que deja entrever que la situación de dominio tiene que ver con la desaparición de la voluntad propia del sujeto, es decir, hay un resquicio

de sometimiento que termina por destruir la relación de poder y pasa a convertirse en una situación de dominio.

El problema no está en los seres concretos que ejercen el poder sino en el lugar que ocupan dentro de la estructura, los sujetos se cambian y desaparecen, la máquina se mantiene, funciona no sólo porque existen sujetos que ejercen el poder, sino también, y muy especialmente, porque los sujetos aceptan, aun sin conciencia, las condiciones de dominación. No debemos olvidar que el poder es una relación y como tal siempre es un juego de ejercicios y de resistencias entre unos y otros.

Como hemos dicho, el sometido se sabe vigilado continuamente y esta vigilancia, sin nombre ni rostro, despersonalizada, no necesariamente tiene existencia real. Más que vigilar, la dominación busca que el sujeto la internalice y esto lo conducirá a cuidarse a sí mismo por temor a ser descubierto (García Canal, 2010:81).

La estructura a la que se refiere este fragmento tiene que ver con la configuración de los estratos de mando, en cierta manera, con el ámbito de la organización política. Las partes resaltadas hacen referencia a la forma en la que el sujeto pasa de transitar entre situaciones de ejercicio de poder al mero sometimiento y a la fractura de su conciencia.

Con lo anterior, podemos reflexionar que un tipo de “dominación” ejercido desde la política puede ser visto como una dominación –hasta cierto punto– del pensamiento, de los usos y costumbres, como decíamos anteriormente, el conformismo. El juego político crea una dinámica en la que se orilla a la gente a situaciones de conformismo y a normalización de todo aquello que es *injusto o incorrecto*.² Para lograr la normalización, la política dedicada a estas tareas, emplea dos medios: la sugestión y la manipulación, como muchos otros ámbitos que también influyen en el desarrollo y

² Cabe precisar que lo categorizado como injusticia tendría que ser visto desde otro ámbito –como sería la moral, por ejemplo– en lo que no ahondaré en este escrito.

la transformación de la vida social (por ejemplo, la medicina). Esta tergiversación de la política es utilizada mayoritariamente en beneficio propio del político, antes que en beneficio social. Se ilustra de manera concisa desde las palabras de López Quintás:

La política debiera ser el arte de configurar la vida social del modo más adecuado posible a la vida humana. Actualmente, sin embargo, se está convirtiendo a menudo en el arte de engañar y seducir, mejorar la imagen propia y desfigurar la ajena, guardar las apariencias para ganarse las voluntades. [...] Para engañar sin ser advertido, el político demagogo tiende a reducir el voltaje moral de las gentes para menguar su capacidad de exigir una mayor calidad en el planteamiento de los problemas y la búsqueda de soluciones. [...] Esta tendencia de ciertos grupos políticos explica que actualmente no se ataque un determinado tipo de moral y se defienda otro; se procura dejar de lado la dimensión de la moralidad y el sentido de la vida [...] (López Quintás, s.f.:41).

Es pertinente mencionar que la noción de *el político* está ilustrada de una manera abstracta y simbólica, una figura del político demagogo y que cumple con aquellos requisitos, sin embargo, no por eso se generaliza a “todos los políticos” o se particulariza en una persona. Por ello, la manipulación es un elemento importante en la estrategia del político, que incorpora lo relacionado con la dominación de los usos y costumbres en su discurso, la orientación al conformismo social como práctica y a la normalización como un asunto fundamental. Es importante recalcar que la búsqueda del control juega un papel principal en toda esta dinámica.

La crisis del sentido

En cuanto al segundo punto, Castoriadis (2001) nos habla sobre la pérdida de sentido de las significaciones sociales imaginarias, nos explica la manera en la que la sociedad se sostiene a partir de éstas y también sobre su crisis en todo este proceso, así, menciona la for-

ma en la que estas significaciones se van transformando a través del tiempo.

El papel de estas significaciones imaginarias sociales, su “función” –usando este término sin ninguna connotación funcionalista– es triple. Son ellas las que estructuran las representaciones del mundo en general, sin las cuales no puede haber ser humano. Estas estructuras son cada vez específicas: nuestro mundo no es el mundo griego antiguo, y los árboles que vemos más allá de esas ventanas no protegen, cada uno, a una ninfa, simplemente es madera, esa es la construcción del mundo moderno. En segundo lugar, ellas designan las finalidades de la acción, imponen lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, lo que es bueno hacer y lo que no lo es: hay que adorar a Dios, o bien hay que acumular las fuerzas productivas –en tanto que ninguna ley natural o biológica, ni siquiera física, dice que hay que adorar a Dios o acumular las fuerzas productivas. Y en tercer término, punto tal vez más difícil de delimitar, ellas establecen los tipos de afectos característicos de una sociedad (Castoriadis, 1997:158).

Estas significaciones son el sostén de las estructuras sociales, lo que se debe-puede hacer o no hacer está ligado a las representaciones que se forman de lo “bueno” o malo”, a partir de ello, se puede divisar un contraste en las formas de utilización y aprovechamiento de dicho imaginario. Como hemos visto, el concepto *política* tiene muchas vertientes y ha tenido metamorfosis a lo largo de la historia, es por ello que podemos decir que el ámbito de la política, mientras tiene estas transformaciones, hace una recolección de modos diferentes de operación. Actualmente se puede dar cuenta que el funcionamiento de la política en ciertas ocasiones (con más frecuencia de lo que se puede advertir) gira en torno a la manipulación y el miedo, tanto el miedo directo y que puede ser visto claramente, como el que es traslúcido, disimulado e invisibilizado pero que se encuentra arraigado en nuestra cotidianidad.

Sobre el miedo

Para empezar a hablar sobre este tema podemos definir al miedo desde la siguiente perspectiva, Moscone (2012:55), quien cita a Hanns (1996), refiere a los términos de Freud en cuanto al miedo; nos dice: “*Angst* significa ‘miedo’. Generalmente, indica un sentimiento de gran inquietud, ante una amenaza real o imaginaria de daño. Puede variar de gradación, desde ‘recelo’ y ‘temor’ hasta ‘pánico’ o ‘terror’”. A partir de ahí, se dedica a desarrollar la respuesta del sujeto y los métodos de afrontamiento que tiene frente al miedo, de ahí llega a la siguiente definición:

emoción que surge si la integridad personal o la vida está en peligro, cuando se tiene un susto, es decir, cuando un estímulo sensorial imprevisible posee la intensidad suficiente como para despertarlo, o al percibirlo en otra persona o grupo; depende de la capacidad para enfrentar la vida, y lleva a adoptar medidas adecuadas para protegerse. Temor, alarma, sobresalto son sus sinónimos (Moscone, 2012:57).

A partir de ahí, nos enfocaremos en la noción de que el miedo, si bien es un mecanismo biológico y psíquico del ser humano, el estímulo que lo provoque no tiene que ser necesariamente un atentado directo en contra de la vida del sujeto, es decir, un riesgo físico como en los tiempos en los que la humanidad arriesgaba su vida al momento de cazar animales para poder alimentarse. El miedo del que hablo aquí tiene que ver, más bien, con una condición psicológica, con un malestar generalizado que llega a ser en ocasiones imperceptible. Las formas de impacto de los discursos políticos se pueden analizar en cuanto a la constitución subjetiva y al funcionamiento social. Por ello, el miedo está entrelazado con los procesos de una forma imperceptible. Por el lado del sujeto tenemos la forma en la que internaliza los discursos morales y como ello será una parte fundamental para el reproche y el miedo a las consecuencias. Su forma masiva tiene un manejo distinto.

Parece oportuno desarrollar los aparatos de funcionamiento masivos, puesto que es un cuestionamiento interesante: ¿en que difieren los procesos del miedo en cuanto a la dimensión subjetiva y a la social? Sartori sostiene que la acción de gobernar es vertical y hace una analogía de una “bóveda del miedo”, explica desde el modelo teórico de Ruyer que este sistema se apoya en un aparato jerarquizado, el cual no sólo funciona gracias a la coerción que se ejerce sobre los de abajo, sino que se mantiene por el temor que se imparte:

funciona de este modo: cada uno le cede al otro la iniciativa, esperando que sea el otro quien irrumpa la continuidad del mecanismo. Por su cuenta no hace nada, o mejor, hace lo que debe hacer: se siente vigilado desde arriba y obligado por ello a vigilar al que está debajo de él. [...] En un sistema opresivo (sentido como tal), ningún miembro del cuerpo social se ocupará de salvar el sistema; aun cuando vislumbre su fin. Más bien se preocupará —y es humano— de salvarse a sí mismo. Y precisamente por eso, el sistema se sostiene; porque esa preocupación hace que los ciudadanos se teman y vigilen unos a otros (Sartori, 2002:172).

Concuerda con las ideas de Foucault (2009) sobre el orden, la vigilancia y el castigo. Hace reflexionar acerca de las *maneras* en las que se ejerce esta coerción. Desde esta mirada, analizamos al miedo como un instrumento para el control político-social y su relación tanto con la culpa como con los medios de comunicación. Dentro de este análisis se puede considerar también el ansia de poder y la normalización, de igual manera que las construcciones sociales que hay en torno al tema.

Usos políticos del miedo

Retomemos el texto de Foucault “Vigilar y Castigar” en el que hace una analogía del poder disciplinario con la marcha de las tropas y que se menciona a continuación:

Entre estas dos prescripciones, se ha puesto en juego un nuevo conjunto de coacciones, otro grado de precisión en la descomposición de los gestos y de los movimientos, otra manera de ajustar el cuerpo a unos imperativos temporales.

Lo que define la ordenanza de 1766 no es un empleo del tiempo, marco general para una actividad; es más que un ritmo colectivo y obligatorio, impuesto desde el exterior; es un “programa”; asegura la elaboración del propio acto; controla desde el interior su desarrollo y sus fases. Se ha pasado de una forma de conminación que medía o ritmaba los gestos a una trama que los coacciona y los sostiene a lo largo de todo su encadenamiento. Se define una especie de esquema anatomo-cronológico del comportamiento. El acto queda descompuesto en sus elementos; la posición del cuerpo, de los miembros, de las articulaciones se halla definida; a cada movimiento le están asignadas una dirección, una amplitud, una duración; su orden de sucesión está prescrito. El tiempo penetra el cuerpo, y con él todos los controles minuciosos del poder (Foucault, 2009:176).

La necesidad de distintas estructuras sociales que requieren de formar los cuerpos como método de control disciplinario, se encargan de moldear las conductas y se dedican precisamente a esto; al control. Una manera de moldear al sujeto, de penetrar al cuerpo, de imponer los actos, debilitando al sujeto es acompañado por el miedo. Al considerar el miedo desde la mirada de la pasión del sujeto, aquella pasión irracional, misma pasión de la cual Raymundo Mier comenta...

El miedo se enlaza con la ética a través de la amenaza, entendida como promesa “negativa”: de devastación o de aniquilación. Entroniza como objeto privilegiado del miedo las figuras del mal. El mal se revela como la insignificancia de la heteronomía ética, de los imperativos del vínculo como alianza, como miramiento incondicional por el otro. El mal aparece así como la acción eficaz, al margen de la singularidad de la alianza y la universalidad de la ley: la soledad abyecta (Mier, 2008:13).

Este *mal*, que se expresa aquí como *soledad* surge como aquello que las campañas políticas se adjudican para poder enlazarse y mantenerse en esta posición de control. Esta manera de sujetar a la población a partir del uso del miedo es característica de cierto tipo de publicidad, de construcción social, de campañas políticas, e incluso, en la manera de formación del mito. Con ello, el siguiente párrafo de Erreguerena Albaitero es un ejemplo:

En todo sujeto existe una parte de luz, bondad, solidaridad y amor, pero también una parte oscura, de sombra, de codicia, ansia de poder, vanidad y envidia que negamos. [...] La construcción imaginaria del mal, como representación de la figura en la que depositamos los miedos y proyectamos las culpas, ha existido desde el inicio de la humanidad en diferentes versiones que dependen de cada cultura y de sus símbolos particulares (Erreguerena, 2007:93).

Se puede relacionar con la manera en la que Freud (1930) habla de la culpabilidad en la cultura, una forma en la que el sujeto se ve envuelto en un patrón de ir y venir entre lo intrapsíquico y lo cultural de la culpabilidad. Podemos analizarlo dentro del marco de una defensa del sujeto hacia aquello que la cultura le hace, por un lado, acallar y reprimir; por el otro, una manera intrínseca por la cual el sujeto entra en una dialéctica de control. La cultura controla y vigila al sujeto desde un nuevo nivel, desde el sujeto controlándose a sí mismo. Como mencionamos, la vigilancia se traslada a la vigilancia del otro, del “de abajo” e, incluso, de los que están en el mismo escalón, horizontalmente, lo cual configura un patrón que mantiene vigente la vigilancia vertical. El sujeto se encarga de infundir ese miedo que es transmitido desde los estratos más altos de la jerarquización, manteniendo el sistema en pie y marginando para el mismo fin: el control.

Conforme evoluciona la forma de hacer política, cambian también las formas de resistir a los métodos de control social, estas transformaciones se dieron la una con la otra, ambas de la mano, puesto que las dos están irremediabilmente vinculadas, desde este punto de vista, Useche Aldana especifica:

Los mecanismos de gestión semiótica e institucional y los que operan la regulación social ya no son suficientes para detener el auge de subjetividades emergentes, que pueden estar anunciando el nacimiento de nuevas dimensiones existenciales, pero que en muchos casos han significado el surgimiento de formas caóticas y salvajes de sociabilidad. La subjetivación dominante opta entonces por formas de control que agudicen la sensación de inseguridad y que fomenten una reacción asustadiza, que reclame la fuerza del leviatán para poner orden (Useche Aldana, 2008:6).

Dentro de lo que nos dice Useche Aldana podemos destacar que se especifica “el nacimiento de nuevas dimensiones existenciales”, podemos pensar en la manera de existir que tiene el sujeto. Como sabemos, el contexto sociopolítico y cultural contribuye a la construcción de la subjetividad, por lo que, una transformación de este contexto involucra a su vez un cambio en el tipo de sujetos que se forman y se construyen a partir de éste.

El miedo, socialmente es utilizado como herramienta de control y vigilancia; el método más cotidiano y pertinente para la aplicación del mismo son los medios de comunicación; para ello ahondaremos en una cuestión primordial para indagar el funcionamiento de los medios masivos y la importancia de su papel en este análisis.

Acerca del lenguaje

El lenguaje es la forma que tenemos los seres humanos de vincularnos y pertenecer a la sociedad. Sartori (2002) lo nombra como la lengua materna, el lenguaje que utilizamos de forma cotidiana, el que se aprende en la infancia y el que se propaga como la forma de comunicación más común. Nos explica cómo este lenguaje tiene sus desventajas, lo que será pertinente para el desarrollo que los políticos le dan a éste:

El lenguaje corriente, materno, es el *lenguaje natural* básico que vincula a todos los que hablan una misma lengua, y por lo tanto la plataforma en torno a la cual se debe construir y mover cualquier otro lenguaje [...]. Es en todo caso el lenguaje que se nos hace connatural, el que nos resulta espontáneo. ¿Cuáles son sus virtudes, cuáles sus defectos? [...] Los defectos se pueden recapitular de este modo: 1) el vocabulario al que recurre es extremadamente reducido e insuficiente; 2) las palabras quedan *indefinidas*, y con frecuencia llegan a ser indefinibles (al menos con la debida precisión); 3) las uniones entre las frases suelen establecerse de una manera *arbitraria* y hasta cierto punto *desordenada*, al mismo tiempo que las conclusiones de las argumentaciones se instauran con anterioridad al *iter*³ demostrativo que debería sustentarlas (Sartori, 2002:20).

Sin lenguaje no hay sociedad, el lenguaje es el método principal de creación de relaciones e interacciones dentro de la cultura. Funge un papel predominante como herramienta para la estrategia del político. Como Sartori nos comenta, el hecho de que el lenguaje común, el utilizado en propaganda y en medios masivos de comunicación, sea tan tergiversable, juega un papel crucial en el desarrollo de la estrategia política. Podemos ilustrar el punto de forma más extensa, con un fragmento del texto de Jonathan Swift, en donde nos describe la situación del político.

La superioridad de su genio no reside más que en una inagotable fuente de mentiras políticas que con abundancia difunde con cada una de sus palabras y con idéntica generosidad olvida y contradice a la media hora. No quiere saber si dice verdades o mentiras, le basta saber qué conviene en cada minuto y para cada cual para ir afirmando o negando mentiras (Swift, 1710:48-49).

El momento pertinente para la comunicación del discurso es igual o incluso más importante que lo que se está diciendo, la esen-

³ Camino, proceso o desarrollo.

cia del discurso político consiste en ello, en la conveniencia de las palabras, de la temporalidad y la ocasión. También reflexionamos acerca de la audiencia a la que va dirigido ese discurso, es decir, el pueblo. La figura de “el político” funciona bajo la premisa de que la omisión de información es mejor para el pueblo, incluso su deformación es considerada para mantener bajo control a las masas, esto es constitutivo de un sujeto político particular. Sin embargo, lo que más suele utilizarse es la idea del miedo, porque apelan a que el sujeto se aferre la idea de seguridad, la cual mantiene un cierto orden en la situación, cambiando cosas o reteniendo las condiciones tal como están. Dicho sujeto estará vinculado a condiciones particulares de dominio y sometimiento al discurso, el cual produce una realidad particular en torno al miedo. Este discurso es reproductor de funciones, para ambos lados: el sujeto y el condicionamiento de orden social.

Se sabe que poder tiene sobre los hombres el temor a la opinión (de los demás): en el caso de los duelos, por ejemplo, les hace superar el amor por la vida, el propio estado, la fortuna o el temor del infierno, y su efecto es tan seguro que de mil hombres que rehusasen batirse no encontraremos uno cuyo motivo sea otro que el miedo. El mismo efecto podrían tener el temor de ser considerado malvado por todos los hombres, inevitable para el culpable si se aclaran sus verdaderos intereses, o bien el temor a nuestros propios remordimientos. Ese temor existe inevitablemente en todas las almas (Condorcet, 1710:106-107).

El miedo es parte fundamental de lo instituido. Se considera que el sujeto está en la búsqueda de aliviar aquel miedo o temor con los recursos necesarios, ello implica la persecución de explicaciones o aclaraciones que, aunque puedan no ser verdaderas, acallen los miedos y tranquilicen los pensamientos recurrentes que puedan alterar la búsqueda de la seguridad. El sujeto hace uso de los recursos psíquicos necesarios para librarse de la carga moral que pueda provocar al menos un resquicio de culpa. Esta “culpabilidad” trabaja desde la evasión del miedo hasta en la manera que el miedo

y la culpa están propagadas y estigmatizadas por la cultura y la sociedad en su totalidad.

Desinformación como protección

La manera en la que Freud piensa la culpabilidad a partir del sujeto envuelto en sus deseos agresivos se puede dilucidar en las siguientes líneas:

Llamamos “conciencia de culpa” a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada (Freud, 1930:119).

Así, surge la pregunta: ¿qué tanto este funcionamiento es una manera de protección del sujeto y qué tanto la forma de la cultura de acallar lo que pueda crear desorden? Probablemente consista en un juego constante de ir y venir entre una y otra opción. Esta reflexión va más allá del pensamiento básico de la *responsabilidad* única de la cultura o del sujeto. Puesto que uno está intrínsecamente ligado al otro, no pueden separarse, pero pueden ser vistos como una manera de desinformación o de ¿negación ante la información? Esta manera en la que el sujeto está rodeado por información y desinformación al mismo tiempo hace considerar el papel de la culpabilidad dentro de la situación y reflexionar; ¿de qué manera está relacionada esta última con el miedo?

En este momento histórico, la cuestión alrededor de la significación y la utilidad del miedo y del terror resulta ser especialmente importante. Todos los días tenemos la noticia de que fueron ultimadas al menos quince personas en la “guerra” que libra el gobierno contra el narcotráfico. Los índices de criminalidad se han mantenido inusitadamente

altos en relación a lo que sucedía hace algunos años, o algunas décadas. Algo que se veía con mucho miedo era la posibilidad de “acostumbrarnos” a vivir con índices de violencia sumamente elevados, a perder la sensibilidad y la capacidad de asombro e indignación frente a un panorama como el que pinta nuestra sociedad (Manero, 2008:112).

Sin embargo, podemos pensar que esta *costumbre* de ver constantemente en las noticias, en las redes sociales y en los periódicos la violencia y la situación que provoca disgusto ha llegado a un punto en el que está normalizado e, incluso, invisibilizado en la aparente visibilidad que se le da. La manera en la que se *bombardea* de información deja de tener tanta relevancia y empieza un proceso de *normalización*.

La negación de la información es, por su parte, una manera de protección del sujeto. Al ser un tema fuertemente ignorado se logra un distanciamiento, de tal forma que la afectación disminuye. La manera en que los medios de comunicación transforman los casos en cifras despersonaliza las situaciones y lo hace más digerible para el público, con ello, más fácil de invisibilizar. Esta situación general crea y fomenta un vacío de información, un velo que deja ver algunas cosas, otras no, información incompleta; es la mentira en su esencia, es también la omisión que se busca para que la información se acomode a la conclusión popular que se está buscando y provocando a conveniencia de intereses ocultos.

¿Desinformación desde la información? La normalización del miedo y sus aplicaciones como deformación

En sociedad estamos envueltos en una rutina constante de dinámicas políticas y de requisitos sociales, por ejemplo, la construcción cultural del modelo de vida, el estudio de una licenciatura, el ingreso al ámbito laboral, la formación de una familia, etcétera. Como Castoriadis comenta, estas construcciones son cimientos de la sociedad, y con ello, de la constitución del sujeto dentro de ésta.

Así, el sujeto inmerso en estas significaciones se dedica a la búsqueda de pertenencia a un sistema determinado. Desde esa mirada, podemos retomar los medios de comunicación, desde los cuales se puede apreciar una construcción determinada de las situaciones sociales. Como mencionamos, los medios de comunicación se encargan de *saturar* constantemente al sujeto de información, de manera que podemos pensar esta necesidad de desinformación como una capacidad de *resistencia*. Para abundar en la noción de resistencia de Foucault, podemos tomar de referente la manera en la que lo explica García Canal:

Toda relación de poder lleva en sí la rebeldía de los sujetos; late, entonces, en el corazón del poder, la obstinación de una voluntad que se niega a ser modelada y la intransitividad de una libertad que busca expresarse, una libertad que no quiere delegarse. A esta obstinación, Foucault la denomina *resistencia*, dirá que no hay poder sin resistencia, sin esa búsqueda de los sujetos por escapar del control y de la vigilancia; resistencia que puede ser consciente o inconsciente, adoptar mil y una formas, ser fugaz o tenazmente duradera, ser activa, enfrentando al que ejerce el poder, o bien, pasiva e intentar salirse del juego; puede ser gregaria o solitaria, organizada o espontánea (García Canal, 2010:38).

El sujeto se ve envuelto en una dinámica en la que la información *verídica*⁴ es insoportable para el funcionamiento de carácter social dentro de nuestra cotidianidad. Es decir, la elección (aunque no consciente) de omitir, ignorar, desestimar y tergiversar información cumple un fin de bienestar tanto psicológico como social, en donde se busca que haya un funcionalismo controlado de la sociedad. La estructura de la sociedad se sostiene de esta manera.

Pensando en estos tipos de resistencia, la comparación entre el sujeto que resiste inmiscuyéndose en la desinformación, con el sujeto que confronta directamente a las estructuras de poder y a las per-

⁴ Dentro de los límites que se pueden trazar entre verídico y falaz, no sabríamos definir a ciencia cierta qué información pertenece a qué categorización, sin embargo, es un punto que no se desarrollará en este texto.

sonas que se encuentran dentro de estas esferas políticas encargadas de la toma de decisiones parece pertinente. Se plasma una relación entre todo aquello que lleva al sujeto a involucrarse en esa masa heterogénea de situaciones culturales y sentires psíquicos que lo llevan a apropiarse de algunas cosas y de otras no. Podemos pensar al sujeto dentro de la política enraizado a los sentimientos fundamentales que lo hacen existir, al miedo al castigo y a su propia persecución psíquica del superyó, de manera que este miedo puede llegar a ser, desde el comienzo, parte institutiva y constitutiva del sujeto. El miedo estará imbricado en lo más profundo de la psique, actuando de forma imperceptible.

Podemos observar que el funcionamiento político busca, en última instancia, mantener un determinado orden. De la misma manera, considero que la herramienta más común (la más eficaz) es la reproducción de elementos que sean causa de temores y de miedos. Ello nos lleva a pensar que otra forma de resistir podría ser la desconfianza en el ejercicio de la política, sin embargo, más allá de eso, podemos llegar al punto en el que se puede hacer notar que cada una de las reacciones ante el miedo, el ejercicio de la política y la desinformación puede leerse como una forma del sujeto de resistencia ante aquello que lo oprime, que lo conflictúa y que le provoca cierto temor. Como sabemos, no hay relaciones de poder sin resistencia, así como no hay sujeto sin relaciones de poder, por lo que los factores que hacen al sujeto resistir, hacen al sujeto existir.

Referencias

- Beck, Ulrich (2002), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.
- Castoriadis, Cornelius (2001), *El ascenso de la insignificancia*, Frónesis, Barcelona.
- Castoriadis, Cornelius (1997), “La crisis actual del proceso identificador”, en *El avance de la insignificancia*, Colección Pensamiento Contemporáneo, EUDEBA, Argentina.

- Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas (1710), “¿Es conveniente engañar al pueblo?”, Publicación en el periódico *The Examiner*, núm. xiv.
- Erreguerena Albaitero, María Josefa (2007), “El mal, un ejemplo de la construcción imaginaria del mito”, en María Josefa Erreguerena Albaitero, *Los medios de comunicación masiva como actualizadores de los mitos. El mal en el cine, un ejemplo de la construcción imaginaria del mito*, UAM-Xochimilco, México.
- Foucault, Michel (2009), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México.
- Freud, Sigmund (1986), “El malestar en la cultura (1930 [1929])”, en *Obras completas*, vol. XXI, Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 57-140.
- Fromm, Erich (1993), *Ética y política*, Paidós Estudios, Buenos Aires.
- García Canal, María Inés (2010), *Foucault y el poder*, UAM-Xochimilco, Colección Teoría y Análisis, México.
- Hanns, Luiz Alberto (1996), *Diccionario de términos alemanes de Freud*, Lumen, Buenos Aires.
- López Quintás, Alfonso (s.f.), *La manipulación del hombre a través del lenguaje. Estudio de los recursos manipuladores y del antídoto contra los mismos*, Universidad Complutense, primer curso-Roma.
- Manero Brito, Roberto (2008), “Cuerpo, terror y dominación totalitaria”, en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 30 (*Usos del miedo*), UAM-Xochimilco, México.
- Mier, Raymundo (2008), “Políticas y estéticas del miedo. Las afectaciones crepusculares”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 30 (*Usos del miedo*), UAM-Xochimilco, México.
- Moscone, Ricardo (2012), “El miedo y sus metamorfosis”, *Revista psicoanálisis*, vol. xxxiv, núm. 2, pp. 53-78.
- Sartori, Giovanni (2002), *La política. Lógica y Método en las ciencias sociales*, FCE, Colección Política y Derecho, México.
- Swift, Jonathan (1710), *El arte de la mentira política*, *The Examiner*, núm. xiv.

Useche Aldana, Óscar (2008), “Miedo, seguridad y resistencias: el miedo como articulación política de la negatividad”, *POLIS, Revista Latinoamericana*, núm. 19, Santiago.

Weber, Max (1996), *El político y el científico*, Ediciones Coyoacán, México.

Fecha de recepción: 31/08/18

Fecha de aceptación: 31/05/19

Entre la desesperación y la esperanza: el paciente psicótico en México

*Montserrat Eva Ramírez Ramírez**

Resumen

La salud mental en México suele ser, para quienes decidimos trabajar en el ámbito clínico, un mundo muy difícil al cual enfrentarse cuando no se tiene el apoyo institucional ni un grupo multidisciplinario en el cual apoyarnos para trabajar.

Los estudios epidemiológicos de costo-beneficio y socioeconómicos de salud mental crecen cada año; sin embargo, los resultados en la clínica no son los esperados para pacientes, el reto con el tratamiento para quienes estén diagnosticados con psicosis es aún mayor. ¿Cuál es la esperanza en el ámbito clínico para el paciente psicótico, para quienes trabajamos con ellos y para sus familiares? Este es un trabajo crítico que pretende mostrar la situación del paciente diagnosticado con algún trastorno psicótico en México, algunas formas de atención que ya han sido implementadas y la apuesta por la propuesta del acompañante terapéutico como una figura necesaria para potencializar la calidad de vida de los pacientes y su entorno.

Palabras clave: psicosis, acompañamiento terapéutico, México, tratamiento, esperanza.

* Maestría en Psicoterapia Psicoanalítica, Universidad Intercontinental. Correo electrónico: [psi.montserratramirez@gmail.com].

Abstract

Mental health in Mexico usually, is for those who decided to work in the clinical field, a very difficult world to face when there is no institutional support or a multidisciplinary group in which rely to work with.

Epidemiological cost-benefit and socio-economic studies of mental health grow every year, however the results in the clinic are not what is expected for these patients, the challenge with the treatment of patients diagnosed with psychosis is even greater. What is the hope in the clinical field for the psychotic patient, for those who work with them and for their relatives? This is a critical work that aims to show the situation of the patient diagnosed with some psychotic disorder in Mexico, the clinical approaches that had been implemented and the bet for a different clinic proposal, the therapeutic companion, as a necessary figure to potentiate the quality of life of the patients and their social environment as well.

Keywords: psychosis, therapeutic companion, Mexico, treatment, hope.

A mi familia.

“Armarse de paciencia”, ¡qué justa es esa expresión! La paciencia es efectivamente un arma y al que con ella se arma nada podría abatirlo. Es la virtud de la que más carezco. Sin ella, nos vemos automáticamente entregados al capricho o a la desesperación.

E. M. Cioran, *Cuadernos (1957-1972)*

En la historia de la humanidad, la enfermedad mental ha adoptado infinitas formas y nombres, según marcos culturales referenciales que existen en el mundo. Para tratar de entenderlas las hemos nombrado y enlistado en clasificaciones tipo linneanas, incesantemente reeditadas y revisadas como el DSM-V o el CIE-10 (próximamente -11) que les ofrece a los psiquiatras y clínicos una mayor seguridad a la hora de justificar su práctica médica y clínica.

A las enfermedades mentales también se les ha conocido como malestares del alma o del espíritu. Todos los actos a los que las sociedades en conjunto etiquetamos como propios de “la locura” caben en

este constructo en el que el portador de la etiqueta “enfermo mental” pierde la identidad que hasta ese momento su nombre le confería para ser reconocido desde ahora como “el diagnóstico”.

A pesar de la carga semántica asociada al diagnóstico de un trastorno psicótico, que sea nombrado “enfermedad” o “padecimiento” cumple distintas funciones. Si bien puede determinar los prejuicios con los que se puede invisibilizar subjetivamente al paciente, confiere también nuevos derechos del sujeto para que el Estado le brinde la atención necesaria.

Para los clínicos permite identificar y asociar conductas, desarrollar tratamientos e investigaciones y para las familias puede resultar consolador nombrar y dar sentido a lo que le sucede a su o sus miembros. Un correcto diagnóstico también permite que sea derivado con los profesionales adecuados, además de que pueden descartarse algunos síntomas que pudieran corresponder a otras patologías más graves que deban ser atendidas por otros especialistas médicos.

El hecho de que estén descritas las enfermedades, los síntomas y las conductas, de acuerdo con parámetros de lo “no normal”, permite su atención y reconocimiento a nivel global, ya que si no estuvieran clasificadas, los aparatos gubernamentales no estarían siquiera obligados a reconocerlas, no verían una necesidad legítima de atención a la población, no destinarían recursos económicos y mucho menos legislarían tomando en cuenta los derechos y obligaciones de estas personas.

Mi intención no es poner en duda los conceptos de *enfermedad mental* o *diagnóstico*, ya que otros autores se han encargado fervientemente de hacerlo a lo largo del tiempo, yo como psicoterapeuta y psicóloga no puedo decir mucho más que lo que la práctica me ha permitido observar y escuchar, desde mi experiencia clínica como acompañante terapéutico y en la vida cotidiana.

Una larga lista de autores ha criticado la institucionalización, así como los conceptos de *salud mental* y *locura*, como los psiquiatras Franco Basaglia o Thomas Szasz, leerlos nos permite que cuando la teoría y la realidad de los padecimientos mentales se encuentran nos sea fácil, aunque perturbador, percatarnos de que la locura suele

satanizarse mediante el sensacionalismo en los medios pero también romantizarse en la literatura, en las biografías de humanos destacados en sus campos e incluso en la cultura pop.

Desde esta visión “artística-romántica” y hasta de “genialidad” es fácil perder de vista el sufrimiento y la pesadumbre que los síntomas producen en los pacientes y en sus familias. Es un error no mirar el dolor de la realidad de la psicosis, se corrige pronto al estar con los pacientes, escucharlos, mirarlos, convivir con ellos y formar vínculos, es una experiencia que rápidamente rompe con los paradigmas y estereotipos.

Quienes decidimos trabajar con casos de pacientes psicóticos en este país rápidamente nos percatamos de lo complicado que es abordarlos si no se hace equipo con otros profesionales.

Si bien hablo desde mi práctica clínica con pacientes esquizofrénicos, sé que comparto este sentir con muchos de mis colegas y puedo asegurar que finalmente este encuentro con la complejidad del tratamiento de la psicosis fue lo que nos apasionó para dedicarnos a seguir ciertas líneas de estudio, trabajo o investigación en la clínica, con el objetivo de crear lazos con otros profesionales para mejorar las formas de atención a estos trastornos.

¿Quién y desde dónde debe asumirse como enfermo?

La introversión, el enojo, la soledad, la angustia, la tristeza, el desamor, los celos, el pesimismo, y el estrés, la falta de éxito y no ser quien se anhela ser en la vida lleva a las personas a pensarse “mal”, es decir, es común que al consultorio lleguen los pacientes con una lista de todas estas experiencias emocionales, expresando así gran inquietud por no tener un sistema de vida que consideren adecuado, normal o perfecto.

Acuden a nosotros al consultorio buscando conocer el camino del “bienestar”, de la cura, nos hablan desde la queja y preguntan: “¿qué debo hacer?” Lamentablemente, y debo advertir al lector desde este momento, se llevan una gran decepción cuando se dan cuenta

de que del profesional *psi* no siempre obtendrán una sola respuesta para ello.

Impulsado por lo que lo aqueja, el consultante busca la ayuda de otro que tiene los supuestos conocimientos para poderle brindar respuestas objetivas de lo que le sucede, es decir, una búsqueda por su verdad pero que debiera ser mejor dicha por otro. La tarea del clínico es contener la queja y el desborde emocional, identificar algunas conductas o detalles en la vida del sujeto que nos guíen al diagnóstico. Además de conocer cómo ese sujeto se posiciona con respecto a sus síntomas.

Cada entrevista clínica o consulta debería ser una nueva oportunidad de hacer clínica desde la ignorancia docta; la posición de la ignorancia docta se trata de una decisión deliberada de ignorar los conocimientos previos con el propósito de darle lugar a la novedad, a que algo posteriormente emerja cuando se inicie un proceso psicoanalítico o psicoterapéutico, por ejemplo; esto se debe a las particularidades de la subjetividad de cada uno de los pacientes que acuden, ya que nunca hay dos pacientes iguales.

Pero para una sociedad que exige la satisfacción inmediata del mundo virtual y de consumo en el mundo real puede representar hasta una pérdida de tiempo tener que hablar de sí mismo con otro; se vuelve difícil el cuestionamiento de sí y su actuar, además de tener que destinar una parte de su economía para pagar el tratamiento. Crear constancia en un vínculo, situación que se propicia en un tratamiento, es cada vez más difícil de observar en nuestras formas de relacionarnos fuera de los consultorios; además, aún existe el miedo o rechazo a enfrentarse a los prejuicios culturales y sociales asociados con asistir a terapia.

La forma de abordar las problemáticas del paciente y la línea que se seguirá para el tratamiento depende de la corriente teórico-práctica formativa del profesional. Es común y comprensible que las personas no sepan las diferencias entre psicólogo, psicoanalista, psiquiatra o médico, ya que no conocen las divergencias teórico-prácticas, las divisiones académicas que existen, ni las diferentes corrientes teóricas adoptadas por las instituciones educativas para la

formación de los profesionales; pero, ¿no saberlo es responsabilidad de las personas que acuden? De hecho, poco o nada se hace para promover que lo sepan.

Quienes estamos del lado de la clínica conocemos los conflictos entre los profesionales de estas disciplinas al momento de representar cada uno su lugar y al tratar de imponerse escudándose en la legitimidad de sus discursos y en su opinión de cómo deben tratarse las enfermedades mentales. Para que un paciente llegue hasta nosotros es porque ha superado una serie de obstáculos personales, morales, sociales y culturales que estigmatizan a quienes buscan atención. ¿Por qué nosotros lo hacemos más difícil con nuestras divergencias?

En el ámbito clínico, más de uno conoce historias de fracasos, coraje y miedos provocados por psicólogos y psiquiatras sin un ápice de ética profesional. Personas que han tenido que lidiar con la charlatanería de pseudopsicólogos que medican o psiquiatras que sueltan una serie de conceptos psicologizados e infundados en lo que consideran es el psicoanálisis; pacientes enjuiciados moralmente que sufrieron intentos de seducción o abuso sexual, verbal y psicológico por parte de sus psicoterapeutas.

Desde mi punto de vista, la mala praxis es un problema creciente que no recibe atención, del cual no se habla en términos interdisciplinarios, pues no hay espacios dedicados a ello ni pronunciamientos públicos al respecto y, lamentablemente, las situaciones en las cuales los pacientes sufren algún tipo de transgresión a sus derechos se quedan como malas anécdotas.

Se pueden encontrar artículos o ponencias que tratan de desvirtuar una disciplina *psi* desde otra y al final se queda en un campo discursivo con pretensiones de poder, sin tomar en cuenta cómo afectan estas diferencias a los pacientes y a la práctica de lo *psi* en general. Lejos de que esto otorgue más credibilidad a unos o a otros, crea brechas entre las disciplinas que mantienen y refuerzan los estigmas y prejuicios además de falsas antítesis.

La realidad es que persiste la ignorancia. La mayoría de las personas no conocen las diferentes opciones de tratamientos que existen para cada patología, a dónde acudir o con quién en momentos de

crisis (muchos ni siquiera saben que están en crisis o que necesitan ayuda); cuáles son los beneficios y efectos secundarios de los psicofármacos, el papel del psiquiatra, del psicólogo, del psicoanalista, la existencia del acompañamiento terapéutico, las terapias artísticas, las oportunidades de trabajo para pacientes en tratamiento, las campañas de prevención, los seguros médicos que cubren incapacidad laboral por diagnósticos asociados a enfermedades mentales, las leyes y los derechos que protegen a los pacientes, etcétera.

Las problemáticas sociales relacionadas con las enfermedades mentales que más se abordan en medios de comunicación son las relacionadas con la violencia, el estrés laboral, los efectos de la psicofarmacología, las adicciones y la prevención de suicidio. Algunas instituciones tienen líneas telefónicas de apoyo, además las investigaciones derivadas de la atención a estas problemáticas consiguen mayor financiamiento.

En este contexto existe un sector de la población que es el más marginado y menos entendido: los pacientes psicóticos. Generalmente, los pacientes psicóticos llegan a urgencias en los psiquiátricos hasta el momento en el que son víctimas de crisis, antes puede haber indicios que son detectados por ejemplo en las escuelas, pero eso es un escenario poco común. Para que un paciente con estas características acuda a psicoterapia es porque ya ha sido tratado previamente por distintos médicos particulares en un primer nivel de atención, después son diagnosticados y canalizados por las instituciones.

Se trata de pacientes que han perdido el juicio de realidad, sus sentidos se ven alterados, presentan, principalmente, alucinaciones auditivas y visuales, e ideaciones delirantes, las causas son múltiples. Según la temporalidad y prevalencia de los síntomas, se clasificarán dentro de los distintos trastornos psicóticos como la esquizofrenia o los trastornos delirantes y esquizoafectivos.

A pesar de los diversos estudios genéticos, aún las causas no han sido identificadas en su totalidad, tampoco hay estudios que hayan determinado una sola causa para el desarrollo de esta enfermedad. Estas son algunas razones por las cuales sigue siendo difícil prevenir o vaticinar un brote psicótico.

Dentro del campo *psi* y sus divergencias surgen ideas contrarias acerca de las causas de la enfermedad que apuntan sobre todo a causas genéticas y ambientales,

la percepción de la enfermedad mental ha ido cambiando. Por ejemplo, viejos conflictos como qué tanto es genético o ambiental en cuanto a la causa de las enfermedades mentales, ha quedado en el pasado gracias a las aportaciones de la epigenética que ha logrado conciliar estas dos visiones en una sola teoría unificadora (Nicolini, 2016).

Aportes desde la epigenética permiten también tomar en cuenta causas ambientales como las relacionadas a lo social, lo cultural, la religión y hasta políticas que pueden operar desde la conformación de las familias y que tienen repercusión en el desarrollo de los individuos. Sin embargo, aún se desconoce la relación entre la influencia de algún sistema social o político con respecto a la aparición de estos trastornos. La construcción de este puente teórico por la búsqueda y definición de la enfermedad les corresponde en igual medida a las ciencias sociales como a las biológicas y exige un mayor trabajo en conjunto para la determinación de las formas de abordaje.

Por otro lado, estudios y artículos de psiquiatras como el de Humberto Nicolini (2016) remarcan la necesidad del diálogo y del trabajo en conjunto entre disciplinas, dado que los resultados en la clínica no son suficientes ni los esperados, este llamado a colaborar está presente.

Al no haber una sola causa ni una sola forma de tratamiento puede provocar que dentro de las familias de estos pacientes comience una amenaza para la estabilidad económica, emocional y estructural que puede afectar a lo social, pues lo privado de la vida familiar se vuelve público.

Mediante la interacción diaria la familia comienza con los señalamientos a ciertos comportamientos o ideaciones “extrañas” de alguno de sus miembros, buscan la atención médica por él o ella. Los familiares, amistades o parejas sufrirán el enfrentarse a los síntomas y las conductas del psicótico, atravesarán un duelo de todo lo que previamente habían significado sobre la persona y además tendrán que

lidar con el estigma social que pesa sobre su ser querido. En la familia del psicótico aún no diagnosticado se ve al paciente como alguien “mal educado”, “huevo”, “el niño consentido” sin darse cuenta de que este ostracismo es parte de los síntomas, quizá uno de los más duros de enfrentar, pues inhabilita socialmente a las personas.

El diagnóstico de un trastorno psicótico puede implicar la utilización de éste como un juicio de valor, como algo mediante lo que se puede aplicar un castigo, algo que borrar, que corregir. El enfermo es motivo de nuevos señalamientos por parte de los familiares para culpabilizarse entre sí dentro de la dinámica familiar. Para la sociedad será el representante de aquello a lo que no se quiere mirar de nosotros mismos.

El papel de la familia en la atención de los pacientes

La cronicidad de los trastornos psicóticos repercute inevitablemente en el estado anímico de los miembros de la familia. Durante la crisis familiar consecuente al brote psicótico, comienza una etapa que exige la autoobservación del núcleo familiar para tratar de encontrar las causas de la situación actual.

Se trata de un cambio brusco y dependerá de la estructura mental de cada miembro su reacción ante ello, sin embargo, no todas las personas están preparadas para afrontar esta situación. Con base en lo que las investigaciones arrojan acerca de los factores ambientales determinantes en el desarrollo de estos trastornos, es probable que haya formas patológicas de convivencia dentro de la familia, por lo que la manera más sencilla para restaurar este orden caótico previo es hacer a un lado al paciente.

Por parte de los familiares aparecen sentimientos ambivalentes hacia estos pacientes y los miembros de la familia que se hacen cargo de ellos. La ambivalencia es la atmósfera sentimental predominante en el ambiente del enfermo, la atención comienza a ser demandada por todos los otros miembros de la familia, por lo cual es común que la depresión, las adicciones y los problemas escolares aparezcan.

Generalmente los brotes psicóticos comienzan en la adolescencia, por lo cual es común que uno de los padres se vincule con el hijo o hija enfermo. Los otros miembros son quienes viven abandono parcial o total de los padres, su pareja o el familiar en cuestión, la separación para el enfermo a nivel vincular es doble: con su familia y con la realidad.

Hay una tendencia a que las figuras femeninas se hagan cargo de que el proceso de curación se lleve a cabo de la mejor forma posible. Les corresponde supervisar los horarios en los que los medicamentos deben ser consumidos, cuidar la higiene de los pacientes, acompañarlos a sus citas médicas, entender y contener las crisis y, además de todo, tener la suficiente sensibilidad y “equilibrio mental” para poder con la carga al volverse un depositario emocional de sí misma y los demás.

En la teoría psicoanalítica de la técnica, sobre todo de la escuela inglesa (Klein, Winnicott, Balint), se le da un especial valor a aquello que el ambiente no brindó adecuadamente, en su mayoría se refieren a las capacidades maternas para el desarrollo del psiquismo en el infante.

Para el psicoanálisis tiene especial relevancia las funciones de maternaje, asociadas a la madre, aunque en el ámbito psicoanalítico sabemos que no sólo éstas cuentan. Es propio de la escuela inglesa trabajar esto en la técnica mediante la función y el concepto del *holding*, a mi parecer los conceptos teóricos parten de un supuesto de maternidad perfecto que no existe pero que sirve como ejemplo para entender la frustración a la que todo infante se enfrenta cuando nace siendo dependiente de un otro.

El papel de lo femenino en el desarrollo de los niños es un tema de debate y ha sido cuestionado de forma permanente no sólo en el ámbito psicoanalítico, ya que para quien no profundiza en la lectura puede volverse un discurso que busca culpabilizar a lo femenino y oprimirlo. Asimismo, al haber una tendencia a infantilizar a las personas con algún trastorno, su comportamiento será ubicado y entendido como parte de lo infantil, conductas como la falta de control remiten al recuerdo de la actuación de un niño que debe ser contenido por la madre.

Lamentablemente, en nuestro país es una realidad que la responsabilidad, el peso de la enfermedad y sus consecuencias psicosociales recaen la mayoría de las veces en las mujeres y hombres quienes se vuelven cuidadores. Los cuidadores sufren el embate de lidiar con la desconexión a la realidad compartida antes del brote psicótico con los pacientes, importantes investigaciones y pruebas miden el estrés de los cuidadores, a mayor nivel de estrés es posible que se considere que los pacientes necesiten de internación.

Los cuidadores o las cuidadoras se vuelven el sostén de las instituciones de salud mental pública, se les da responsabilidades que en un principio deberían ser compartidas, pero ¿qué más ofrece el sistema de salud para estas familias?, ¿qué sucede con los pacientes y sus familiares en donde quizá sólo haya una persona que pueda hacerse cargo y la aportación económica no es suficiente para mantener a sus miembros?

Siguiendo la línea de lo que hemos podido observar en la clínica, que un familiar se haga responsable no siempre es recomendable, ya que al no existir mediadores, es probable que el vínculo se patologicice y resulte en consecuencias agravantes para ambos.

Los momentos de crisis psicótica no son perdurables; es verdad que durante un brote extremo en el que puede haber situaciones violentas el método más plausible para su contención es la hospitalización, el internamiento, pero estas crisis pasan, entonces ¿por qué los pacientes deberían de permanecer en el encierro?

Las respuestas a las preguntas que planteo podrían ser contradictorias, pero es el panorama general al que las familias se enfrentan en la actualidad cuando un miembro tiene algún trastorno psicótico.

El tratamiento de la psicosis en México: ¿qué ha aprendido la clínica y qué nos enseña la historia?

Por siglos la caridad y la misericordia han sido los modelos aspiracionales de sociedades judeocristianas como la nuestra, la asistencia social encuentra sus raíces y justificación desde este discurso, hasta la actualidad la beneficencia está ligada a la religión.

No es extraño entonces que la Iglesia, en Europa y mucho antes que la medicina y la psicología, se haya hecho cargo de los enfermos mentales graves. Después de la Conquista durante los siglos XVI y XVII, San Hipólito y el Hospital del Divino Salvador en la Ciudad de México fueron ejemplos de los inicios a la atención de estos problemas, ser un enfermo mental era un sinónimo de vagancia, la enfermedad estaba en el espacio público, lo que la convertía en un asunto que se debía de atender.

En la época porfiriana, con la inauguración del Manicomio General (que más tarde se le conocería como La Castañeda) el 1º de septiembre de 1910 en México se comenzará a estar a “la vanguardia” en materia de salud mental. La Castañeda se encargó en ese momento de los “alienados”, varios pacientes de las otras instituciones fueron remitidos a ese lugar. Debido a la situación política del país, La Castañeda terminó sin el apoyo del Estado, por sus puertas desfilaron todo tipo de enfermos y cientos de médicos, a este lugar se le considera la cuna de la psiquiatría en nuestro país.

Según los relatos las condiciones de vida eran deplorables. Basta una breve búsqueda de “La Castañeda” en Google para encontrar palabras como “infernol”, “horror”, “terrorífico”, “inhumano”, escritas en las notas periodísticas. Es verdad que se ha creado una leyenda sobre ese lugar y la psiquiatría es la que se ve más afectada por estas historias. Lo cierto es que ni los conocimientos de la época ni los recursos eran suficientes para atender a la sobrepoblación.

De 1945 a 1968 las granjas para enfermos mentales surgieron como parte de la nueva política del Estado mexicano para la atención a la salud mental. Se abrieron en los estados de Michoacán, Jalisco, Estado de México, Sonora y el Distrito Federal.

Las granjas al emplazarse en el campo, lejos de la vida urbana, industrial y comercial, y concentrarse en las actividades agropecuarias y artesanales, alejaron a la psiquiatría de la medicina, pues la separaron del resto de las especialidades médicas para ese entonces definitivamente atravesadas por el cruce entre clínica y laboratorio, que había hecho de la medicina una ciencia natural (Sacristán, 2010:479).

Con este modelo se pretendía que fueran lugares en donde el paciente pudiera descansar, divertirse, trabajar y recuperarse con un enfoque terapéutico multidisciplinario el cual combinaba avances en la medicina y los fármacos, así como psicoterapia individual o de grupo. El ideal que se pretendía con estas granjas es el mismo enfoque que ahora se busca en los lugares dedicados a atender pacientes, un ideal que permanece sin cumplirse.

La historia de la institucionalización de la locura en nuestro país ha ayudado a entender que el encierro no siempre es necesario, que deben existir otras técnicas además de las médicas para la atención, que es necesario que los pacientes tengan una vida digna, que sus derechos humanos sean respetados, pero, sobre todo, que la rehabilitación exige de los pacientes y quienes los rodean un gran esfuerzo para adaptarse a las formas de vida que hemos establecido como normales.

Hay tratamientos actualmente que cubren los seguros médicos, consultas externas, hospitales de día, casas de medio camino, centros de reintegración juvenil, así como programas de abordaje por medio de dispositivos multidisciplinarios de apoyo y de tratamiento, aunque no todas las personas tienen acceso a ellos por falta de recursos económicos.

Aquellos pacientes que tienen una mejor posición económica pueden acceder a diferentes y quizá mejores formas de atención, con un grupo de especialistas y un seguimiento más personalizado que alguien que llega a las instituciones públicas en donde entre citas subsecuentes pueden pasar varios meses sin tener otra alternativa más que la medicación.

El reto para mejorar las formas de atención permanece, ya que en la sociedad el concepto de *locura* no está aceptado como parte de la misma, por lo que la urgencia de tratar a los enfermos mentales depende de las molestias que causan a sus familiares o a otros más que por su propia salud.

El tratamiento en la institución: la paciencia como virtud necesaria

Según el Consejo Nacional de Población para el año 2030 la mayoría de la población se encontrará entre los 20 y 50 años de edad, éste es el rango en el que se manifiestan los trastornos psicóticos en adultos.¹ De acuerdo a este mismo estudio, 28.6% de la población en México presentará un trastorno mental alguna vez en su vida.

En 2011 de acuerdo con un estudio se calculaba el costo promedio anual de la atención médica pública de la esquizofrenia en \$1,230, cifra que aumenta dependiendo de la institución, tipo de tratamiento, psicofármaco recetado y otras variables que en realidad hacen difícil rastrear los costos reales. La Secretaría de Salud reportó los costos entre \$761 y \$27,576 al año por paciente (Cabello Rangel, 2011). Este tipo de investigaciones y cifras se enfocan en observar y describir sus resultados de acuerdo a la relación costo-efectividad de los tratamientos, para la psiquiatría que no haya reingresos a internamiento se considera un tratamiento efectivo, pero no es equiparable a la curación.

En un estudio de 2014 publicado en la revista *Salud mental* sobre las fuentes de variabilidad en la medición de la prevalencia de la esquizofrenia, es interesante encontrar como conclusiones que entre los métodos para las investigaciones epidemiológicas asociadas a los trastornos psicóticos existe una gran heterogeneidad. Además, no hay un consenso internacional metodológico que permita hacer comparaciones fiables de los resultados (Moreno-Küstner *et al.*, 2013).

Por lo tanto, es posible que los datos estadísticos de la prevalencia de la esquizofrenia no sean confiables en su totalidad, debido a todas las variaciones en las pruebas y los parámetros utilizados para construir las herramientas. Esto afectaría directamente los resultados de otras investigaciones relacionadas con la esquizofrenia y los trastornos psicóticos.

¹ Citado en "Costo-efectividad de intervenciones para esquizofrenia en México", *Salud mental*, vol. 34, núm. 2, marzo-abril 2011, INPRF, México.

En 2016, en el país, la media era de uno a cinco psiquiatras por cada 100 000 habitantes; es decir, el sistema está saturado. En la Ley General de Salud, el capítulo VII² está dedicado a la salud mental, habla de la atención a esta problemática como prioritaria. Además, en estos artículos se especifica que el enfoque debe ser comunitario, en miras de la reinserción social y respetando siempre los Derechos Humanos.

Se establece que el gobierno federal y los organismos encargados de salud tienen la responsabilidad no sólo de tratar, sino de prevenir por medio de la educación y de actividades sociales y culturales; deben de tomar acciones y realizar campañas que sensibilicen a la población sobre estas problemáticas y en contra de los estigmas de los enfermos mentales.

Los pacientes con alguna enfermedad psiquiátrica o de comportamiento tienen derecho a ser tratados en su comunidad, cerca de sus familiares y de sus amigos, una concepción muy diferente a los “alienados” en el inicio de la psiquiatría. La atención debe ser acorde a su contexto cultural, además, deben tener a un representante que vele por que se cumplan justamente estos derechos.

A las personas que por su seguridad y la de otros deben ser institucionalizadas deben conocer por medio del consentimiento informado las medidas que se tomarán para su tratamiento,

por consentimiento informado se entiende el obtenido libremente sin amenazas ni persuasión indebidas, después de proporcionar al paciente o a quien legalmente lo represente, información adecuada y comprensible, en una forma y en un lenguaje que se entienda, acerca del diagnóstico y su evaluación; el propósito, el método, la duración probable y los beneficios que se espera obtener del tratamiento propuesto; las demás modalidades posibles; los dolores o incomodidades posibles y los riesgos y secuelas del tratamiento propuesto.³

² Secretaría de Salud (2007).

³ *Declaración de los derechos humanos de los pacientes psiquiátricos en México, 1995*, (CNDH, 1995).

El tratamiento con antipsicóticos de primera o de segunda generación consiste en realizar pruebas de ensayo y error de cuatro a seis semanas hasta conseguir que el paciente pueda tolerar mejor uno u otro y mitigue algunos de los síntomas. Este tratamiento puede ser de por vida, lo que implica que aparecerán otras enfermedades a consecuencia de los efectos secundarios de estos medicamentos, ya que, eventualmente, el uso prolongado produce daños en el sistema nervioso. Los pacientes deberán recibir atención médica y les serán recetados medicamentos adicionales para atender diferentes padecimientos cardiovasculares u hormonales asociados; esto representa un gasto más para los pacientes, sus familias y por, supuesto, para el Estado.

No es raro que los pacientes manifiesten que los antipsicóticos les producen una sensación de “no ser ellos mismos”, por ello su uso produce poca adherencia al tratamiento. Cuando nada de esto parece atenuar los síntomas se promueve el uso de las terapias electroconvulsivas, éstas, al igual que los fármacos, dejan secuelas asociadas con la pérdida de la independencia de los pacientes. Todo lo anterior impacta en la relación costo-beneficio.

Alrededor de 50 instituciones de salud pública en nuestro país están enfocadas en brindar atención a personas con algún padecimiento psiquiátrico, neurológico o considerado propio de la salud mental. Se encuentran distribuidos en 27 estados de la república, pero doce están en la Ciudad de México; el Hospital Fray Bernardino y el Psiquiátrico Infantil Juan N. Navarro son las instituciones que se encargan de la gran mayoría de los casos.

La disminución en cifras de internamientos tiene que ver con la falta de espacio para los pacientes. En los servicios de urgencias las crisis son contenidas con fuertes dosis de medicamentos debido a que la hospitalización no es posible en la mayoría de casos como consecuencia de la sobrepoblación.

El Instituto Nacional de Psiquiatría, al tener la categoría de tercer nivel de atención, se encarga mucho más de la investigación y la educación continua que de la hospitalización de pacientes, aunque también tiene espacio para el internamiento voluntario. Estas son las

instituciones psiquiátricas más relevantes del país que se hacen cargo de la población con algún trastorno psicótico, todas se encuentran en la Ciudad de México.

En la psicoterapia “hacer paciente al paciente” implica una doble acción, es decir, el paciente debe ir conociéndose, entender qué existe en su mundo interno, debe ir tomando conciencia de su enfermedad y sus diálogos dentro de sí, a su ritmo, para ello los psicoterapeutas debemos tener también la suficiente paciencia para acompañar en el proceso al paciente y no imponer nuestras necesidades al tratamiento.

Si en el mismo término *paciente* está implícita la paciencia ¿por qué ésta no puede ser también una cualidad de los médicos y los servicios de salud mental pública? Un paciente en psicoterapia y a un analizando en psicoanálisis debe tener el tiempo suficiente para elaborar deseos, fantasías y recuerdos.

A la larga, estos procesos psicoterapéuticos permiten que el paciente pueda introyectar identificaciones nuevas, lograr nuevos aprendizajes y acceder a funciones necesarias para tener una mejor calidad de vida a través del cambio subjetivo que se produce, ¿por qué esta forma de trabajo y de darle lugar al paciente no puede ser replicada en los servicios de salud pública? Quizá la respuesta está en quién o quiénes perderían capital por prolongar los tratamientos, o bien, ¿es el desconocimiento de la cura de la psicosis lo que evita que se tome como una problemática urgente de atender permanentemente?

Durante los procesos psicoterapéuticos se privilegia la comunicación, la constancia, la presencia y la formación de los vínculos, pero parece haber una tendencia a devaluar la palabra, las creaciones propias de los sujetos en su individualidad. Aquello que la farmacología a veces silencia es lo que en los tratamientos psicoterapéuticos y psicoanalíticos es necesario escuchar para trabajar.

A diferencia de otros trastornos, la psicoterapia y el psicoanálisis también tienen sus limitaciones con la psicosis. De acuerdo con Freud, un proceso analítico de un paciente con una estructura psicótica se trataría de un tratamiento interminable. Además, no todos los psicoterapeutas ni todos los psicoanalistas tienen la capacidad de trabajar con estos pacientes.

Si estos pacientes son considerados como graves o de difícil abordaje, ¿qué podría resultar esperanzador para ellos y sus familias? El concepto de esperanza remite al de salvación y la salvación no tendría sentido si no fuera de la muerte. Nuevamente, desde lo biológico, el diagnóstico del paciente psicótico no implica mortalidad. La tristeza, el autismo y la soledad, en cambio, están asociados a la muerte y el duelo, que surgen en los cuidadores y en los pacientes haciendo que los vínculos vayan en detrimento.

Por ello, es importante que los grupos de apoyo intervengan y permitan distinguir y reelaborar los sentimientos mortuorios y no mortuorios, los pacientes y sus familiares deben aprender a significar lo destructivo, la agresión, la ira, el amor, la paciencia, la pertenencia, el tiempo y el sentido mismo; se vuelve una tarea existencial.

Por lo tanto, el hecho de que las familias se vean afectadas al igual que los pacientes implica que se trata de un trabajo complejo, demandante y prologando para más de una persona. Los nuevos abordajes inter y multidisciplinarios plantean tratamientos integrales en los que participan múltiples actores dado que somos cada vez más conscientes de que no existe la enfermedad como entidad, en cambio existe el sujeto que es necesario conocer para definir las formas en las que se le puede brindar ayuda.

En la actualidad, no puede pensarse un tratamiento de la psicosis sin psiquiatra y sin medicamentos, pero también se debe tener una red de soporte de profesionales con aptitudes necesarias: psicoterapeutas, talleristas, trabajadores sociales y enfermeros, por mencionar algunos.

Alianzas necesarias: enfoques psicoterapéuticos, equipos de trabajo y las apuestas alternativas de tratamiento

¿Cuál es la esperanza que tiene actualmente el paciente para su recuperación? Por ahora parece que depende del sexo, género, edad, nivel socioeconómico, entorno familiar, nivel de atención y diagnóstico, así como con quién acude para mantener un tratamiento; estos son los factores que determinan qué clase de atención podrá recibir.

A finales de la década de 1990, Eric Kandel, bioneurólogo y Premio Nobel de Fisiología en 2000, escribió un artículo en el que tomaba el concepto de inconsciente freudiano equiparándolo con la memoria implícita. Posteriormente escribe otro artículo que propone un acercamiento entre la neurofisiología y el psicoanálisis (Torres-Torija, 2009) y exhorta a los médicos a no descartar tan pronto la psicoterapia como forma conjunta de trabajo. Se han elaborado investigaciones y reportes acerca de las nuevas conexiones cerebrales que prosiguen a un tratamiento psicoterapéutico, por lo que el surgimiento y crecimiento del neuropsicoanálisis representa un puente entre las neurociencias y el estudio del inconsciente, el que fue soñado por Sigmund Freud en sus inicios.

Lo revolucionario del psicoanálisis fue el descubrimiento del inconsciente al igual que el estudio de las vías de acceso a éste que terminaron conformando una técnica y un método. El psicoanálisis exige, sobre todo a quienes trabajan con pacientes, desarrollar un propio trabajo de análisis necesario para interpretar a los pacientes, para entender el déficit o el trauma; en ese sentido se pretende editar o ayudar a nuestros pacientes a que modelen sus propias experiencias y afectos, los simbolicen, los nombren y entonces analicen, comparen y puedan introyectar nuevas funciones y herramientas que les permitan entender toda pequeña, mediana o gran frustración inherente a la vida y a la realidad de una forma que pueda ser tolerable o incluso precursora de procesos creativos.

Sólo quienes han sido esclavos de su realidad psíquica saben acerca de la lucha continua de estar atrapados entre la ansiedad, los pensamientos irruptivos, las alucinaciones, los rituales obsesivos, la apatía, la desesperación, el insomnio, las afecciones psicósomáticas, el llanto, la rutinaria acción de tomar medicamentos, la pérdida del sentido de realidad y la compulsividad de la adicción.

Muchos profesionales se olvidan de darle la palabra a los pacientes y a los familiares, nadie mejor que ellos mismos conocen lo que es “la enfermedad” y de qué manera los afecta. Lo esperanzador yace en el sujeto y quién le permita elaborar sus propios métodos de estabilización. Conocer su experiencia y sus expectativas ayuda a crear comunicación eficiente y al servicio de todos para la colaboración.

La producción teórica psicoanalítica de la escuela inglesa, la francesa y la de los objetos debe gran parte de sus propuestas al trabajo con pacientes psicóticos graves. Estas escuelas, y en general el psicoanálisis, reconocen a la psicosis no como enfermedad, sino como una estructura psíquica distinta. Como lo mencioné antes, estas escuelas también hacen énfasis en el vínculo entre el recién nacido, el papel de la figura materna y paterna, y el medio para la conformación de la estructura psíquica del infante.

Para Enrique Pichon-Riviere,

El vínculo es siempre un vínculo social, aunque sea con una persona; a través de la relación con esa persona se repite una historia de vínculos determinados en un tiempo y espacios determinados. Por ello el vínculo se relaciona posteriormente con la noción de rol, de estatus y comunicación (1980:47).

Por lo tanto, para la recuperación de los pacientes psicóticos es necesario que puedan subsanar y reconstruir sus vínculos por medio de los procesos psicoterapéuticos. Debido a sus limitaciones y encuadres, los tratamientos psiquiátricos, psicoanalíticos y psicológicos no son suficientes para lograr este objetivo, son conscientes de ello y por lo tanto algunos decidieron proponer una aproximación clínica diferente, fuera de los muros del encierro y los consultorios.

El acompañamiento terapéutico

El acompañamiento terapéutico surgió en Argentina en la década de 1970 como propuesta clínica para las patologías graves. Un grupo de profesionales comenzó a explorar la posibilidad de un tratamiento clínico extramuros que pudiera abarcar otras escenas de la vida cotidiana de los sujetos y así facilitar su reinserción social.

El objetivo del acompañamiento terapéutico desde ese momento, y hasta ahora, es que los pacientes graves puedan reconstruir sus vínculos con el mundo exterior y sus grupos, volviéndolo un trata-

miento integral fuera de las instituciones. Esto significa ir más allá de los encuadres clínicos y de la relación diádica profesional *psi*-paciente. El acompañante terapéutico (AT) se convierte en una bisagra que media entre la atención psiquiátrica, la psicoterapia, la familia y la sociedad.

Sus tareas pueden ser múltiples, desde acompañar a un paciente al médico, hacer tareas cotidianas con él en casa, hasta realizar actividades recreativas que promuevan la búsqueda de su estabilidad. Debido a la flexibilidad de esta figura es necesario marcar siempre los límites con los pacientes ya que no puede convertirse en un cómplice, un confidente o un amigo. Los pacientes comenzarán a armar un vínculo desde sus recursos patológicos, pero el AT le ofrece maneras distintas y acotadas para esta tarea pues involucra su subjetividad como una alternativa a lo conocido por el paciente.

El acompañante es otro que permite identificarse mas no mimetizarse, su tarea es promover la diferenciación. Además, es un Yo prestado, el AT presta una parte de sí mismo al paciente, pues le ayuda a procesar de la realidad lo que el paciente no puede hacer por sí mismo, pero no permite la simbiosis. El AT marca las diferencias entre el paciente y él, produce también un reordenamiento de las lógicas familiares ya que se convierte en observador participante de éstas y las cuestiona cuando es necesario, es un tercero que entra a la escena y esta situación *per se* cambia la dinámica.

Al observar la dinámica familiar, el AT puede “recoger los diferentes tipos de relaciones que ese paciente establece con su grupo familiar y se consigna los distintos tipos de conductas que manifiesta frente a cada miembro del grupo, como resultado se obtiene la descripción de un cuadro clínico en su adentro” (Pichon-Riviere, 1980:25). Es decir, el AT puede ayudar a desarrollar las evaluaciones diagnósticas específicamente sobre ese paciente y el medio social en el que se encuentra.

Debido a la complejidad de estas funciones, es claro que debe ser una persona con conocimientos teóricos clínicos, ya que debe hacer una disociación voluntaria de sí mismo y conocer cómo utilizar esto como herramienta terapéutica. Debe abordar las vicisitudes psicosociales y clínicas al mismo tiempo, experimenta la realidad

junto con el paciente por lo que se vuelve un referente corporal, de tiempo, lugar y espacio. Le ayuda a planificar, a crear metas a futuro y poder sostener los procesos que lleven a cumplirlas.

Cuando dos personas experimentan lo mismo en la realidad, la forma en la que lo harán será distinta desde su constitución mental. Este contraste y el poder ponerlo en un diálogo sobre algo en común permite que haya nuevas formas para el paciente de entender e identificarse con el otro, nuevas formas de comportamiento y actuación, aprendizajes nuevos.

El delirio del paciente psicótico trata de reconstruir lo interno y lo externo al mismo tiempo, por ello la importancia de conocerlo y tratar de entenderlo. El AT puede observar desde una perspectiva privilegiada qué partes del mundo interno y externo del sujeto se pueden estar significando a través del delirio, cómo la interacción con su medio hace que el paciente produzca estas elaboraciones reconstructivas. El conocimiento del delirio del psicoterapeuta o psiquiatra es parcial, además, ocurre que el paciente puede sentirse perseguido por estas figuras al estar contenido sólo por ellos, el acompañante ayuda a integrar el conocimiento sobre el paciente de estos profesionales junto con lo vivencial. “Uno no puede representarse una conducta sin establecerla en relación con otro. Pero la conducta en última instancia es comprensible en la medida que incluimos el mundo interno y los vínculos con los objetos internos” (Pichon-Riviere, 1980:70).

Además, parte del trabajo en conjunto con otros, las tareas que debe realizar son pensadas en grupo para apoyar a los otros tratamientos. Es una forma de atención comunitaria que hace que las responsabilidades sean compartidas, el soporte del trabajo del AT a su vez es brindado por el equipo. Se deben delimitar funciones, encuadres e identidades profesionales, lo cual lo vuelve complejo, no obstante, evita que alguno de los participantes del equipo terapéutico tome de forma narcisista el rumbo del tratamiento velando sólo por sus intereses profesionales y no los del paciente.

El AT no puede pensarse sin los otros profesionales *psi*. La información y la carga emocional es compartida entre el equipo, lo

que permite que haya menos desgaste anímico en los profesionales y se identifiquen conductas de riesgo a tiempo. Se forma un circuito en el que los contenidos psicóticos pasan por las diferentes subjetividades que ahí convergen, lo que los vuelve más tolerables para todos los miembros, además el equipo puede formar una metaestructura que funciona como contenedor para las descargas pulsionales psicóticas.

Desde sus orígenes, el AT se ha desarrollado produciendo teoría desde la experiencia clínica, desde entonces ha logrado constituirse como una carrera en las universidades de Argentina, por ejemplo. Se va desarrollando un saber y una práctica al mismo tiempo, la formalización de esta figura además de los grupos de trabajo se da gracias al intercambio de información, a la transmisión dinámica de lo acontecido que permite el encuentro de la teoría con la experiencia de más de uno.

En nuestro país se ha ido consolidando poco a poco en instituciones privadas, es un aproximamiento clínico que ha tomado fuerza por la experiencia alternativa de acercamiento a conocer lo cotidiano de la psicosis, sin embargo, aún ocupa un lugar desde la disidencia:

en México se habla poco de la profesionalización, en algunos casos el lugar del AT quedó muy cercano al del psicoanalista, a cierta “función” que puede ocupar el analista u otros. Sin embargo, va construyendo su espacio. Y tiene un lugar interesante, de “resistencia” al poder de la psiquiatría biologicista y de la generalización del psicofármaco, con tanta fuerza en ese país (Rossi, 2017:7).

La regularización de las funciones del AT como trabajo permitiría que fuera más accesible a poblaciones que no cuentan con los recursos económicos para solicitar este tipo de tratamiento. Se busca actualmente que se profesionalice, esto le permitiría actuar bajo un marco legal, además de que regularía que las personas tengan cierto nivel de conocimiento teórico-práctico previo para poder ejercer este papel.

Mediante el acompañamiento terapéutico también se puede realizar investigación psicosocial a través de la experiencia y la observa-

ción participante de la interacción del paciente en lo cotidiano, esto podría complementarse con las investigaciones institucionales.

Por medio del acompañamiento terapéutico también se puede promover una alianza con las aportaciones que pueden hacer el trabajo social y las humanidades, buscar alternativas de tratamiento mediante la sensibilización de la sociedad ante la enfermedad mental, no sólo con campañas de información y prevención, sino también haciendo partícipe de los tratamientos a la comunidad y de esta manera abrir el conocimiento que a veces se queda en sectores especializados lo cual no permite su divulgación.

Considero que para atender los casos de psicosis es fundamental una o varias figuras como la del AT, es un reto pensar cómo introducir esta alternativa en la atención de la salud mental pública en México, pero no es algo descabellado si pensamos en el ejemplo y contexto del país latinoamericano en donde se originó; además, cumpliría con el tipo de atención que la Ley de Salud Mental propone. Por ahora no está al alcance económico de todos los pacientes, ya que la mayoría de los acompañantes pertenecen al ámbito privado, considero que aquellos que hemos hecho acompañamiento debemos hacer visible nuestro trabajo y experiencia para cambiar el paradigma actual de atención.

Algunas conclusiones y preguntas

Lo importante del acompañamiento terapéutico es que surgió como alternativa para superar las limitaciones de las disciplinas *psi* y además consiguió mostrar y cuestionar ante la sociedad lo que ésta muchas veces no quiere ver de sí misma, ¿por qué nos sigue resultando tan impactante mirar a una persona hablar sola en la calle?, ¿por qué siguen siendo motivos de terror la muerte y la locura?, ¿cuál es la dificultad en nuestra cultura para reconocerlas e integrarlas como parte de la vida?

No es posible unificar a las distintas producciones teóricas desde la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis, pero sería importante

hacer más accesible para el sistema educativo el conocimiento en salud mental que cada corriente produce. Las universidades deben exaltar la importancia del trabajo en equipo para producir abordajes interdisciplinarios de problemáticas sociales y generar profesionistas más tolerantes, dispuestos al diálogo y a compartir responsabilidades.

Quienes nos dedicamos a tratar con pacientes psicóticos o no, debemos tener tratamientos y espacios terapéuticos propios, uno mismo como profesional es responsable de su salud mental, ya que el ambiente del trabajo clínico no es algo que pueda sostener cualquiera, pero tampoco es algo exclusivo para unos cuantos, para ello debemos conocer nuestros límites psicoemocionales.

Junto con la conformación de grupos de trabajo, también es importante promover la organización de grupos de apoyo entre pacientes y sus familiares. Los beneficios de estos grupos son múltiples, ya que se convierten en redes vinculares para conocer semejantes que pasan por la misma situación, también se crean nuevas relaciones de amistad o de pareja, conocen la experiencia de otros y cómo han podido salir adelante, posteriormente ellos podrán ayudar a quienes apenas van iniciando algún tratamiento.

La sociedad civil ha tratado de contribuir con inmuebles y proyectos para ayudar a pacientes psicóticos a conseguir empleo. Trabajar les permite mantener un estado de autonomía suficiente para mejorar su calidad de vida, además perciben un salario con el que pueden cubrir ciertas necesidades como vivienda, esparcimiento y parte de su tratamiento.

El trabajo como medio para obtener recursos económicos es todavía una de las esferas públicas en las que más discriminación existe para las personas psicóticas. Es verdad que sus síntomas podrían no permitirles a algunos mantener un ritmo constante, pero como ya he mencionado antes ningún psicótico tiene exactamente los mismos recursos psíquicos, síntomas y conductas que otro, así que la adaptación al medio laboral también depende de que se tomen en cuenta estas diferencias.

Se debe discutir la manera perversa en la que la psicología organizacional utiliza herramientas clínicas para conseguir e identifi-

car trabajadores lo suficientemente pasivos o agresivos de acuerdo a los intereses de los empleadores. Mediante el uso indebido y la adaptación de las herramientas clínicas se fomenta la discriminación laboral de los sujetos. De esta manera, la excesiva matriculación de psicólogos y el desempleo orilla a que la práctica quede banalizada, cada vez con menos remuneración económica.

Por último, agregar que a los estudiantes y colegas *psi* no nos debería resultar difícil poder comprender el deseo que tenemos algunos de trabajar con las personas que son más invisibles en este país, ya que dentro de la psicología clínica existe también la resistencia a trabajar con este tipo de pacientes.

Es verdad que al observar las dificultades y los límites que existen al interior de nuestras prácticas (y en nosotros mismos), nos asusta, pero de ahí surge nuestra búsqueda incesante por el conocimiento de todo aquello que no podemos ver, pero que reconocemos en nuestro interior como condición humana. David Hume (1990) dice que las pasiones surgen del miedo y la esperanza, éstas aparecen cuando las posibilidades son iguales para ambas opciones. Hablar de la esperanza es inherente a la vida, es la búsqueda de la posibilidad, de ese algo que se puede hacer.

Son todos los intentos y fracasos de quienes tratamos con los pacientes lo que va conformando nuestro quehacer. Hay mucho que decir y compartir al respecto sin miedo a proponer para transformar nuestro medio y práctica.

Me gustaría retomar una analogía que hace Thomas Szasz (1982) entre la enfermedad mental y la historia del traje del rey invisible. En esta historia quienes admitieran que no lo estaban viendo significaba reconocer la propia estupidez o ignorancia ante los demás que decían verlo. Es una fuerte crítica a las diferencias de tratamiento y elucidaciones teóricas y cómo se descalifican entre sí sin aceptar sus propias limitaciones. Cada una de las disciplinas *psi* sabe qué hilos del traje puede ver y para desmitificar la enfermedad mental, pero hace falta más de una voz para esta tarea.

Después de todo, la búsqueda del amor, el afecto y la satisfacción en nuestras relaciones sociales siguen siendo motivos humanos para

seguir anhelando la salud mental, estabilidad y conocimiento de nosotros mismos que está presente, inconsciente o conscientemente, en todo lo que hacemos. La paciencia y el tiempo propician la misma esperanza para lograrlo.

Hablar de cura en la psicosis es sinónimo de equivocarse, pero no es equivocado compartir aquello que hemos aprendido y que ha funcionado para algunos desde la sensibilidad con la que abordamos a los pacientes y el caso por caso de los tratamientos. De esta manera compartimos lo apasionante que es trabajar con un otro para alcanzar su bienestar.

¿Por qué no hablar de esperanza de mejora no sólo para estos pacientes sino también para nuestras prácticas? Nosotros merecemos conocer nuestros discursos y experiencias con todas sus diferencias. La esperanza no está depositada en la cura ni en el conocimiento de la enfermedad, la esperanza es lo que sigue dando sentido a lo que hacemos quienes creemos en este trabajo.

Referencias

- Algora Gayán, María José (2014), *El cuidador del enfermo esquizofrénico, sobrecarga y estado de salud*, consultado en [<http://www.aeesme.org/wp-content/uploads/2014/06/1-El-cuidador-del-enfermo-esquizofrenicosobrecarga-y-estado-de-salud.pdf>].
- Arredondo, Armando (2010), “Factores asociados a la búsqueda y usos de servicios de salud: del modelo psicosocial al socio-económico”, *Salud mental*, vol. 33, núm. 5, INPRF, México.
- Barreto Da Costa, Jaquiline *et al.* (2011), “Estrés y recursos de enfrentamiento del cuidador en el contexto hospitalario”, *Salud mental*, vol. 34, núm. 2, INPRF, México.
- Cabello Morales, Emilio (2001), “Calidad de la atención médica: ¿paciente o cliente?”, *Revista Médica Herediana*, vol. 12, núm. 1, pp. 96-99, consultado en [<http://www.scielo.org.pe/pdf/rmh/v12n3/v12n3ce2.pdf>].
- Cabello Rangel, H. *et al.* (2011), “Costo efectividad de intervenciones para esquizofrenia en México”, *Salud mental*, vol. 34, núm. 2, INPRF, México.

- Cámara de Diputados (2018), *Ley General de Salud*, México, consultada en [http://www.salud.gob.mx/cnts/pdfs/LEY_GENERAL_DE_SALUD.pdf].
- Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) (1995), *Derechos Humanos de los pacientes psiquiátricos*, CNDH, México, consultado en [<http://www.corteidh.or.cr/tablas/28533.pdf>].
- González Mariscal, Josefina M. (1960), “Hospitales para enfermos mentales en la colonia”, *Salud pública México*, época v, vol. II, núm. 3, México, consultado en [<http://saludpublica.mx/index.php/spm/article/view/4382/4263>].
- Hume, David (1990), *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Anthropos, Barcelona.
- Kuras de Mauer Susana *et al.* (1985), *Acompañantes terapéuticos y pacientes psiquiátricos. Manual introductorio a una estrategia clínica*, Trieb, Buenos Aires.
- Lara Muñoz, María del Carmen *et al.* (2011), “¿Cuántos somos? ¿Dónde estamos? ¿Dónde debemos estar? El papel de la psiquiatría en México, Análisis preliminar”, *Salud mental*, vol. 34, núm. 6, INPRF, México.
- Mascayano Tapia, Franco *et al.* (2015), “Estigma hacia los trastornos mentales: características e intervenciones”, *Salud mental*, vol. 38, núm. 1, INPRF, México.
- Moreno-Küstner, María *et al.* (2013), “Revisión crítica de las fuentes de variabilidad en la medición de la prevalencia de esquizofrenia”, *Salud mental*, vol. 37, núm. 2, INPRF, México.
- Nicolini, Humberto (2016), “El psiquiatra ante la paradoja de las grandes bases de datos y de los resultados clínicos mínimos”, *Salud mental*, vol. 39, núm. 1, INPRF, México.
- Organización Mundial de la Salud (OMS) (2001), *Proyecto de política de salud mental*, consultado en [http://www.who.int/mental_health/media/en/49.pdf].
- Pérez-Rincón, Hector (2011), “Defensa e ilustración de la psiquiatría”, *Salud mental*, vol. 34, núm. 6, INPRF, México.
- Pichon-Riviere, Enrique (1980), *Teoría del vínculo*, Nueva visión SAIC, Buenos Aires.
- Rossi, Gustavo Pablo (2005), “El acompañamiento terapéutico y los dispositivos alternativos de atención en salud mental”, *Revista Uaricha*, vol.

- 2, núm. 6, Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, pp. 49-53, consultado en [<http://www.centroentreparesis.com/doc/libros/EL%20AT%20y%20dispositivos%20alternativos.pdf>].
- Rossi, Gustavo Pablo (2017), *Formación y formalización en el acompañamiento terapéutico. Situación en Latinoamérica*, consultado en [<http://www.actoterapeutico.com.ar/wp-content/uploads/2019/01/2016-BRA-SIL-AT-sin-fronteras-Formaci%C3%B3n-y-formalizac.-Final-e.book-2017.pdf>].
- Sacristán, Cristina (2010), “La contribución de La Castañeda a la profesionalización de la psiquiatría mexicana, 1910-1968”, *Salud mental*, vol. 33, núm. 6, INPRF, México.
- Salud mental* (2011), vol. 34, núm. 2, marzo-abril, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, México.
- Secretaría de Salud (2007), *De atención médica*, art. 24, cap. 1, Presentación de los servicios de la salud, título tercero, Ley general de salud, México, consultado en [<http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/legislgs/index-t3.htm>].
- Secretaría de Salud (2015), “Programa específico de salud mental”, *Programa de acción específico de salud mental 2013-2018*, México, consultado en [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/11918/Salud_Mental.pdf].
- Szasz, Thomas (1982), *El mito de la enfermedad mental*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Torres-Torija, Javier (2009), “Psicoterapia y psiquiatría: una relación paradójica”, *Salud mental*, vol. 32, núm. 3, INPRF, México.
- Vargas Térrez, Blanca Estela (2016), “La salud mental y la atención primaria en México. Experiencias de un modelo de atención colaborativa”, *Salud mental*, vol. 39, núm. 1, INPRF, México.
- Velázquez, Elizabeth y Manuel Lino (2018), “Depresión: en 2020 será la primera causa de discapacidad en México”, *Animal Político*, 22 de julio, consultado en [<https://www.animalpolitico.com/2018/07/depression-2020-discapacidad-mexico/>].

Fecha de recepción: 10/09/18
 Fecha de aceptación: 04/07/19

Configuraciones pasionales: hacia una dialógica de la experiencia afectiva

*Raymundo Mier Garza**

*En memoria de Gregorio Kaminsky
sin cuyo pensamiento y afecto nada
de esta reflexión pudo haber ocurrido.*

Resumen

La noción de pasión es cardinal y, sin embargo, difícil de situar en la tradición filosófica occidental. Su genealogía es densa e intrincada, vaga y, paradójicamente, sustentada por incontables evidencias pragmáticas y experiencias íntimas. Los esfuerzos invertidos en la tarea de clarificar y comprender su naturaleza han sido incansables, y, no obstante, fallidos. Sin embargo, el pensamiento contemporáneo ha preservado la convicción de la significatividad de esta noción. Ha vuelto su mirada hacia momentos cruciales en la historia de la filosofía, de manera privilegiada a las corrientes clásicas y a las contribuciones definitivas del racionalismo, para explorar las diferentes facetas de la relevancia filosófica, antropológica y política del concepto. Las lecturas contemporáneas de Descartes, Hobbes, Leibniz y Spinoza han edificado perspectivas relevantes para la comprensión del vasto y polémico paisaje de problemas filosóficos que aún preservan una incidencia viva en las propuestas contemporáneas. Este texto busca ofrecer una breve contribución al diálogo contemporáneo en torno de esta noción.

Palabras clave: formaciones pasionales, expresión, fuerza, sujeto, vínculo.

* Profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, profesor del doctorado en Ciencias Sociales en la División de Ciencias Sociales de la UAM-Xochimilco. Profesor de las asignaturas de Filosofía del lenguaje y Teoría antropológica en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: [rmier@prodigy.net.mx].

Abstract

The notion of passion is cardinal, and yet hardly traceable in the Occident's philosophical tradition. Its genealogy is dense and intricate, vague and, paradoxically, supported by uncountable everyday pragmatic evidence and intimate experiences. The efforts spent in the endeavour of clarifying and understanding its nature have been restless and nevertheless unsuccessful. Nevertheless, modern thought has preserved the conviction of the meaningfulness of this notion. It has turned back to crucial moments in the history of philosophy, chiefly classical currents and the definitive contributions of Rationalism, to explore the different facets of the philosophical, anthropological and political relevance of the concept. Contemporary readings of Descartes, Hobbes, Leibniz and Spinoza have built up relevant perspectives for the understanding of the vast and polemic landscape of philosophical problems that still preserve a vivid incidence in the current philosophical approaches. This text seeks to offer a brief contribution to the contemporary dialogue on this notion.

Keywords: *passional formations, expression, force, subject, link.*

La pasión: interrogaciones en los márgenes de la experiencia

La noción de *pasión* surge temprano y permanece viva en la reflexión de Occidente. Sus perfiles difusos, cambiantes, suelen integrar modalidades y rasgos diferenciados de la experiencia. Las pasiones suelen referirse a las propiedades dinámicas de la existencia: modalidades de acción y pensamiento enlazados a sensaciones y afecciones. La pasión alude a la transformación de esta fuerza impulsiva en el tiempo, a sus duraciones y sus intensidades. Las pasiones asumen su fisonomía cambiante a partir de su posibilidad de responder a situaciones cambiantes, a dar lugar a acciones que revelan no sólo disposición y una orientación deliberada para afectar a su entorno, sino a responder a una disposición a afectar y a ser afectados. Esa deliberación múltiple, regida por las disposiciones de la afección, se bifurca: se orienta

hacia el otro, hacia los territorios extrínsecos de la subjetividad, pero también es la condición constructiva del *self*, de sí mismo. Supone la composición de una multiplicidad diferenciada de fuerzas, de tipos de acción recíproca, de composición de las causalidades, de potencias y de acciones psíquicas, mentales y anímicas capaces de conjugarse o incluso de fusionarse; las pasiones en sí mismas revelan impulsos, tensiones o presiones que se expresan con la intransigencia de una necesidad, con frecuencia ingobernable e imposible de postergar. No obstante, en ocasiones la pasión hace patente una raíz oscura, una fuente o la génesis irreconocible de un impulso que excede la disposición de la conciencia del sujeto para su control.

Sin embargo, esa raíz oscura no cancela la exigencia de una intervención de la conciencia en el reconocimiento de su aparición y su persistencia. Las pasiones adoptan nombres, se despliegan en taxonomías, en modalidades y modos expresivos –construcciones de frases, construcciones retóricas, secuencias inferenciales y argumentativas, estrategias de persuasión e incluso de engaño, automatismos y hábitos, ficción, composiciones estéticas– plasmadas en materia visual, auditiva, táctil e, incluso, olfativa. Así, comprometen no sólo los cinco sentidos, sino los mecanismos de la propioceptividad y de la interioceptividad (modos de la percepción no sensorial de los procesos del “interior” del cuerpo, como derivados del acontecer de la subjetividad y los modos de expresarse de la conciencia). Suelen exhibir las señales de la urgencia, de lo invencible, lo intratable, pero también en ocasiones de lo necesario y de lo fatal. También despliegan patrones de expresión o modos de manifestación plurales, disgregados, expresiones fragmentadas, interrumpidas, suspendidas, constelaciones de silencios, estrategias de la alusión o de la intriga, o bien los modos de acción a distancia, postergados o retroactivos. Las pasiones acompañan la potencia intrínsecamente narrativa de las palabras o de las formaciones expresivas, emergen de la variedad de analogías, semejanzas o metáforas, participan de las modalidades de la significación –acciones simbólicas que se proyectan sobre otras acciones significativas– se realizan mediante series verbales: saber, querer, poder, deber, que se componen gramatical o lógicamente con

otras series verbales: ser, hacer, tener; así saber hacer, deber ser, poder tener revelan modos de composición verbal, despliegue de “tensiones inferenciales” derivadas. Las formaciones semióticas involucran intensidades y calidades pasionales, argumentativas o inferenciales, propias y singulares, que asumen alcances y relevancias particulares a partir de las diversas materias expresivas; así, una forma semiótica visual como la pintura suscitará respuestas pasionales de una calidad inconmensurable a la despertada por composiciones verbales o musicales, o por sensaciones táctiles o derivadas de contactos corporales. Las pasiones, como momento autorreflexivo de sentido —como momentos de la construcción de sí mismo, de autorreferencia del *self*— parecen vuelcos súbitos de la experiencia, pliegues fulgurantes en el desarrollo de los vínculos o como revelación en las disposiciones del sujeto ante el acontecer de los fenómenos. Pero surgen también como hábitos, automatismos, respuestas de naturaleza cuasiinstintiva, como formas expresivas de lo pulsional, o bien como acontecimientos de formaciones singulares del alma humana que se ofrecen como espectros de signos, índices, articulaciones diagramáticas. Constituyen señales de identidad o de extrañamiento radical de toda identificación; reclaman inscripciones en la memoria o restos y huellas residuales, enigmáticas; dan lugar a los relatos sobre acciones y afecciones que remiten a una tiranía ejercida por agentes inciertos: impulsos íntimos, pero que parecen encontrar su fuente y perfilar su naturaleza en posiciones o actores externos.

La pasión participa así de la *ambivalencia* entre externo e interno —lo surgido de la conciencia y más allá de ella, emergente de las vertientes irreconocibles de lo inconsciente o surgido de un acontecer que incide sobre la percepción y afecta de forma duradera o fugaz al sujeto; lo que inscribe en su experiencia una huella o se disipa en un olvido inmediato—. La pasión se despliega entre procesos puramente subjetivos y modos que comprometen la incidencia y el diálogo con el devenir; preserva una fisonomía dual, revela una potencia surgida de las dimensiones interiores, tanto conscientes, conducidas por la atención y la voluntad, como oscuras e inasequibles del sujeto. Esta dualidad participa en las estrategias para determinar el sentido, el va-

lor, la finalidad del propio actuar y su adecuación a las exigencias vitales del sujeto. La pasión se funde así con otras experiencias atribuidas a las improntas identitarias del sujeto: la singularidad del sujeto parece surgir de la trama de sus pasiones, sus disposiciones, sus impulsos; de la composición de sus afectos, la irrupción de sus inclinaciones. La fuerza singular de la pasión se expresa como el acontecer de arrebatos que responden al destello indeterminado de la experiencia, al asombro despertado por las situaciones. Asimismo, la singularidad pasional cobra su identidad y su sentido con la figuración y expresión de los deseos. El deseo y la pasión exhiben una alianza íntima: la intensidad de la pasión se arraiga en la conformación y la expresión del deseo. La expresión pasional asume así condiciones paradójicas: por una parte, se manifiesta en un actuar cuyo impulso desborda los marcos reguladores de los hábitos, de los patrones instituidos, de las imposiciones de la *doxa*. Por la otra, la regulación, para su realización concreta, para su aplicación, para ejercer su control sobre los actos desbordantes, transgresivos, reclama una fuerza pasional propia, sin la cual, le sería imposible preservar su vigencia, su sentido y su relevancia imperativa.

El rastro genealógico de la comprensión de las pasiones

La inquietud ante las pasiones emerge en la raíz del pensamiento filosófico. Las pasiones son caracterizadas tempranamente a partir de una discordia entre puntos de vista disyuntivos: la pasión surge o bien como germen de la potencia creativa, o bien como impulso para el extravío; como expresión de la vitalidad inherente al reclamo de inteligibilidad del mundo y de sí mismo, o como abandono y derrota del ejercicio del propio control de sí y de la capacidad ordenadora de la voluntad. Así, las pasiones emergen como una designación que engloba y conjuga al mismo tiempo las más diversas facetas de la experiencia humana. Al mismo tiempo, permanecen como una dimensión inabordable y constitutiva de la experiencia, evidente y elusiva, íntima y pública, irreductiblemente singular, arraigada en

las zonas más inaccesibles, oscuras, herméticas, cerradas al acceso a la vocación autorreflexiva del sujeto. La fuerza, la intensidad, el destino y los desenlaces de las pasiones permanecen ajenas a toda tentativa de esclarecimiento. Sin embargo, cobran la fuerza de la evidencia; marcan el ejercicio de la voluntad y del deseo; se despliegan en las dimensiones más abiertas y patentes de la conciencia; se incorporan con los impulsos y las condiciones de la razón, a veces de manera conjuntiva, apuntalando la creación cognitiva, pero también a veces de manera disyuntiva, al inhibir o dislocar los recursos inferenciales para la aprehensión de la verdad. La expresión de las pasiones se tornan íntimas y públicas, secretas y manifiestas, participan de las formas más recónditas de lo anímico y, asimismo, de diversos regímenes colectivos de expresión. Son discernibles y con frecuencia transparentes e inequívocas, a veces oscuras, elusivas, irreconocibles y hasta innombrables. Son punto de partida para la generalización de vínculos y de conductas, o bien señalan los rasgos más singulares, los giros más irreductiblemente propios de las respuestas humanas.

La pasión comprende un dominio a la vez reconocible y difuso, abierto, restringido e inabarcable en sus matices, de los dominios de la razón y de lo irrazonable, incide visiblemente, de manera subrepticia, incluso nítidamente reconocible en los patrones y hábitos de acción, o lo hace de manera invisible, define potencias o expresiones, disposiciones a la acción y a la reflexión, pero también a la recepción e incidencia de acciones externas positivas o negativas. Al mismo tiempo, es un factor constitutivo de los vínculos y de los antagonismos, de las discordias; a la vez, aparecen como rasgos claros, particulares, delimitados, del trabajo del pensamiento, o bien, en eso que llamamos “las pasiones” se funden con la intensidad y la hondura de la atención, con las emociones, los sentimientos, las afecciones, las sensaciones y las percepciones de la más diversa índole. Irrumpen como un espectro de la memoria, en deslizamientos entre la figuración de lo pasado y la organización perceptiva de lo presente, de las resonancias del deseo en la fantasía de lo futuro. Los rasgos que modelan la evidencia de lo pasional son a veces sutiles, a veces inducen estremecimientos o emociones absorbentes, paralizantes: el dolor y

el placer extremos, el pánico o el asombro, la crispación o el pasmo ante lo sublime, el proceso complejo del sufrimiento, la confusión o los arrobos de la creencia, las emociones delirantes de la soberbia. Involucra facetas del comportamiento rotundas y erráticas, reiterativas y persistentes, obstinadas, pero también remite a sensaciones del orden del estremecimiento: precarias, evanescentes, fugaces. Son objeto de un trabajo deliberado, modeladas por una disciplina rigurosa o hábitos arraigados, cultivados y alentados deliberadamente, como la arrogancia, o bien resultado de un impulso incontrolable, capaz de irrumpir más allá de toda voluntad y vocación de control, como la culpa. Su origen parece remitir a la experiencia inmediata, a ocasiones y causas reconocibles, a objetos y fuentes nombrables, como la admiración, o bien surgir de tiempos primordiales, de zonas intemporales de la experiencia, derivar de impulsos originarios y potencias inherentes a la existencia, como la expectativa o la ansiedad ante el futuro. En ocasiones plenamente reconocibles, asumidas como un conjunto de sensaciones, percepciones, emociones identificables, incluso clasificables, jerarquizables; pero también desplegada como una fusión turbia de afectos, sin bordes, sin fisonomía, un movimiento sin contornos y sin figura, un puro desbordamiento de fuerzas de origen indiferenciado e imposible de situar. Desde una aproximación contemporánea, no ajena a las exigencias de conceptualización estricta y rigurosa de la filosofía analítica, Hacker no puede sino inscribir en el sentido de lo pasional un conjunto casi indeterminado de atributos y determinaciones. Escribe:

Es más fructífero e iluminador emplear la palabra “pasiones” como un término cuasi-técnico para subsumir en él los apetitos (hambre, sed, deseos, adicciones); deseos sentidos [*felt desires*] tales como urgencias, apetitos e impulsos; algunas obsesiones (emociones obsesivas y obsesiones compulsivas); y las afecciones (agitaciones, humores, emociones) de un ser viviente (Hacker, 2018:5).

La propuesta de Hacker revela la amplitud sintética del término, capaz de articular dimensiones heterogéneas e incluso discordantes

de la experiencia y señalar modos del comportamiento que involucran capacidades, disposiciones, facultades disyuntivas. Involucra la conjugación de tensiones que ocurren entre sensaciones derivadas de las necesidades y las urgencias, también las agitaciones afectivas surgidas de las fantasmagorías del deseo, impulsos irrefrenables y tiránicos que derivan en acciones singulares o hábitos; las pasiones aluden a sensaciones emanadas de los distintos sentidos o a modos de “sensación” surgidas en el “interior” de la subjetividad, pero sin localización corporal (“sensación de tristeza o de alegría, sensación de bienestar o de malestar, de incertidumbre o de seguridad”); son pasiones que conllevan disposiciones anímicas, respuestas psíquicas o corporales inherentes al desempeño biológico, a la integridad “funcional” del organismo o a modos de comprensión y de atribución de sentido a experiencias vividas. Las respuestas pasionales, sin embargo, no sólo emanan de las condiciones mismas de la subjetividad, sino que “responden”, de forma privilegiada, a la incidencia afectiva de acciones de los otros, o modos de ocurrir de la vida colectiva o del entorno de fenómenos del mundo. Se apegan a los patrones de asimilación cultural, o bien, desbordan y violentan las pretensiones de la regulación social; se despliegan como respuestas de carácter necesario a situaciones identificables, o bien como series de acciones desencadenadas en estremecimientos caprichosos.

Las pasiones ponen en juego el espectro de las capacidades del alma, de las facultades del conocimiento, de las disposiciones anímicas; bosqueja repertorios mutables de acciones marcadas con intensidades diferenciadas, algunas experimentadas de manera pasiva, otras de manera autorreflexiva, otras derivadas de la incidencia de la aprehensión racional sobre las acciones mecánicas, instintivas, inconscientes e irreflexivas. Asimismo, la percepción de la intensidad pasional parece responder a desplazamientos o fijeza de la atención, a la permanencia o evanescencia de las representaciones y a la obstinación de las rutinas; o bien, a la disipación de las percepciones, a la vacuidad o la indefinición de las sensaciones, a la volatilidad de las figuras reconocibles o a la irrupción de memorias irrecuperables en la integración de la propia historia, de la propia identidad. Las

pasiones suponen, o bien una aparente autonomía de su expresión verbal, corporal, espacial –la aprehensión reflexiva del amor como inconmensurable con las palabras, o extraño a los gestos que parecen asociados a ella, o también un asombro para el que no se encuentra correspondencia alguna con palabras o signos– o bien una alianza constitutiva con los diversos recursos expresivos de los vínculos comunicativos y las pautas colectivas de creación y de reconocimiento de las identidades –un odio o una furia que sólo es reconocible en el momento de su expresión verbal o de su traslación a las formaciones gestuales–. Su irrupción no es ajena a los tiempos, composiciones o movimientos del sueño, capaz de suscitar emociones, sentimientos o afecciones de fuentes arcaicas, a las figuraciones y exaltaciones de la fantasía, a los delirios o impulsos petrificados de la creencia y del fanatismo, a los apegos que irrumpen sin origen reconocible, fervores indescifrables, los espejismos y los extravíos de la fe, las fantasmagorías en los linderos de la locura, los arrebatos del vacío extático. No obstante, las pasiones tienen también apariciones menos exultantes, más apagadas, que se funden y se mimetizan con el desempeño del pensamiento o de los hábitos consolidados, la experiencia contradictoria de las “pasiones rutinarias”.¹

Hume, por añadidura, había sostenido que no hay conocimiento sin el concurso esencial de la pasión, y que ésta no es necesariamente un factor en el extravío del conocimiento y el predominio de las figuraciones extravagantes. Las pasiones participarían asimismo de un impulso afirmativo que determina la necesidad o la búsqueda de la cognición, la perseverancia o las disciplinas de la creación, la potencialidad de la invención, la firmeza de la generosidad y la fortaleza que reclama la trama compleja de los vínculos humanos. Las pasiones acompañan no sólo los vínculos conflictivos, los delirios amorosos y las rupturas o derrumbes de la transgresión, también los compromisos imperativos de la solidaridad, las pautas degradantes

¹ Hume había advertido ya el devenir imperceptible de las pasiones una vez que se transforman en rutina: “una vez que la pasión se ha convertido en un principio de acción establecido, no produce habitualmente ninguna agitación sensible” (Hume, 2011:268).

de la traición, los desbordamientos de la generosidad y la bajeza extrema de la crueldad, los gozos abismales de la purificación o las formas aberrantes de la abyección.

La calidad heterogénea, abierta, casi inabarcable de las “expresiones pasionales” conjuga dimensiones materiales, simbólicas y corporales. Las pasiones se expresan con materias distintas —sonidos, gestos, figuras, texturas, colores, formas—, incorporan signos derivados de distintos sistemas simbólicos con regímenes y sintaxis propias; se despliegan mediante actos corporales conformados por la tradición, por las instituciones, por las formaciones colectivas, por las disciplinas, por los patrones y situaciones de interacción, pero también por la capacidad creadora inherente al desempeño simbólico, y a su derrumbe —a la irrupción del acontecimiento como formación perceptual y afectiva extraña a toda conceptualización y nominación previa—. Las *expresiones pasionales* llevan la marca de los tiempos, los *tempos*, los ritmos, los acentos y tensiones relativas a sus afecciones originales.² Las variedades expresivas de la pasión se despliegan en los actos de lenguaje; es a partir de las estructuras y las acciones que rigen la creación de significación, como las pasiones exhiben un juego también múltiple: por una parte, la conformación y modulación de la materia de la significación; por la otra, la realización consciente y autorreflexiva de las expresiones y las acciones pasionales. Pero más allá de las formas propiamente lingüísticas y narrativas, las pasiones se despliegan a partir de todo el espectro de materias potencialmente dispuestas a integrar los procesos de construcción de sentido. Investir a la experiencia pasional como el desenlace de un proceso de sentido.

Así, la “expresión pasional” apela a todo el espectro de materias para conformar el sentido de las acciones pasionales: la materia sonora, es decir, el modo de organizarse de la sonoridad del lenguaje; la materia corporal, como sustrato del cuerpo como objeto dotado de

² Es posible comprender las afecciones originales menos como un punto de partida originario como una afección “desencadenante” de una tensión, de una potencialidad afectiva, que más tarde habrá de realizarse, habrá de acontecer como una “expresión pasional”, a su vez inscrita en una cadena causal de otra potencialidad afectiva, en una serie abierta, inacabada.

sentido y creador de sentido, a partir de la modelación disciplinaria de los esquematismos y los movimientos corporales, a partir de su gestualidad; pero también los objetos, los materiales naturales, se ofrecen a la mirada como un despliegue en el espacio de formas, colores, líneas; los rasgos de aspereza, temperatura, figura, movimiento de los objetos, punto de referencia de las cualidades táctiles de los objetos; la integración variable de texturas y sabores que asumen un sentido singular en las prácticas del gusto. Todo este repertorio revela una fuerza de engendramiento pasional inherente a las diversas calidades de la pura materia expresiva. Pero la materia asume por sí misma una capacidad de engendrar una “significación pasional”, sus calidades intervienen y se componen de manera singular, potencial y convencional para el juego deliberado de la significación. La materia realiza por sí misma una gama de potencialidades expresivas que modulan la orientación pasional de la expresión. La expresión pasional en sí misma supone así una orientación, un sentido y una afectividad propias. Pero la materia por sí misma no basta para modelar integralmente la realización de la potencia pasional: tiene que inscribirse en el proceso de semiosis –en la instauración del proceso de interacción que articula las expresiones pasionales– desencadenado por el impulso pasional. La pasión supone así su realización expresiva articulada en un acto de significación –lingüístico o semiótico– que no puede sino involucrar al otro, comprometerlo en un régimen dialógico. Se trata de sustentar la génesis de la composición pasional en la inscripción del diálogo; dar lugar a una situación conformada por el entorno colectivo, en un proceso de conferir significación a la propia acción pasional por su inscripción en el mundo.

Por una parte, el sentido pasional es inherente a la fuerza y a los distintos momentos que conforman el acto del lenguaje, decir-significar en condiciones de diálogo –que es incorporación del otro y sus lenguajes en mi esfera de significación, incorporación del modo de presencia del mundo en la fuerza del significar, y el acto de significar como modo de comprensión, identificación y conformación reflexiva de sí mismo–; en consecuencia, el acto de decir-significar supone una estructura intencional: decir-significar es siempre significar algo;

supone el impulso de decir algo y la realización, el desenlace de ese impulso. La realización misma del decir, del acto expresivo es, ya la realización del impulso expresivo. Concurren en el acto de decir una fuerza y un impulso pasionales: la fuerza inherente al decir, y el impulso intencional, el impulso a decir algo (a alguien, acerca de una situación que involucra el modo de darse del mundo). Supone así la incidencia moduladora del deseo, inherente a la necesidad de desplegar de manera creadora la potencia afectiva propia de la exigencia vital. Esta relación de fuerza (del decir) y el impulso (que lleva a realizar el acto expresivo mismo) del deseo sustenta la naturaleza pragmática del acto del lenguaje. El acto del lenguaje “afecta” necesariamente —engendra sensaciones, sentimientos, aficción, pero también memoria, incita, dota de impulso y conforma el deseo—. Pero su incidencia en la experiencia del sujeto es multidireccional, exhibe inscripciones y sentidos múltiples.³ Da lugar a múltiples deseos o a expresiones derivadas a distintas “inscripciones” de instancias deseantes en los procesos de la subjetividad: despliega la potencia de creación de sí en una constelación de trayectos virtuales. Se propaga a espacios de muy distintas calidades, supone tensiones derivadas de modalidades del “distanciamiento” que señala una inadecuación, sentidos irreductibles entre la pasión experimentada y la pasión expresada. Nunca la pasión expresada es la “representación” de la pasión experimentada. Ambas son procesos, son regímenes de un *devenir forma* en un trayecto constitutivamente inacabado, inacabable. La “experiencia pasional” involucraría, de alguna manera, por una parte, la composición del proceso de conformar la pasión como una “formación afectiva”, que supone la incidencia en la esfe-

³ El “efecto” de la fuerza afectiva incidente (en la esfera del sujeto) del acto del lenguaje puede dar lugar a sentidos y respuestas pasionales y deseantes diversas. Esta multiplicidad deriva de una presuposición: la de la estructura segmentada de la subjetividad. Este presupuesto, que encontramos ya plenamente desarrollado por Platón —como un desarrollo de una tradición filosófica del mundo griego (Platón, 1986; Dodds, 1951; Irwin, 1995)—, reaparecerá una y otra vez en diversas tesis, con distintas presuposiciones, a lo largo de las diversas corrientes de la filosofía occidental; sin embargo, asume un giro particular, propio, en las diversas “tópicas” desarrolladas para la comprensión del aparato psíquico en la visión freudiana (véase Freud, 1923).

ra afectiva del sujeto del investimiento simbólico, de la potencialidad constructiva de los signos, de su modo de permanencia difusa, discontinua, virtual, episódica, distorsionada, en la esfera subjetiva (lo que solemos llamar “memoria” en sentido amplio), como esfera potencial de significación y como acto; por otra parte, la expresión pasional que involucra una “derivación” (no una representación) de la realización simbólica “desencadenada” por el investimiento simbólico de la “formación afectiva”. Este juego “derivativo” indeterminado e incierto sería aquello a lo que aludimos con el término “experiencia pasional”.

El *distanciamiento*, propiamente dicho, que supone “espacios” y trazos entre las “formaciones afectivas” y las expresiones pasionales tiene un efecto de diseminación: los deseos se multiplican, se ramifican, se diversifican. Asumen los contornos alegóricos de los mapas: el acto del lenguaje y su realización crean con su propio impulso su espacialidad y su capacidad de propagación. Pero también crean su propio “régimen temporal”. El acto de lenguaje afecta a quien está dirigido expresamente, pero trastoca también la comprensión y la identidad del propio enunciador, perturba o finca la fisonomía de sí mismo. Incluso incide de manera mediata, incierta, en “otros” distantes, ausentes; su efecto es “inmediato” o postergado, “espontáneo” –sin exhibir los signos de una causalidad expresa– o conformado por regulaciones reconocibles. Más aún, el acto del lenguaje y su realización inciden en la identidad y la dinámica de esas entidades virtuales, del “nosotros”, “ustedes” y ellos (los otros, ajenos, irreductiblemente distantes) de manera mediata e indeterminada al curso de un conjunto indefinido de otras reacciones, realizadas por otros sujetos ajenos al foco mismo de la expresión; modulan la temporalidad con la incidencia de lo simbólico, le imponen una forma, lo acotan con una exigencia de magnitud. Los tiempos del acto de lenguaje y su realización suponen consecuentemente el despliegue de *tempos*, de ritmos, de acentos que se integran en una “forma expresiva” que es una síntesis de fuerzas e impulsos heterogéneos. Incorporan en esta concurrencia de fuerzas y potencias heterogéneas las que surgen de la disposición y la ocurrencia del “ser afectado” (por el otro, por

los otros) de manera expresa y en presencia o en ausencia, a distancia. La capacidad de afección del acto del lenguaje tiene un destino incierto, indeterminado, derivado del “efecto de distanciamiento” –espacial y temporal–. Ese distanciamiento, su ramificación, supone trazos de fisuras en el tiempo y en el espacio. Lo que separa una *formación afectiva* de una *expresión pasional*, no es sólo la “distancia ontológica” en el juego dialógico entre las formas del lenguaje, los procesos del sujeto, los del destinatario y la incidencia de las configuraciones del entorno que ocurren en una situación específica; supone también la distancia temporal entre las distintas instancias de estos procesos. Pero distancia aquí, supone no sólo diferencia en el modo de realización de los procesos, sino también la intervención del azar asumido como una concurrencia irreconocible de fuerzas y potencias concurrentes de una virtualidad de sentidos. En el acto expresivo, el azar interviene en el curso dinámico de los patrones determinantes de la materia y la forma de los signos expresivos. Pero también se conjuga con las afecciones derivadas de la constelación de potencias derivadas de la presencia y la ausencia de las acciones potenciales de los otros. “Incidencia distante” o “incidencia diferida” del acto expresivo; incidencia atestiguable o incidencia conjetural, incidencia reconocible o incidencia inferida, supone también una magnitud esencial aunque indeterminada: la intensidad del decir, la intensidad del decir algo; indican, en el juego integral de las relaciones expresivas, la composición de intensidades.

La intensidad afectiva deriva acaso de la confluencia de tensiones entre fuerzas corporales y anímicas heterogéneas. Esta confluencia compromete los tiempos, la duración, los ritmos y la integración dinámica de la composición de la expresión. Sería posible hablar entonces de una poética de la expresión pasional como la comprensión que reclama la relación entre formación afectiva e intensidad pasional. Es la génesis de una forma expresiva que involucra una capacidad de incidir en las condiciones de la creación de sentido. La “expresión pasional” involucra por consiguiente una “figuración composicional de los signos” surgida de la intensidad pasional –el trayecto dinámico de creación, cuya transformación se expresa de

manera patente, regulada, en la incesante recreación de las latitudes y recursos expresivos de la retórica— inherente a la creación de significación. La potencia afectiva de los signos se despliega como un correlato tanto de formaciones conceptuales, como de las calidades distintas, propias de la carga emotiva de los signos, y de la potencia figurativa de deseos —expresada en la fantasía: en su conjugación de formas narrativas iterativas e incorporación incesante de evocaciones perceptuales en transformación—. La poética de expresión pasional asumiría esta “figuración composicional de los signos”, de los conceptos que integra, de las emociones, y confluencias pulsionales y de los despliegues figurales de la fantasía. Emerge quizá de una fusión de “territorios”, de modulaciones cambiantes de los procesos anímicos, surgidos de los apetitos, las inclinaciones, los humores, las emociones que comprometen en distintas proporciones y ponderaciones procesos nítidamente derivados de fuentes corporales, como el dolor, o bien de procesos de raíz incierta como el placer, o bien, de naturaleza puramente psíquica como la vanidad.

La interrogación sobre las facetas enigmáticas de las pasiones comprometen tanto las sensaciones derivadas de la experiencia de sí —los impulsos de integración del *self* y las pasiones propias del narcisismo— y del vínculo con el otro —el odio—, como la aprehensión de la participación del *self* en tramas de vínculos. Involucra los afectos suscitados por la obligatoriedad o la transgresión de la norma —la culpa, el resentimiento, la autodenigración, la vergüenza, entre otras—, o bien emociones y exaltaciones derivadas de la incorporación en procesos colectivos —las experiencias de lo exultante del proceso ritual, las fusiones en la masa, las pasiones identitarias en las fiestas comunitarias—. Supone la respuesta a situaciones claramente identificables y plenamente conscientes, como el furor ante la ofensa, o bien, afectos surgidos de complejas modalidades y destinos equívocos del vínculo, como la desilusión o la desesperanza; comprende, asimismo, impulsos enigmáticos y secuelas inquietantes de la interacción y el intercambio como el fracaso o el éxito, la exaltación yoica o la negación de sí. El espectro de las efusiones pasionales acompaña en consecuencia no sólo una tentativa de comprensión de aquello que determina u

orienta la inscripción del sujeto en el mundo y en su relación con los otros, sino también la reflexión constituida o tácita sobre el sí mismo, y los propios fundamentos y límites de esta comprensión.

De ahí, quizá, su gravitación permanente sobre el pensamiento, pero también su relevancia para afrontar el conjunto de situaciones intrínsecamente inabordables, desafiantes, derivadas de la marginación, el sometimiento, la degradación pública o íntima, la exclusión radical, en los linderos de la aniquilación. Las pasiones nombran y confieren sentido a las experiencias de radical extrañeza de aquellos sujetos que se asumen “víctimas de arrebatos pasionales”, de los naufragios anímicos más allá del control, surgidos de fuentes “no racionales”, las conductas imputadas a la intensidad pasional que desembocan en el delirio o la locura. De ahí el vértigo que acompaña una tentativa de comprensión no pasional de las pasiones, siempre bajo la sombra de las inclinaciones pasionales ante la conceptualización de las pasiones, ya sea de fuente psicológica, psiquiátrica, jurídica, médica, social o incluso política.

La expresión pasional como régimen pragmático

La pasión no es algo, sino un modo de dar nombre y sentido a una modalidad de la experiencia del devenir potencial de sí, de la realización de esta potencia en el entorno –el mundo, el otro–, de las alternativas de reconocimiento del poder afectar y poder ser afectado, de las trazas de la expresión y su duración en la densidad de la experiencia. La pasión toma su impulso del sentido del devenir ausente y presente de lo que existe, marcado y modelado por intensidades afectivas. Da nombre a ese anudamiento de facetas irreductiblemente heterogéneas; hace reconocible el impulso de un movimiento sintético –una síntesis disyuntiva– que conjuga percepciones, aficciones, sensaciones, emociones y deseos en una construcción autorreflexiva que culmina en formas de acción y de vínculo. Confiere inteligibilidad a una experiencia realizada en un juego de interacciones colectivas, que responde a situaciones sin-

gulares. Sin embargo, esta síntesis no ocurre tampoco como un desempeño excepcional, contingente, aislado. Responde a otras pasiones, a un régimen de vínculos, a la mutación incesante de las situaciones y experiencias vividas. Así, cuando se habla de pasión, se alude a una “formación” o a una “configuración pasional”. La noción de “configuración pasional” refiere a un campo de potencias e impulsos de fuentes heterogéneas, integradas en un trabajo autorreflexivo y expresivo incesante. En consecuencia, la pasión nombra una experiencia que conlleva la composición plural de diversas pasiones. Se trata de una composición iterativa: las pasiones se fusionan con otras pasiones, inciden sobre ellas, las disgregan; las pasiones intensifican o degradan otras pasiones, las trastocan, las transfiguran, las extinguen, las exacerban o las inhiben. La pasión propia incide sobre las pasiones de otros. Se apuntalan en disposiciones de la memoria y en las figuraciones narrativas del deseo. Exhiben con ello la dinámica de una síntesis disyuntiva: la composición de las fuerzas psíquicas diferenciadas –afectivas, emotivas, perceptuales, y deseantes– conserva las dinámicas propias de cada proceso anímico, pero al mismo tiempo las integra en el proceso sintético de sentido, conjugadas en una formación de naturaleza abierta, inacabada, inabarcable, carente de identidad, una composición de afecciones en devenir. Composición de sensaciones, modalidades perceptivas –exteroceptivas, interioceptivas, propioceptivas–, modalidades de la afección dispuestas en series singulares: la respuesta pasional de un sujeto exhibe una singularidad *adecuada* a la singularidad de la situación de su manifestación. La “configuración pasional” incide sobre el concepto de sí mismo, le confiere una identidad, acaso debemos a Hume la insistencia en que la composición pasional, percepciones y afecciones, exhibe el devenir identitario del sujeto;⁴ asimismo, responde a la fisonomía y la dinámica del entorno para integrarlo en una totalidad, o bien

⁴ “Cuanto más me adentro íntimamente en lo que llamo ‘mí mismo’, me encuentro con una u otra percepción de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo captarme a mí mismo sin una percepción y nunca puedo observar otra cosa salvo la percepción” (Hume, 2011:165).

para fijar su atención y orientar su acción adecuadamente a las potencialidades de un objeto. Así, el sujeto no puede sino inscribirse en un “diálogo pasional” con las exigencias de la propia identidad y su adecuación a las potencias del entorno; la *configuración pasional* se expresa en acciones adecuadas a la identidad reconocible de las situaciones. Las configuraciones pasionales inciden en esas “situaciones” para acentuar, o bien para disipar las tensiones, la discordia y el impulso de disgregación de las formaciones que, del mundo del sujeto y de los otros que coexisten con él, participan de su historia. Pero estas configuraciones no ponen en juego un conjunto de afecciones puras; también participan en la articulación de las configuraciones pasionales, las capacidades plenas de la conciencia: tanto la totalidad de sus capacidades cognitivas, como las facetas de la conciencia que intervienen en la realización pragmática de las pasiones.

No obstante, la participación de las capacidades cognitivas en la realización pasional asume un sentido equívoco: las pasiones suponen la intervención simbólica, requieren ser reconocidas, nombradas, objetivadas y asumidas como propias del mismo horizonte del sujeto. Aunque de manera intrínseca la pasión reclama necesariamente el concurso de las capacidades cognitivas, ésta las excede; la pasión supone un excedente y un remanente de la pasión: un desbordamiento y una huella, un impulso inacabado y una raíz en las potencialidades subjetivas; supone una propagación de resonancias y un anclaje en las zonas abismales de la conciencia. Se expresa como una acción exorbitante a todo régimen conceptual propio de todo proceso de creación, se finca en las potencias que se expresan en las afecciones del asombro, de la sorpresa, incluso del estupor o la extrañeza. El movimiento reflexivo de la pasión acrecienta su propia potencialidad: la pasión se vuelca sobre sí misma: la conciencia de la experiencia amorosa la intensifica, la conciencia del odio la exaspera; la conciencia del placer la acentúa o transforma sus calidades, pero también en ocasiones, la conciencia del dolor la atenúa.

Hacia una reflexión contemporánea sobre las pasiones: la estela de Spinoza

Lo pasional,⁵ como señala Gregorio Kaminsky en su análisis de la reflexión spinoziana sobre las pasiones, revela dos momentos: los denomina *desencadenamientos*, que identifica el momento de su realización como acto, y su reencauzamiento que nombra el momento de un “pliegue” de la conciencia sobre el proceso de síntesis pasional:

A la vía deductiva de las pasiones la denominamos *desencadenamiento*, en términos de fuerza y de potencia. Al sometimiento necesario lo llamamos *reencauzamiento*, puesta en cauce (práctico-social) de la servidumbre o posibilidades y restricciones con respecto a las fuerzas propias y conjugadas. Desencadenamiento y reencauzamiento son los dos movimientos de un único proceso de determinación y libertad humanas (Kaminsky, 1990:26-27).

Los dos momentos exigen la formulación imaginaria de una causalidad e involucran, para sustentar “la vía deductiva” del proceso pasional, el despliegue de una acción: implica una secuela de pasión-acción; que no son sino la articulación serial de una constelación pasional. “Algo” –situación, fenómeno singular, experiencia, afecto, la aprehensión de otra pasión– suscita el *desencadenamiento* pasional. La pasión responde a la acción de un agente o la presencia, patente o imaginaria de un objeto. Pero el movimiento autorreflexivo pone en juego las disposiciones determinantes del control: reconoce el impulso y caracteriza su objeto, su destino, su finalidad. La acción autorreflexiva opera no sobre la dimensión afectiva de la pasión, sino sobre su realización pragmática. La condición de autorreflexividad y la premisa de que es la incidencia de una percepción, la irrupción de una memoria, la efusión de un pensamiento o la aprehensión de la

⁵ En esta reflexión integramos en el concepto de “lo pasional” tanto las afecciones como las pasiones que el texto spinoziano distingue nítidamente. No obstante, reservamos el concepto explícito de “pasiones tristes” para aquellas pasiones cuya incidencia sobre el ser deriva en una degradación o atenuación de potencia de creación.

insistencia de otra pasión lo que incita la respuesta pasional señala una operación designativa, la integración de un juicio capaz de sustentar la identidad reconocible de la pasión. La vía inferencial en el reconocimiento de las pasiones como hecho de sentido, como momento de la significación, propone una integración paradójica de las operaciones de la razón. Por una parte, requiere una caracterización del desempeño inferencial, lógico-argumentativo, construido a partir de una integración de premisas de muy distinta naturaleza que señalan los alcances y los límites, los linderos de lo derivable en la secuencia lógica; por la otra, remite de manera dual a un impulso originario, a una fuerza creadora primordial, pero también a una *hybris*, a una intensidad excedente, a un sentido que desborda las condiciones de la nominación: una rabia incontenible, una tristeza devastadora, una melancolía mortífera, una alegría exultante, un asombro desgarrador; suponen una naturaleza pasional que desmantela la fuerza identitaria del nombrar. El nombre se vuelve una señal, una mera indicación de esa intensidad que se despliega en una zona inaccesible de la nominación. Así, la *hybris* pasional hace patentes rasgos, magnitudes e intensidades pasionales no consideradas dentro del propio marco derivativo.

El concepto de *reencauzamiento* remite, paradójicamente, a una concurrencia de fuerzas, a una incidencia de potencias destinadas a suscitar una “modulación” conceptual y una inhibición o modelación pragmática, un control o un autocontrol de la efusión pasional. No obstante, el concepto de reencauzamiento conlleva un desenlace dual: un abatimiento de su pasión, su reducción a una esterotipia, su captura en los marcos de una doxa, o bien una proyección de las potencias pasionales al estadio de una potencia inaudita, a una nueva composición de las potencias. El reencauzamiento tiene los rostros de la tristeza y la alegría, de una afección adecuada, creadora, una potencia estética, o bien, una pasión inadecuada, mortífera, sofocante, confinada. Sin embargo, ambos destinos responden a un imperativo de la acción pasional, a las exigencias y los marcos cifrados en la cauda del deseo. El reencauzamiento, en una perspectiva afín a la formulación de Spinoza, supone así una tentativa de acotar, o bien

de ofrecer una nueva capacidad expresiva al despliegue pasional; o bien de desplegar todas las potencias de su realización expresiva, la búsqueda de un acrecentamiento de la potencia vital; o bien privar a las expresión pasional de toda su imaginación fértil. En ambos casos, designa una realización expresiva de una potencia inherente al existir. Compromete cuerpo y alma en su integración, en su *juego* de reciprocidades.

Sin embargo, en lo que parece darse como una paradoja, el *desencadenamiento* pasional no remite a la génesis ni al origen de una pasión. La noción de causalidad se refiere a un modo de conformación de una forma serial, al impulso de creación inherente a la composición del proceso pasional en el que cada entidad de la serie es un acontecimiento, una singularidad. Lo que vincula una singularidad con otra es una relación peculiar, una asociación, en los términos de Hume. Una expresión pasional sucede a otra, se conjugan, se combinan, se concatenan, se disponen en series, se encabalgan. Esta dinámica de las expresiones pasionales revela un impulso primordial, un sustrato ontológico: el deseo, el *conatus*. Su expresión es un acto, su condición es una adecuación. El acto no se adecua al objeto, sino al deseo y a su finalidad implícita que no es la satisfacción, sino la intensificación del propio deseo –cuya sensación es la de una creciente fuerza vital. La noción de *conatus*, incorporada en esta reflexión originalmente por Hobbes como un acercamiento a la calidad constitutiva del movimiento,⁶ será recogida y reformulada por Spinoza, acotada por sus marcos teológicos y ontológicos. El esfuerzo [*conatus*] –entendido como potencia– se asume entonces como esencia de lo que es: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser” (Spinoza, 2011:112), que remiten de manera esencial a la naturaleza divina entendida como potencia de creación, potencia de acción y de realización, deseo de acrecentar su propia potencia. Deseo y pasión revelan así una correspondencia

⁶ “Definimos el conato como el movimiento por un espacio y un tiempo menor que el dado, esto es, menor que el que se determina o se asigna por la exposición o por el número, esto es, por un punto” (Hobbes, 2000:168).

íntima, inextricable y compleja. La concepción spinoziana de deseo revela su naturaleza dinámica bajo una condición paradójica: asumir el ser como deseo de perseverancia, cuyo objeto no es otro que una identidad asumida como potencia, que no es otra que la mutación: poner en juego de manera infatigable el impulso ininterrumpido de creación, la potencia misma de lo divino. Ser es creación, mutación, negación de la identidad y asunción plena de la duración asumida como invariancia. La noción spinoziana de “esfuerzo” (*conatus*) remite a la potencia de creación: implica un momento primordial, la génesis de la potencia. La fórmula ontológica cifrada en una identidad asumida como potencia destinada a crear (acrecentar) la potencia, no deja de alentar un juego paradójico que se expresa en una fórmula sintética, inquietante: la potencia asume como destino acrecentar la perfección. Más aún, en la concepción spinoziana ese impulso, en consonancia con la esencia de lo divino —la perfección no puede sino nombrar el atributo propio de la divinidad—, no puede engendrar en su realización otra cosa que el afecto primordial: la alegría. Deseo, la fuerza inherente a la perseverancia: expresada como alegría y como su afecto complementario, la tristeza, aparecen como esa fuente de la que deriva toda experiencia posible. Escribe Kaminsky:

La alegría es la “reverberación” correspondiente al pasaje o tránsito expansivo que experimentamos cuando la potencia de vida se encuentra acrecentada por los cambios que ella misma experimenta.

La tristeza es la “depresión” que experimentamos cuando nuestra potencia de vida se encuentra disminuida, cuando otros seres o causas *exteriores* (cursivas mías) incognoscibles condicionan hacia un estrechamiento o retracción a nuestro propio ser (Kaminsky, 1990:50).

El modo de darse de la experiencia vital se inscribe entre la tensión de alegría y tristeza como expresiones afectivas cardinales, como polo pasional que señala los linderos del deseo. Así, la alegría aparece como un signo de un destino virtual, derivado de una aprehensión racional de la proximidad creciente a la perfección. Una condición incalificable, más allá incluso de la imaginación, para

la que no hay significación ni referencia adecuada. El sentimiento de “proximidad a la percepción”, como un movimiento de sí mismo capaz de orientar los propios actos, no puede sino darse en una construcción conjetural de la verdad. La figura paradójica de la naturaleza imaginaria de la acción adecuada se instaura como eje de todo régimen ético, a partir del movimiento reflexivo de la experiencia. La aprehensión de sí mismo en el trayecto de su propio ascenso a la perfección se transforma en una expresión que invoca el éxtasis místico. Se trata de una fórmula inasequible para la conciencia: una figuración para la que no hay acción racional adecuada, pero que, aparece como un horizonte fraguado en la fantasmagoría del deseo. Responde, necesariamente, a la intervención de lo imaginario. Lo imaginario no puede sino articular la inscripción del cuerpo, del *juego corporal* en la conformación de la esfera pasional. El juego corporal no puede sino inscribir en la propia corporalidad la huella de otros actos, de los actos de los otros, surgidos de otra esfera, más allá de los linderos del sí mismo. La huella de los actos de otros en el propio cuerpo asume una intensidad cuya significación no puede ser sino conjetural, irreductible a todo régimen conceptual propio. La dimensión constituida por la constelación de los actos extrínsecos es inabarcable, imposible de circunscribir en las latitudes de una significación reconocible, nombrable; desborda la posibilidad de una respuesta adecuada. En la mirada de Spinoza, la imaginación, el impulso de los pensamientos inadecuados, se distancia de la falsedad. La imaginación se conjuga con el inacabamiento del deseo, con el impulso extraño a toda culminación. Su vocación es devenir al inscribirse en la esfera de las acciones múltiples y heterogéneas, inabarcables, de los otros; la mutación incesante en la búsqueda de la verdad. La relación entre deseo y pasión da lugar a una disposición al acontecer que, a un mismo tiempo, asume una causalidad y la desmiente.

La aparición de una pasión vivida, es decir, reconocida como tal —saberse enamorado, saberse triste, saberse arrastrado por la rabia o el odio—, afirmada en la incesante conformación de la identidad de sí, no puede darse sin un saber sobre el sentido de las accio-

nes de los otros, la aprehensión integral del sentido de las acciones colectivas desplegadas en una esfera sin bordes, sin posibilidad de revelarse como una totalidad aprehensible. El movimiento reflexivo involucrado en la aprehensión del acrecentamiento de la perfección es la condición primera de la pasión, experimentado como un afecto: la alegría fincada sobre la conjugación de la propia acción con el impulso pasional de los otros. Una condición específica define el curso de la serie del acontecer pasional: la incidencia duradera de una acción, la presencia de un agente cuya acción responde a la propia disposición pasional, se orienta hacia las propias potencias. Pero esa presencia del agente no puede darse sin la experiencia de la ausencia, no como una falta, sino como una intensificación de la experiencia pasional. La ausencia expresa la dimensión ambivalente de la experiencia pasional. Esa ambivalencia adviene de la fusión de odio y amor, de dolor y placer, de su coalescencia en un complejo pasional indiferenciado, inextricable. La intensificación pasional, se manifiesta al mismo tiempo, como fuente de dolor, de rechazo, de odio y como realización plena, patente, irreductible de la evidencia pasional, como promesa y realización imaginativa de la alegría.

La condición necesariamente ambivalente de la experiencia pasional derivada de la ausencia reconocible del otro, del actuar del otro y de la expresión pasional del otro remite a un devenir incesante de la pasión. La duración del impulso pasional se confunde con la persistencia de la vida. La extinción del impulso pasional tiene un nombre enigmático: la muerte. Pero remite a una condición devastadora de la experiencia: el olvido, que no es sino la extinción de la huella capaz de incitar el movimiento evocativo de la pasión. El olvido radical constituye acaso la prefiguración dolorosa, la experiencia pasional de la muerte. El momento imaginario del origen de la pasión —el momento no-pasional de la pasión no puede sino confundirse con lo inerte, con la “felicidad de las piedras” (Camus)—, sensación o emoción paradójica que no puede ser sino la imaginación de lo inimaginable, la imaginación de la extinción de lo imaginable mismo. El olvido pleno, absoluto, revela la fuerza pasional de la extinción imaginaria de la pasión —acaso esta posibilidad de la expe-

riencia se expresa en el sentido trágico que identifica a la pérdida de la memoria, al Alzheimer, y a la muerte.

Olvido y pasión conforman una trama de interferencias. El olvido no suspende el impulso pasional ni su disposición, pero lo lleva a un límite. Abate su fuerza de creación. Lo transfigura a tal punto que puede invertir su polaridad: de una pasión alegre y exultante, puede surgir, por la incidencia perturbadora del olvido, una pasión triste, degradante, devastadora. Por el contrario, las pasiones tristes pueden, a su vez, revertirse, experimentar drásticas metamorfosis, dar cabida a una disposición abierta a la creación, al acontecer. El olvido acentúa los relieves de la ausencia —de la ausencia del otro, de la ausencia del objeto pasional, de la ausencia, la vacuidad o el velo de las determinaciones (instituciones, ordenamientos, regímenes normativos, formas sociales de la obligatoriedad)—. Ahonda las fisuras que separan la experiencia de la pasión, de las modalidades y los juegos reflexivos de la expresión pasional. La extrañeza entre la experiencia del amor y su realización expresiva se ahonda. Se sofocan o se exacerban las intensidades pasionales.

Es patente que la pasión asume toda su relevancia ética a partir de la conjugación de sus propias intensidades: la intensidad de la pasión vivida y la intensidad inherente a la expresión pasional. La relevancia de las intensidades pasionales emerge ya en los diálogos platónicos y constituye uno de los elementos centrales en la ética aristotélica. Pero las intensidades, características de la fuerza expansiva de la expresión pasional, aparecen nítidamente vinculadas con las modalidades de la ausencia.

Al analizar los planteamientos de Spinoza respecto de la intensidad, Kaminsky recobra del texto de la *Ética* una consideración fundamental que vincula la intensidad y la ausencia. La modalidad singular de la ausencia de lo pasado y lo futuro cuya aparición tiene la consistencia elusiva, evanescente y equívoca de lo imaginado, que funde memoria y deseo en una figuración vaga e incorpórea. Esta presencia ausente o ausencia presente de las resonancias emanadas de las huellas de lo vivido, real o discursivamente, suscita una experiencia pasional propia, aunque su intensidad se vea atenuada. Por

el contrario, la acción patente, vivida en cuerpo propio, en la confrontación de presencias y de acciones experimentadas y marcadas en huellas corporales despertará pasiones cuyas intensidades ocurren en magnitudes considerables. Escribe Spinoza: “la imagen de una cosa futura o pretérita, esto es, de una cosa que consideramos en relación al tiempo futuro o pretérito, excluido el presente, es más débil, siendo iguales las demás circunstancias, que la imagen de una cosa presente” (Spinoza, 2011:188).

La acotación sobre la igualdad de condiciones no es desdeñable. Es patente que la evocación de un objeto ausente, perdido, la anticipación de una reparación postergada, la restauración de la escenificación nostálgica de un episodio crucial de la vida, en condiciones de intensificación del deseo y la composición ficcional de la fantasía, puede suscitar afectos de una intensidad desbordante. Algo similar puede ocurrir ante la expectativa de una llegada, de un acontecer, ante la realización de una fantasía o una utopía surgida de los horizontes de la vida. La intensidad afectiva puede desbordar notoriamente la suscitada por una presencia tangible, integrada en los patrones habituales de la vida cotidiana. No obstante, Kaminsky introduce un matiz crucial en la ponderación de las pasiones de la ausencia: la consideración sobre las calidades de la experiencia del tiempo, las continuidades o discontinuidades de la duración, la convergencia o divergencia de los procesos, la integración de series de acontecimientos y actos expresivos que conforman el entorno; la experiencia de la temporalidad integra, por consiguiente, los desiguales desempeños y las imaginaciones de la memoria, los pliegues de la fantasía –arraigada en las huellas de lo vivido y en las secuencias indescifrables de la reminiscencia, pero también en las proyecciones del pasado sobre lo por venir–, las interferencias de las escenificaciones apuntaladas en las situaciones y atmósferas institucionales. La ausencia se revela en estricta relación no sólo con la temporalidad, sino con la finitud. En Spinoza la finitud deriva de la incidencia de lo extrínseco dotado de una fuerza de disgregación, de una potencialidad de engendrar el abatimiento de la cohesión del ser y de su fuerza vital; la finitud, que asume una representación capaz de abatir las intensidades afectivas,

o de exacerbar las pasiones tristes; puede cobrar alcances cruciales: la creación inusitada, incalificable de vida, o bien, la precipitación en las atmósferas figurativas y vitales de la desaparición —la desaparición propia o la de los otros, del entorno, del mundo mismo— con las magnitudes declinantes o ascendentes de la fuerza, o con la fatalidad de la desaparición. Más allá de la distinción entre lo ausente, pasado o futuro, y los modos de ocurrir de lo presente —lejanía o cercanía, disponibilidad, inaccesibilidad, familiaridad o extrañeza, lo asombroso, lo exorbitante, lo intolerable, los estremecimientos de lo sublime—, aparecen las modalidades de la urgencia, lo inminente, las expresiones de ritmo —como patrones de integración de las intensidades— y de *tempo* acompañadas por las marcas de su adecuación, es decir, aquellas que remiten a su capacidad de suscitar alegría o tristeza, placer o dolor; capaces, por consiguiente, de acrecentar o sofocar el progreso hacia la perfección, hacia el estado inimaginable de potencia plena. El tiempo se enlaza también con las modalidades de necesidad o posibilidad, de ineludible o contingente, de obligatorio o facultativo, pero también de deseable o indeseable. Todas las modalidades enlazan la temporalidad, la finitud, la infinitud, la indeterminación, la génesis o la extinción, la emergencia y la desaparición. Las modalidades involucran también las intensidades relativas a la ausencia en la medida en que involucran la incidencia constructiva de la imaginación. Las intensidades tanto de la pasión vivida como de la expresión pasional responden a la urgencia o la posibilidad de postergación de la respuesta. Temporalidad y modalidad concurren para modular la intensidad de las expresiones pasionales.

Kaminsky apunta los correlatos entre las modalidades de la ausencia y la experiencia de intensidad formulados desde la perspectiva de Spinoza. Pero la ausencia no sólo se sustenta por una expresión simbólica: la ausencia aparece o no con el signo de la potencia, de la posibilidad, de una disposición del sujeto ante una realización anticipable.

Las cosas imaginadas como necesarias son más intensas que las imaginadas como posibles o contingentes.

Las cosas posibles, es decir, no existentes al presente, son más intensas que las contingentes. [...]

Las cosas contingentes, que no existen en el presente, introducen afectos menos intensos que los afectos por cosas pasadas (Kaminsky, 1990:134).

La diferencia de intensidades, que Kaminsky nombra “modos intensivos” son esas calidades de la pasión que “permiten un anclaje decisivo en la forma y la constitución de los deseos emergentes, del conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo, de la alegría y la tristeza, de sentimientos más fuertes y violentos” (Kaminsky, 1990:135).

Esas calidades suponen las marcas, los rasgos y las cualidades inscritas en la experiencia derivadas de la intensidad afectiva con la que incide el vínculo con otros cuerpos, objetos y situaciones. Quizá los modos intensivos deben sus magnitudes relativas al modo de intervención del deseo —el deseo asumido como una composición de las estructuras y el devenir de los modos de incidencia afectiva de los objetos de placer-displacer-dolor en las estructuras temporales de la experiencia; así el deseo se entiende no como una estructura articulada a partir de una falta, sino como un proceso que supone acontecer en la constitución del sujeto (coalescencia de representación en la memoria de un objeto reconocible como fuente de placer, dolor o de dolor-placer, integración de la reminiscencia, una constelación de potencias afectivas, y una disposición de materias expresivas heterogéneas para la realización narrativa de las formas del deseo)—. La magnitud intensiva de la incidencia del deseo involucra su fuerza de implantación, su duración y la modulación y las contingencias de la intensidad afectiva. La conjugación entre estas modalidades intensivas de la pasión, la ocurrencia y devenir de los procesos deseantes y las operaciones del reencauzamiento pasional tienen un modo de expresión extraordinariamente relevante: la realización estética, que se exhibe en todo fenómeno singular de creación de sentido.

No hay creación sin intervención de una composición pasional. Una pasión inesencial y, con frecuencia, parcial, errática, ineficaz

en su vocación para enmarcar la conducta del sujeto. La pasión se caracteriza, casi intrínsecamente, por señalar los linderos de la capacidad de control amparada en procesos racionales, y hacer patente la relevancia vital de un afuera del control racional, un control permanentemente desplazado, anulado por la perseverancia de la pasión. Una intensidad imposible de contrarrestar. La pasión se presenta paradójicamente como una fuerza dual: interior al sujeto, capaz incluso de constituirse en su fisonomía propia —estamos modelados por nuestras pasiones, nuestras pasiones son las que definen nuestro rostro y nuestro destino, se suele pensar—; íntimas, internas, surgidas del ojo primordial del alma, pero también aquello que emerge desde la periferia de la razón, sin ser propiamente una sin-razón (Kaminsky, 1990:26) —aunque insistentemente se concibe a la pasión o a alguna de sus expresiones como manifestaciones de la locura—. Este carácter periférico de la pasión ha llevado con frecuencia a acentuar la alianza entre la pasión y lo imaginario (en la perspectiva de Spinoza, el modo de darse de las ideas inadecuadas), y la pasión con las formaciones de lo inconsciente. No obstante, esta alianza entre la pasión y lo inconsciente en las expresiones pasionales impregnan todos los recodos de lo psíquico; la pasión impregna, satura, fija los marcos del desempeño de la conciencia, pero marca también los resortes de la coerción moral, del imperativo categórico, del superyó. La pasión participa de todas las instancias que constituyen lo psíquico. La pasión no escapa radicalmente a su aprehensión consciente; incluso, se muestra como capaz de adecuarse a la intervención rectora de los recursos de la racionalidad. Interviene e interfiere en todo régimen de acción y las condiciones constitutivas de la intersubjetividad —régimen de acción recíproca, sustentado sobre desplazamiento de intensidades pasionales—, que no pueden ser extrañas, en instante alguno, a las exigencias de la intervención pasional. Fusiona, sin embargo, modalidades de lo irreductible a los alcances de la conciencia. La dimensión pasional señala condiciones primordiales del existir, define los modos de la comprensión y todos los sentidos derivados de la capacidad de incidir del sujeto en el mundo, pero que derivan intrínsecamente de

las condiciones primordiales del vínculo con el otro, que no puede estar marcada sino por los perfiles de la disposición pasional que se expresa en la dinámica del vínculo.

Transfiguraciones pasionales: dialógica del juego pasional

Más allá de investir toda faceta de la existencia, la pasión se expresa, de forma privilegiada, con un sentido determinante y una intensidad capaz de trazar por sí sola los horizontes del territorio de la experiencia, en el vínculo. Emerge y pulsa, se nutre de la fuerza engendrada en esa inscripción en los intersticios que conjugan y separan nuestro diálogo con los otros. Esta condición intersticial de la pasión en las zonas de oscuridad que alimentan la relación entre los sujetos donde se fractura la ilusión especular entre sujetos, se hace patente su raíz inasequible y ahí se implanta sobre todo la intensidad pasional. Las pasiones asumen una fuerza paradójica: la intensidad de los vínculos no se acrecienta con la fuerza pasional; la intensidad de las pasiones degrada facetas del vínculo mientras estrecha e intensifica otras hasta el paroxismo. Las pasiones revelan una de sus facetas más inquietantes en su intervención en la implantación de los vínculos entre sujetos: su alianza con el silencio, con la opacidad, con la incomunicabilidad. Las pasiones surgen con la experiencia misma de los linderos de la palabra. Las pasiones no pueden sino expresarse en las formas oblicuas del lenguaje, se apuntalan en las aristas y los pliegues del sentido alentados por la retórica. Señalan los bordes del nombrar, las facetas irreductibles a fuerza indicativa de los nombres o a la síntesis denominativa de los verbos. Revelan la fuerza inherente a la relaciones del lenguaje con su entorno: el diálogo entre lo inconmensurable del devenir sujeto y el devenir de la figuración del entorno. La paradoja de la expresión pasional del otro es que es a un tiempo opaca, impenetrable, equívoca o incierta, pero también “contagiosa”, capaz de suscitar empatías, identificaciones, alianzas, fusiones afectivas. La pasión supone una multiplicidad de acercamientos, de aprehensiones, de reconocimientos que van desde una

observación marcada por la extrañeza, la incompreensión, la distancia, incluso la hostilidad y la repulsión, hasta una profunda alianza, una identificación, una fusión: las formas de la piedad y la fraternidad, la solidaridad y la compenetración íntima, el espectro de las realizaciones del amor.

El vínculo entre los sujetos no puede sino comprometer sus cuerpos: el cuerpo como régimen de otredad. El cuerpo propio y el cuerpo ajeno, ambos cuerpos percibidos y cuerpos inteligibles en su calidad de modos de existencia de esa otra subjetividad como condición constitutiva de la conciencia, de toda conciencia. Pero los cuerpos no existen sino en acto, desplegando una fuerza que incide sobre la existencia de su entorno, sobre los otros. Esa incidencia no puede ser sino orientada desde la significación. Los cuerpos son materia de significación y su fuerza no es sino el régimen expresivo que fundamenta toda inteligibilidad. Se trata del fundamento pasional de la significación.

Hume vislumbró parcialmente esta calidad fundamental de lo pasional: su incidencia integral en el dominio de lo humano, pero acaso su modo de integración, la relación de fundamento con la significación en el actuar, permaneció irreductible a la aproximación conceptual y puso en evidencia su plena inscripción en los juegos de la imaginación.

No hay sino cuerpos en acto, inscrito en un régimen de sentido que no puede ser otro que la orientación afectiva hacia la realización de la propia existencia, la cual surge de la relación dialógica entre los cuerpos. Reconozco al otro y me reconozco en el otro a través de la opacidad de su cuerpo y la radical inaccesibilidad de un sentido unívoco de su actuar, pero esta opacidad de los cuerpos y esa radical extrañeza de todas las dimensiones de significación que atañen a su acción revelan también una trama: la existencia como régimen de fuerzas orientada al despliegue pasional de los vínculos. Es posible así comprender el vínculo constitutivo de la dimensión pasional con lo político. La forma de esta dimensión pasional es un campo abierto, un campo de fuerzas cuya significación se ofrece como una constelación de posibilidades, como la construcción

de un espacio donde la experiencia no es sino una realización de potencias.

El espectro de potencias que se expresa en la corporalidad, tanto en su opacidad como en su fuerza expresiva, en su disponibilidad constitutiva al vínculo con el otro, su apertura a la creación incesante de significación, es el impulso constitutivo de la experiencia. La pasión es capaz de orientarse al régimen de creación de significaciones, a una invención permanente de lo posible. Pasión y capacidad de imaginación, capacidad de expresión ficcional, están en el fundamento del vínculo, en la necesidad de instaurar un régimen de acción con el otro, siempre en este impulso de apertura hacia la creación de nuevas significaciones, que no es otra que la creación de una esfera ampliada de la existencia, como régimen colectivo.

Así, las pasiones invisten esa corporalidad en acto, ese cuerpo que emerge de las determinaciones del vínculo como posibilidad de expresión de la invención potencial de sentido. La creación está vinculada al diálogo corporal como modo de concreción de la aprehensión imaginaria, dialógica, desde la que he asumido el cuerpo propio. La multiplicidad de las facetas, las calidades y las modalidades de la pasión sólo pueden encontrar su correspondencia con su omnipresencia, en las incontables gamas de la experiencia, en la inabarcable configuración de las condiciones para la irrupción de la pasión que surge súbitamente como la huella de una perturbación anímica o una disposición a la fascinación, un derrumbe ante el vértigo o a las figuras de la conmoción catastrófica o de la exaltación. En todos los casos, la experiencia de la pasión involucra una opacidad de sentido: la pasión pone en juego un régimen en apariencia paradójico. La creación de significación, la posibilidad de creación potencial de “lo nuevo”, surge de los límites del cuerpo, de la extenuación o de la finitud de la potencia del actuar. La expresión de la pasión no puede ser sino el despliegue de evidencias de su propia finitud.

Desde esta finitud del cuerpo, de esta finitud de los vínculos, pero también desde la evidencia de su propia finitud, es posible aprehender la potencialidad inabarcable del régimen de acciones colectivas, es decir, la forma de lo político. El dominio abierto de la experiencia no

es sino el modo de darse del carácter abierto e inacabado del mundo, que no se arraiga sino en la composición de la fuerza pasional.

La pasión supone un desplegarse de una figura de su objeto en el dominio de la conciencia. El objeto de la pasión –que puede ser a su vez un sujeto, otro, un rasgo de ese sujeto, o incluso una acción o una actitud (una disposición asumida deliberadamente ante la potencial realización de una potencia)– y, con ello, también la emergencia concomitante de una efusión afectiva. No obstante, el impulso pragmático inherente a esa composición pasional carece de régimen imperativo alguno. La pasión se expresa en un abanico de acciones potencialmente erráticas no sólo en valor, en finalidad, en carácter o en intensidad. Se presenta así como una fuente de acción inadecuada a la finalidad primordial de toda acción pasional relevante: el acrecentamiento de la potencia de creación. Esta condición asume un carácter paradójico: es precisamente su naturaleza abierta, indiferenciada, su orientación indefinida y potencialmente inagotable lo que revela su inadecuación para la realización creadora. Esa apertura infinita, esa disposición inabarcable de las orientaciones posibles de la acción pasional revelan una imposibilidad, un límite de la capacidad humana para la orientación adecuada de su propio actuar. Para Kaminsky, desde la perspectiva de Spinoza, “los hombres se esfuerzan por ‘recubrir’ la limitación de sus fuerzas ya sea con un ‘revestimiento imaginario’, o abusando de las fuerzas del entendimiento como son las ideas de ciertos universales humanos, generalizadores, modelos naturales o artificiales de perfección, de Bien, de un hombre superdotado, etc.” (Kaminsky, 1990:124).

La capacidad de formulación ficcional, los recursos extremos de la retórica o las facultades de la imaginación se repliegan sobre los límites reconocibles del sujeto. Es el sujeto asumido como *self*, como el sí mismo surgido de lo imaginario, quien se revela incapaz para orientar adecuadamente la acción a la exigencia de su deseo. Esta fuente de extravío abre la vía para la confrontación destructiva de las pasiones. Las pasiones tristes, las que conllevan la degradación de la potencialidad de creación de sentido, se expresan en un impulso para poner a la luz la vocación de sometimiento. Es preciso entonces instaurar, en el jue-

go pasional, el pliegue de las pasiones, ese revestimiento imaginario, ese exceso al que se arrastra al entendimiento ante la experiencia de su finitud. El sentido de la finitud aparece como un punto de confluencia y de disipación de las pasiones; pone en juego la gama de las intensidades afectivas, despliega su gradación creciente o decreciente. Pero el sentido de la finitud es también la revelación de la invencible inadecuación de los impulsos del entendimiento, su vocación y su voluntad insatisfechas. El deseo se revela no por la perseverancia infinita de las acciones orientadas a la búsqueda de la perfección –a la alegría, al bien, a la realización expresiva de la potencia acrecentada–, sino por el esfuerzo incalculable desplegado ante la incertidumbre de los umbrales, la vislumbre de la finitud revelada en la irrupción de las pasiones tristes en la experiencia del sujeto.

La pasión reclama así un recurso para orientar de manera relevante, para conformarse adecuadamente al sentido de su deseo genuino que no puede ser sino la génesis de una nueva significación, otro mundo y otro espectro potencial de la configuración de los afectos. Ese recurso, Kaminsky subraya, es el reencauzamiento que orienta la potencia y la intensidad de la creación en la integración pasional de lo social, el despliegue de la potencia creadora de lo político. Spinoza sustenta este destino de integración colectiva como la potencialidad suprema de la acción:

Se dan, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que por esto han de ser apetecidas. Entre ellas no pueden excogitarse otras más excelentes que las que concuerdan enteramente con nuestra naturaleza. En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos; de lo cual se sigue que los hombres que

son gobernados por la razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no apetecen nada para sí que no deseen para los demás hombres y, por lo tanto, son justos y honestos (Spinoza, 2011:194).

Ante la pasión que se integra con la pasión de los otros, experimentamos el crecimiento de la intensidad, la inquietud de lo que afirma y excede la experiencia significada de sí mismo. La inquietud ante lo que adviene, ante lo que surge como una fuerza de una magnitud en los linderos de lo tolerable, en las formas limítrofes de nuestras potencialidades de control. Se toca así con la experiencia de lo sublime o de las arenas nocturnas de la anomia, compromete las potencialidades de los vínculos colectivos y las conmociones de lo estético, el espectro de sus intempestivos desarraigos; involucra la dispersión de los paisajes de lo tangible y de los entornos de lo habitable. Paisajes de destinos nómadas y vacuidad de tiempos y nombres. Esta complejidad de la pasión se expresa en una condición que vela o por lo menos obstaculiza su comprensión: su doble genealogía. La transmutación histórica de las pasiones se integra de manera consustancial a las metamorfosis de las culturas y los procesos de civilización, a las aperturas y vías recurrentes o inesperadas de los patrones y estrategias sociales y políticas que enmarcan y sustentan la subjetivación.

Pero la noción de las prácticas engendradas desde las tramas de la pasión se presenta como un paisaje modelado y discordante respecto de la historia del pensamiento sobre las pasiones. La comprensión de las pasiones incorpora la comprensión del cuerpo —en particular la serie sensación, percepción, emoción y afección— y las potencias y modalidades del actuar; incorpora asimismo los desempeños y las dinámicas de lo psíquico, no sólo las operaciones de la conciencia, sino todas las manifestaciones que desbordan o transfiguran los modos de darse de ésta; incorpora la integración de la diversidad y los sentidos de las acciones individuales y colectivas, formas de darse de la conciencia de sí y del otro, pero supone también la realización material de la implantación y modificación incesante de los saberes,

los conocimientos, las creencias y los fundamentos regulatorios de las acciones inscritas en la génesis de situaciones y la instauración colectiva de patrones de identificación colectivos.

Referencias

- Aristóteles (2008), *De ánima* (prólogo, traducción y notas de Alfredo Llanos), Leviatán, Buenos Aires.
- Aristóteles (1990), *Retórica* (edición, traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Aristóteles (1985), *Ética nicomáquea* seguido de *Ética eudemia* (introducción de Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet), Gredos, Madrid.
- Dodds, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley.
- Freud, Sigmund (1999), *Das Ich und das Es*, en *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt.
- Freud, Sigmund (1923), *Das Ich und das Es*, en Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kriss, O. Isakower (eds.) [Sigmund Freud (1999)], *Gesammelte Werke*, 18 vols., Fischer, Frankfurt.
- Hacker, P. M. S. (2018), *The Passions. A Study of Human Nature*, Willey, Nueva York.
- Hobbes, Thomas (2000), *Tratado sobre el cuerpo*, Trotta, Madrid.
- Hume, David (2011), *A Treatise of Human Nature*, 2 vols., editado por David Fate Norton y Mary J. Norton, Oxford University Press, Oxford.
- Irwin, Terence (1995), *Plato's Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- Kaminsky, Gregorio (1990), *Spinoza: política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires.
- Peirce, Charles S. (1998), *The Essential Peirce*, 2 vols., editado por The Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington.
- Peirce, Charles S. (1901), "On the Logic of Drawing History from Ancient Documents, Especially from Testimonies", en Charles S. Peirce (1998), *The Essential Peirce*, 2 vols., editado por The Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington.

Platón (1986), *La República* (introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan), en *Obra completa*, vol. iv, Gredos, Madrid.

Spinoza, Baruch (2011), *Spinoza: Ética* seguido de *Tratado teológico-político* y de *Tratado político* (introducción de Luciano Espinosa), Gredos, Madrid.

Fecha de recepción: 09/07/19

Fecha de aceptación: 12/08/19

México 1968-2018: saldos de una lucha desigual

La relación entre el Estado y la sociedad civil

*Carlos Pérez Zavala**

*Yolanda Corona Caraveo***

Resumen

En este artículo se plantea la tesis de que en nuestro país estamos acercándonos a la maduración de una conciencia política moderna que asume la democratización como una necesidad impostergable. Los anhelos de justicia y libertad que abanderaban los jóvenes estudiantes en 1968 tienen ahora condiciones de posibilidad para realizarse.

El contexto histórico para entender nuestro presente irremediablemente nos hace pensar en el año de 1968 como el punto de partida de una larga lucha de amplios sectores de la sociedad civil, sindicatos y no pocos movimientos sociales rurales y urbanos. Representa también la presencia de una cultura política de la sociedad mexicana que en los últimos 50 años estuvo luchando por defender derechos y promover acciones libertarias.

Palabras clave: resistencia, sociedad civil, movimientos sociales, democratización.

* Profesor-investigador, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [cperez49@yahoo.com.mx].

** Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [yolanda.corona.c@gmail.com].

Abstract

This article deals with the thesis of that in our country we are getting close to the maturation of a modern political consciousness that assumes the democratization as an urgent necessity. The longing for justice and freedom that young students championed in 1968 now have conditions of possibility to perform.

The historical context for understanding our present inevitably makes us think in the year of 1968 as the starting point of a long struggle of broad sectors of civil society, trade unions and many rural and urban social movements. It also represents the presence of a political culture of Mexican society that was struggling to defend rights and promote libertarian in the last 50 years.

Keywords: resistance, social movements, civil society, democratization.

Introducción

En el México de nuestros días estamos presenciando cambios que parecen ser sustantivos en cuanto a las formas en que se ha ejercido el poder en los últimos 50 años. Está por verse si estos cambios involucran verdaderas transformaciones de fondo por las que se pueda hablar de una nueva propuesta de gobierno y un renovado proyecto de nación que aborde los grandes problemas nacionales.

¿Estamos en un momento histórico en el que después de medio siglo se vislumbra un cambio de régimen?; nos preguntamos: ¿cuáles son las oportunidades, los retos y las salidas que ofrece este momento histórico?, ¿podemos describirlo como un tiempo de esperanza para un buen número de mexicanos que han vivido las últimas décadas en la pobreza extrema?

Aunque todavía estamos muy cerca de los acontecimientos que hicieron posible la elección inobjetable de un presidente de izquierda en México para entender sus implicaciones, desde ahora podríamos decir que estamos viviendo un momento coyuntural en el que reapa-

rece la esperanza de construir un proyecto de nación diferente. Ciertamente hay grandes obstáculos estructurales que nos impiden ver la expresión concreta de las buenas intenciones que el nuevo gobierno se plantea. Lo más rescatable de este momento es el interés y la destacada participación de los ciudadanos mexicanos, específicamente en el proceso electoral, en el cual pudimos observar la participación de amplios sectores en los comicios. Para nosotros es un buen signo que la sociedad mexicana haya decidido expresar su necesidad de un cambio significativo en la conducción del país. En este texto nos parece importante analizar la relación planteada con el nuevo régimen a través de sus acciones concretas con agentes y actores no estatales, como los ciudadanos y las organizaciones de la sociedad civil.

El origen

Lo ocurrido tiene su origen en múltiples acontecimientos ocurridos durante los últimos 50 años con respecto al surgimiento de movimientos sociales y espacios de resistencia que la sociedad civil mexicana ha construido en ese tiempo.

Para entender nuestro presente, el contexto histórico nos hace pensar en unos años antes de la década de 1960 como el punto de partida de una larga lucha de amplios sectores de la sociedad civil, sindicatos y movimientos sociales rurales y urbanos. Representa también la presencia de una cultura política de la sociedad mexicana que, en los últimos 50 años, estuvo luchando por defender derechos y promover acciones libertarias. Si bien en ese momento histórico surgieron diversos movimientos sociales, como el de los ferrocarrileros con Campa y Vallejo, el de los maestros, el movimiento médico de 1964 y 1965, así como otros más que lucharon por mejores condiciones laborales y por una verdadera democracia. Fueron los movimientos de los estudiantes en 1968 los que inauguraron eventos históricos, los cuales nos mostraron la semilla de la esperanza de cambio y el punto de partida de un proyecto de nación alternativo que fue pensado por ellos. También, dicho sea de paso, observamos

que la gestación de lo que actualmente llamamos sociedad civil se remite a aquellos años. Aunque casi no se menciona la participación de los ciudadanos y de diversos grupos de la sociedad civil que apoyaban a los estudiantes, hay que reconocer su participación en los mítines, marchas y sobre todo en el apoyo económico que otorgaban a las brigadas de estudiantes. Todo ello era la constatación de que existían varios sectores que estaban apoyando el movimiento.

Hoy podemos ser testigos de una sociedad civil que, después de un largo proceso, representa un agente político indiscutible gracias a que fue alimentada por eventos posteriores, como la movilización de los ciudadanos en los sismos de 1985, las protestas contra los fraudes electorales de los años 1988, 2006 y 2012, situaciones que generaron niveles insospechados de inconformidad en amplios sectores sociales. En las elecciones de 1988, por ejemplo, pudimos atestiguar el despertar de una voluntad ciudadana que reclamaba un cambio significativo y que fue traicionada de forma flagrante. Sin embargo, estas afrentas nutrieron las expresiones ciudadanas de rechazo al régimen autoritario y despótico de aquellos años. En aquella ocasión atestiguamos un amplio fraude electoral, el cual fue replicado en elecciones posteriores, y paradójicamente, podemos decir que este evento colaboró en la gestación del cambio que en la actualidad estamos presenciando. Por ello, parecería que estamos ante una conciencia política ciudadana que asume la democratización como una necesidad impostergable.

El 2 de octubre no es sólo una efeméride, sino el punto de partida de una ola de cambios sociales, fermento de conciencias críticas y alimento de muchas acciones de resistencia. En la voz de los propios protagonistas de aquellas luchas en las que cientos de estudiantes fueron víctimas de un genocidio, el éxito de su gesta se hizo evidente a lo largo de los años como un triunfo político y moral, como un estandarte que siempre estuvo presente en la mayoría de los movimientos sociales contestatarios.

A lo largo de las últimas tres décadas hemos vivido episodios de violencia para reprimir las expresiones de descontento, resistencia y franca rebeldía. El grado de descomposición de las autoridades y

el desprestigio que cultivaron a lo largo de todo este periodo reafirmaron al estado mexicano como un estado criminal. Eventos como los de Aguas Blancas, Apatzingán, Tangüato, Tlatlaya, Nochixtlán, y otros más en los que el Estado y sus brazos armados combatieron a la población y provocaron una cascada de acciones represivas en la que murieron miles de mexicanos. Lo destacado es que existen innumerables casos que han dejado miles de víctimas a lo largo y ancho del país.

Herencias perversas

La desaparición de los 43 estudiantes de la normal rural “Raúl Isidro Burgos” en septiembre de 2014 fue la gota que derramó el vaso. Es interesante notar que Ackerman (2015:16) plantea que “ni el histórico movimiento estudiantil de 1968, ni el gran levantamiento de Chiapas en 1994 lograron en tan poco tiempo un vuelco tan fuerte en la conciencia y el empoderamiento social”. Coincidimos con el autor al señalar que este acontecimiento, representó la exacerbación de un Estado criminal que cavó su propia tumba y la prueba contundente de su derrota se expresó en los treinta millones de votos en su contra. Asimismo, Meyer (2016:88) propone la amplia movilización en contra de este aberrante hecho político representa un “arranque de cordura” que “no sólo es producto del crimen cometido por las autoridades de Iguala, sino de la suma de agravios del sistema político: inseguridad, brutalidad de autoridades y de sicarios, raquitismo de la economía, desempleo y subempleo crónicos, corrupción abierta e impune, ineficiencia institucional, etcétera”.

Este legado ha sido abrumador para los nuevos gobernantes en virtud de la enorme cantidad de injusticias, matanzas y crímenes que cometieron las anteriores autoridades, por lo cual se espera del nuevo gobierno acciones concretas que impidan que esto vuelva a suceder. Una pregunta es si hay las condiciones suficientes para el ejercicio de una democracia plena, puesto que —a pesar de que fue la voluntad de los ciudadanos lo que determinó el triunfo de Andrés Manuel

López Obrador como presidente— no parecería que el jefe del Ejecutivo esté mostrando un rumbo claro para preservar espacios de participación que aseguren una relación más sana entre el Estado y la sociedad civil.

Hasta hace algunos meses las lecturas posibles sobre la situación política de nuestro país eran muy poco halagüeñas. Todo indicaba que en México vivíamos una era de descomposición profunda y degradación de las instituciones, los valores y principios. Si observábamos a la clase política, a sus aliados y a los pudientes promotores de la empresa privada en el caso de nuestro país, al menos en los últimos 30 años, sólo veíamos horizontes devastados, actos criminales y acciones que nos mostraban la naturaleza de la simulación, la mentira y, lo más preocupante, la pérdida de sentido. Los saldos de esta devastación abanderada por un sistema neoliberal se inscribían en todos los rubros: violencia desbordada, inseguridad y aumento de víctimas, así como altos índices de pobreza de amplios sectores sociales. En la población había una preocupante tendencia hacia la normalización o naturalización de estas condiciones, tal vez, con la intención de cerrar los ojos ante las catástrofes económicas, políticas y sociales que se estaban viviendo. Sin embargo, en la actualidad después de observar los resultados electorales de la votación del primero de julio de 2017, vemos que gran parte de los mexicanos se pronunciaron por un cambio. Miles de mexicanos expresaron su hartazgo a esta catástrofe que llegó hasta sus vidas privadas no sólo por el deterioro de su calidad de vida, producto de la desigual distribución de la riqueza, sino porque alcanzó todos los ámbitos que se relacionan con los valores y principios fundamentales que garantizan sus propias vidas. Por ello, parecía clara la manifestación concreta de un amplio descontento y malestar hacia lo que habían hecho los últimos gobiernos del Partido Revolucionario Institucional (PRI) o del Partido Acción Nacional (PAN) al menos en los últimos treinta años. La exacerbación del malestar ha sido directamente proporcional a la enorme cuota de violencia e inseguridad al devastar la poca confianza que los ciudadanos habían depositado en sus autoridades. El signo del pasado reciente es, sin lugar a duda, el miedo; el miedo como fuente de ansiedad, como vehículo de lo vivido en nuestro país en los últimos

años. Sin embargo, las promesas del nuevo gobierno implican una cierta dosis de esperanza y expectativa de que este tiempo histórico tan oscuro se pueda remontar. Recordando la propuesta de (Baruch Spinoza, 2009) no puede existir el miedo sin esperanza, pero tampoco la esperanza sin miedo.

La coyuntura actual

En este espacio, no haremos un pronóstico halagüeño de lo que está por venir a partir del surgimiento de una nueva cultura política en la sociedad mexicana, más bien nos parece importante analizar si esta experiencia colectiva ha constatado la consolidación de una cultura democrática.

Para ello, debemos detenernos a mirar lo que ahora mismo enfrentamos como nación. En primer lugar, sabemos que los problemas que enfrenta el actual gobierno son inmensos. Ciertamente, hay muchos frentes¹ en donde se pondrán a prueba las buenas intenciones y los deseos de cambiar el estado de cosas heredadas. No bastará, seguramente, un sexenio para poder revertir el amplio grado de descomposición que padece la nación y que se ha mostrado en rasgos ominosos como la corrupción, la inseguridad, la violencia, así como la exclusión y la miseria de grandes sectores de la población.

El discurso político del actual presidente se ha centrado en la lucha contra la corrupción y la impunidad, así como una política que favorezca a las poblaciones más vulnerables. Ante esta postura nos surgen las siguientes preguntas:

¿Es realmente la corrupción el origen de todos nuestros males?; ¿es sólo la impunidad y la voracidad de los actores políticos por aumentar su riqueza a costa del erario la causa de la pobreza?; ¿es que la propuesta del Ejecutivo de proveer de trabajo y recursos a las poblaciones marginadas, así como la consolidación de una Guardia

¹ Nos referimos, por ejemplo, a los problemas medioambientales, el combate al crimen organizado, el mejoramiento de las condiciones económicas de las poblaciones vulnerables y el saneamiento de las instituciones que han estado marcadas por la corrupción.

Nacional, puede realmente disminuir la violencia y la emergencia de todos esos grupos delincuenciales que nos han llevado a este panorama devastador y abyecto que nos coloca en la indefensión y en peligro de perder la vida?

La naturaleza de estos problemas es muy compleja y se gestó desde hace mucho tiempo, pero nunca como ahora existe una percepción generalizada de que se han acrecentado significativamente en los últimos años. En 2018 se cumplieron 50 años de la masacre de cientos de estudiantes mexicanos en la plaza de las tres culturas, mientras que en los últimos 10 años podemos contar más de 200,000 personas asesinadas y 40,000 desaparecidas.² Tal parece que después de medio siglo no sólo siguen abiertas, sino que se han agravado las heridas que ha producido este sistema político.

Son 50 años que dibujan en su tránsito un país que se desangra y muestra la gravedad de los problemas que enfrentamos no puede resolverse tan sólo desde las esferas del poder, sino con una participación plena de los ciudadanos. Ante la corrupción e ineficacia de los anteriores gobiernos para atender los graves problemas de la población, muchas veces las organizaciones de la sociedad civil se han hecho cargo de proteger a sectores vulnerables como niñas, niños y adolescentes, así como el de millones de mujeres que han sufrido algún tipo de violencia durante los últimos tres sexenios.

Hay que reconocer que los logros de la sociedad civil para construir un proyecto de nación alternativo no han tenido la oportunidad de transformar de manera significativa las estructuras políticas en nuestro país, porque ha sido marginada de los procesos de toma de decisiones y de los espacios de poder. En estos días, una buena parte de los mexicanos nos hemos dado cuenta de que sí es posible pensar en una sociedad diferente, pero esto sólo será viable si los gobernantes son sensibles para incorporar las voces de la sociedad civil, de las comunidades indígenas, así como de los sectores obrero, campesino, magisterial y estudiantil.

² Datos de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, *La Jornada*, 15 de abril de 2019, p. 8.

Paradójicamente, la actual administración ha desacreditado, menospreciado y retirado el apoyo del Estado a las organizaciones de la sociedad civil que han funcionado como instituciones alternativas de atención a poblaciones marginadas. De forma paralela, ha retomado las tendencias clientelares en las políticas públicas y ha convertido las consultas ciudadanas en actos a modo.

Durand Ponte explica así el funcionamiento político de naturaleza clientelar:

se debe reconocer que las situaciones de pobreza generan poder, las demandas representadas o mediadas por líderes u organizaciones sociales o políticas, generan poder de negociar [...] se traduce generalmente en formación de clientelas, en intercambio de favores, pero también puede derivar en la creación de derechos ... Las fuerzas políticas, en especial los partidos, utilizan las necesidades de los sectores pobres como motivo de promesas de solución, de falsa solidaridad, reproduciendo el clientelismo y el populismo [...] Se crea una especie de simbiosis entre pobreza (necesidades, apoyos) mediaciones (promesas-gestiones) y soluciones (reciprocidad real o simbólica) en la cual se reproduce la sub-ciudadanía (Durand Ponte, 2007:14).

De esta manera, la apuesta del actual gobierno no contempla el respeto y la construcción de ciudadanía, sino que se empeña en una política amoral de dar directamente los apoyos como si fueran una dádiva del gobierno, lo que implica que las personas deban dar las gracias por ello. En esa acción se oculta que el gobierno tiene la obligación de contar con instituciones que puedan garantizar la exigibilidad de los derechos de esos sectores.

Sin embargo, en las últimas décadas se ha desfondado la inercia, la costumbre de asumir que el gobierno estructura la sociedad y asume la intención y el rumbo de lo que los ciudadanos deben hacer y pensar. Todavía muchas personas siguen pensando que el gobierno es el único responsable de lo que nos suceda en nuestro tránsito por las instituciones, hay un giro de sentido por el que los procesos políticos y el país han atravesado hacen evidente que se requiere una

relación gobierno-sociedad que incluya la participación ciudadana en la definición de las políticas públicas, de manera que se asegure una verdadera gestión democrática.

Los retos y las oportunidades

Los resultados electorales son sólo indicadores de que algo está cambiando, por sí mismos no garantizan la efectividad de un cambio verdadero; pueden convertirse en cortinas de humo, en distractores de lo que debe preocuparnos. El índice de criminalidad y violencia no disminuirá significativamente en el corto plazo aun cuando se modifiquen las estrategias gubernamentales para enfrentar al crimen organizado y se cuente con una Guardia Nacional. Sin embargo, se pueden destacar varias acciones que claramente hablan de un giro importante en la política del Estado: la guerra declarada en contra de los huachicoleros aparece como una medida histórica, una acción valiente y acertada que ningún presidente anterior estuvo dispuesto a hacer y esto anuncia un cambio de estrategia para enfrentar la delincuencia y el crimen organizado a partir de acciones que reciben el apoyo de la mayoría de los ciudadanos. Asimismo, como lo plantea Zepeda (2019), se han introducido nuevas leyes en el ámbito laboral que, aun cuando no han roto por completo el control de las élites sindicales, por lo menos implica la intención de dejar atrás el corporativismo del viejo régimen. Sobre todo, se ha hecho énfasis en la necesidad de acabar con el dispendio, el saqueo y la corrupción de la clase política que se apropiaba de manera impune de los recursos públicos para su propio beneficio.

Sin embargo, a medida que pasa el tiempo, también hemos sido testigos de decisiones y acciones incongruentes del gobierno, sobre todo en la tendencia a concebir y definir las acciones desde arriba, sin una verdadera consulta ni participación de los ciudadanos. El desdén y descrédito del papel de las organizaciones de la sociedad civil es incomprensible. Si bien en la multiplicidad de organizaciones y grupos de la sociedad civil existen, sin lugar a duda, algunas que

han hecho uso indebido del apoyo del gobierno, otras han mostrado a lo largo de años un compromiso incondicional con las poblaciones vulnerables de nuestro país. Nos referimos, por ejemplo, a las organizaciones independientes en defensa de los derechos humanos, centros de apoyo a mujeres violentadas, redes por los derechos de la infancia, comisiones en defensa de las comunidades indígenas y grupos que defienden el medioambiente, por mencionar algunas.

Más de 300 colectivos de las organizaciones de la sociedad civil publicaron un comunicado en el que advierten el grave error del actual gobierno en relación con su política de descalificar a las organizaciones de la sociedad civil. Dicen en este comunicado:

descalificar a las organizaciones de la sociedad civil y afirmar que la mayoría son conservadoras, cercanas a los consorcios empresariales y que no están en la izquierda, revela un poco creíble desconocimiento de la realidad nacional o el ánimo de asumirse como exclusivo representante de los intereses populares, lo que por otro lado no siempre se demuestra en la práctica gubernamental, ni en sus alianzas, ni en la integración del gobierno (*La Jornada*, 2019:16).

La propuesta del presidente de otorgar financiamiento directo a mujeres violentadas, en lugar de dárselo a las organizaciones de la sociedad civil que las protegen, fue revertido por una serie de argumentos y movilizaciones. En este sentido nos parece necesario mencionar la importancia del concepto de *agencia* y su relevancia en el control que pueden tener grupos o personas sobre su contexto. La *agencia* se refiere a la acción, pero, como lo plantea Giddens (2011), es la acción como una cuestión referida al poder, que conlleva una conciencia y la capacidad de influir en las estructuras. No se trata sólo de la intención de hacer algo, sino también de una mediación entre flujos de acciones que destaca la dimensión relacional presente en toda acción. Por ello, no se refiere necesariamente al individuo, sino también a los colectivos y sobre todo implica el poder actuar en el mundo para introducir una novedad en esa tensión entre lo posible y lo imposible (Ema, 2004).

Por tanto, lo que nos corresponde a los ciudadanos es emprender el cambio desde las raíces. No se puede cambiar el escenario devastador de nuestro país si no empezamos a cambiar nuestras percepciones y acciones, y a entender nuestra capacidad de agencia como potencia, sobre todo a partir de asumir una responsabilidad para la acción a través de la construcción de redes y relaciones que nos permitan caminar hacia objetivos comunes, como la seguridad, el derecho a la libertad de expresión y el mejoramiento de las condiciones económicas, cancelando los privilegios de los funcionarios y los abusos de la clase política.

Es un reto formidable y no exento de obstáculos. El dejar sin sentido imposturas y simulacros inicia con hacer un vacío a los actores políticos que piensan que todo sigue igual a pesar de los vaivenes de la política. Se requiere no caer en las trampas de los mensajes de las campañas de desinformación y de las guerras sucias que se instrumentarán de forma inevitable en los días por venir tomándolas como verdades.

La verdadera participación ciudadana siempre va más allá de la emisión de un voto, se trata de actos conscientes y deliberados para construir un nuevo proyecto de nación en sintonía con los interlocutores afines en el escenario actual. Es necesario impregnar sentido desde la periferia hacia el centro, construir resonancias con otras personas que coinciden con nosotros y además nos escuchan y saben lo que significa el sonido de la voz colectiva. Como lo señala Manuel Canto:

Hablar de los procesos políticos de construcción de políticas implica hablar de los actores sociales, cuya intervención no debe ser vista como mera tecnología de gobierno, sino en tanto ciudadanos, es decir, en tanto portadores de derechos. Llegados a este punto, habría que afirmar que la participación ciudadana en las políticas públicas está en el centro del asunto de la gobernanza –y, por tanto, en el centro de la relación entre gobierno y sociedad– en torno a tres dimensiones básicas: democracia, desarrollo y derechos (Canto, 2008:7).

En este afán de una verdadera democracia, las coordenadas que se nos presentan son muy distintas a las que rigen los comportamientos de la política tradicional. Lo que para los actores políticos convencionales representaba el mayor interés, es decir, la distribución de las cuotas de poder, las negociaciones cupulares, el control de los procesos electorales y la supremacía de las instituciones sobre las personas para la sociedad civil pasa a ser algo secundario. Y de la misma manera los discursos e imaginarios sociales de los políticos pueden ser irrelevantes para los ciudadanos, ya que es de mayor importancia la construcción de políticas sociales en beneficio de las mayorías, la participación ciudadana, las consultas verdaderas, así como la atención a los problemas medioambientales.

Esto nos coloca en la necesidad de pensar desde la perspectiva de la complejidad de Edgar Morin (2001), mediante la cual podemos tratar de tejer una nueva lectura de lo que pensamos mediante la inclusión de la mayoría de los actores políticos que posibiliten una mirada amplia que incluya esas múltiples y variadas dimensiones.

La necesidad de una reflexión crítica

El pensamiento crítico que se gestó durante los últimos 50 años en círculos de intelectuales, narradores, periodistas y, sobre todo, en las universidades está llamado a coadyuvar en la construcción de un nuevo proyecto de sociedad. Haber conformado todo este tiempo escuelas y propuestas originales para pensar en las posibilidades de una sociedad libre y democrática tiene la oportunidad de materializarse en los terrenos de las acciones y proyectos dentro o fuera de los centros de poder.

Uno de los frutos de este pensamiento crítico es precisamente la construcción de una comunidad pensante, intelectuales adscritos a la necesidad de cambios sustanciales en los proyectos sociales. Profesionistas, maestros e investigadores dispuestos a colaborar con la realización de los viejos anhelos de una sociedad que ha esperado por largo tiempo su momento histórico.

Sin embargo, eso nos lleva a preguntarnos si la teoría también está agotada o desfondada. ¿Será que los llamados a la toma de conciencia y a la crítica de la sociedad de diversos intelectuales siguen teniendo alguna vigencia en esta realidad tan convulsionada? Nos parece que en estos terrenos tenemos que ser muy cautelosos. Seguimos pensando que la teoría no sólo es necesaria, sino inevitable si queremos pensar en el futuro y en el presente con cierta sensatez y lucidez.

Pensar es y seguirá siendo una tarea importante y generadora de nuevas perspectivas. Una primera premisa es que se debe ejercer la crítica de todo y de todos como una función creadora y propositiva. Pensar es, sin lugar a duda, una de las pocas áreas de autonomía disponible para cualquiera, y en cuanto al pensamiento social es un código de comunicación, un espacio que nos proyecta hacia una noción de sociedad de los hombres y las mujeres antes que una sociedad de instituciones y partidos.

Pensar, hacer y crear son las banderas de nuestro tiempo, como lo prefiguraron Hannah Arendt (2002), Walter Benjamin (2007) Michel Foucault (2017), Frederich Nietzsche (2012) y muchos otros pensadores. La tiranía del presente y la necesidad de responder a los imperativos del ahora nos hace olvidar que no hay respuestas fáciles a los complejos problemas actuales. Por ello, es necesario plantearnos como una estrategia inexorable hacer espacio para reflexionar detenidamente los problemas que enfrentamos.

Un ejemplo de los problemas que tenemos, no sólo los actores políticos, sino todos los ciudadanos, es saber qué hacemos para remediar las marejadas de inseguridad, cómo combatimos la violencia y la devastación que provoca en nuestros escenarios cotidianos.

Estos asuntos surgen como irremediables sólo si nos colocamos en la perspectiva de un presente que nos demanda respuestas rápidas y eficaces. Por ello, es importante asumir enfoques espacio-temporales más amplios, para tratar de entender nuestro lugar y los recursos teóricos y prácticos con los que contamos para intentar respuestas coherentes.

La perspectiva histórica nos amplía la mirada y nos permite buscar en los antecedentes algunas variables que han estado presentes a

lo largo de los años y han prohiado las condiciones para perpetuar la permanencia de los problemas que seguimos enfrentando en nuestro presente.

La primera reflexión que nos señala una posible luz en el camino está relacionada con el estudio del sistema político mexicano de las últimas décadas. Pensamos que gran parte de la explicación de la situación actual se refiere al cultivo de las peores características de una clase política que, en su afán de perpetuarse en el poder, ha establecido alianzas innumerables con otros actores ligados a la delincuencia organizada; han aprovechado el vacío moral y político que los partidos y las instituciones han dejado, en su búsqueda desesperada por lograr acrecentar su riqueza y su poder.

Las otras vertientes apuntan a relacionar la pérdida de legitimidad de las autoridades y de las instituciones con el hueco moral que los partidos —otora hegemónicos— crearon con sus acciones y omisiones al fomentar conductas fuera de la ley. Si los mismos funcionarios que decían defender las leyes eran los primeros en violarla, entonces no había parámetros morales para esperar que la población en general tuviera conductas moralmente aceptables.

Lo ininteligible de la violencia actual

En estos tiempos de oscuridad, presenciamos niveles de violencia nunca antes vistos, se hacen más evidentes los huecos de sentido que rodean a los actores políticos convencionales. Cuando pensamos en el desasosiego de las víctimas y sus familias que han sufrido la desaparición, el asesinato y la tortura, vemos en sus testimonios la desesperación, el horror de historias de vida bañadas por tragedias inexplicables.

¿Quién nos puede ayudar a entender el sentido de los altos niveles de violencia y del horror que los acompaña?

Los espectadores, si acaso podemos decir que todavía hay —pues todos somos protagonistas de una tragedia a la vuelta de la esquina— somos potenciales víctimas que asistimos de forma cotidiana a la lectura de estadísticas que hablan de cientos, miles de víctimas

como si fueran datos desligados de su significante.³ En cada historia personal, en cada testimonio doliente de miles de ciudadanos que han perdido a un ser querido vemos el verdadero tamaño de la tragedia.

Vemos el sentido de la vida no como una metáfora, sino como una realidad. Literalmente, uno se juega la vida todos los días y en cada una de las historias que escuchamos en la cotidianidad siempre están presentes el peligro y la incertidumbre. El peso de la palabra es así de contundente, inexorable. Los relatos no son más historias contadas por un narrador, son hechos sociales consumados que muestran claramente el dolor de las propias víctimas. Ante esta realidad no podemos mirar para otro lado, no podemos hacer que no está pasando.

Las tecnologías de la información y la comunicación han ganado una gran relevancia entre las personas y los colectivos, y han permitido aumentar la exposición de los acontecimientos sociales en grandes audiencias. Sin embargo, aunque denuncian lo que acontece en los escenarios globales y locales al mismo tiempo, parecen naturalizar o normalizar el estado de violencia actual. En no pocas ocasiones se leen como algo cotidiano, a la luz de tendencias que tratan de no mirar el primer plano y hacer de cuenta que todo se condensa en una imagen, en un texto que aparece en nuestras pantallas como noticia, como comentario aun cuando tengan la intención de ser denuncia (Baudrillard, 2008).

Por ello, hay una nueva percepción de los acontecimientos que vivimos todos los días. Existe siempre la necesidad de mantener nuestros sentidos en alerta. La incertidumbre reina en los lugares aparentemente más seguros y el miedo florece como una maldición que alcanza a los más aventurados. Los imaginarios sociales pueblan esta condición del presente, avanzan sobre sombras y malos presagios que se vuelven pesadas losas en las mentes de la mayoría de los ciudadanos.

³ “Según datos del Inegi más de 25 millones de mexicanos sufrieron algún delito en 2017”. *La Jornada*, 26 de septiembre de 2018, p. 1.

Las interpretaciones de lo que estamos viviendo en estos tiempos en la sociedad mexicana abundan en todos los medios y hay textos de investigadores sociales, sociólogos, politólogos y antropólogos, que exploran los parámetros económicos, políticos y psicosociales de la crisis. También tenemos los testimonios de articulistas y periodistas que viven de cerca el asedio de la violencia y en no pocas ocasiones han perdido la vida por hacer denuncias y declaraciones, en las cuales comprometen a los grupos dominantes dentro y fuera del Estado. Por ello, insistimos en que los testimonios de las víctimas y de sus familiares son la materia prima para poder entender el significado de esta tragedia, pues son ellos quienes saben en carne propia cuál es el sentido, o deberíamos decir sinsentido, de esta pesadilla.

Las versiones surgen de los actores estatales y periodistas ligados al poder nos hacen creer que estamos padeciendo los embates de enemigos que son externos al sistema, de los otros, de los malos y, con ello, exculpan a los participantes en las estructuras internas del poder. Los síntomas de una descomposición social y psicológica se pueden rastrear en estas versiones que nos hablan sobre el enemigo afuera del Estado y sus instituciones.

Los principales actores políticos comulgan con esta versión y depositan toda la responsabilidad en los sicarios y capos que comandan los cárteles dentro del territorio nacional. Por supuesto que éstos son los principales actores materiales de este clima de violencia, pero no podemos olvidar que han proliferado a partir de los vacíos que ha dejado un Estado sin legitimidad y omiso ante la presencia de los grupos delincuenciales en el territorio mexicano.

El problema de la violencia, la corrupción y la falta de instituciones legítimas que convoquen a los ciudadanos a respetar la ley habita los intersticios de las instituciones del Estado. Dicho problema es cosustancial al sistema y, por ello, resulta complicado entenderlo si no consideramos seriamente las propuestas que intentan ver la totalidad de las variables y dimensiones involucradas en esta cuestión. El enemigo está en las entrañas del sistema y, tal vez, coexiste dentro de nosotros mismos.

Aun los bien intencionados que proponen combatir la violencia y sus consecuencias con reestructuraciones de los niveles de desigualdad social, no entienden que el problema no sólo obedece a los altos índices de pobreza y pobreza extrema de amplios sectores sociales. Es necesario construir propuestas multirreferenciales que abarquen a la mayor parte de los factores involucrados y en el mejor de los casos, los esfuerzos de disminuir la inseguridad tomarán mucho tiempo. Es un cambio que con suerte se verá dentro de varias generaciones y tendrá frutos auspiciosos siempre y cuando se inicie desde ahora un replanteamiento de las estrategias para combatir estos problemas.

Sin embargo, es claro que no basta con la voluntad política de resolverlos, se requiere de un cambio profundo, de una propuesta ética, en la cual los primeros abanderados tendrán que ser los propios ciudadanos. También es necesario que toda la sociedad construya nuevas formas de significación, otras representaciones relacionadas con nuestras posibilidades de incidir en las propuestas gubernamentales y de los otros actores sociales. En relación con lo que se puede hacer desde ahora y desde abajo, se debe fortalecer los vínculos entre grupos y comunidades para construir redes de intercambio en las que prevalezca la confianza y la seguridad a partir de fortalecer las relaciones interpersonales, grupales e institucionales. Hay que favorecer las expresiones culturales que fortalezcan los vínculos comunitarios, es necesario, también, recuperar espacios para la convivencia en donde se pueda garantizar la seguridad por la vía de la confianza. El cultivo de manifestaciones estéticas y expresiones artísticas hace posible superar el miedo y la incertidumbre mediante la construcción de vínculos que utilizan otros lenguajes y significantes; es inaplazable. Se sugiere cambiar las prácticas culturales, las expresiones de la subjetividad social y la construcción de imaginarios sociales instituyentes.

Reflexiones finales

Mientras no haya un cambio de rumbo que proponga una nueva estrategia para enfrentar estos graves problemas de inseguridad, violencia y corrupción no se podrá avanzar en todas las demás dimensiones de organización social. Aun en el mejor de los casos, si es pensable que los actores preponderantes respeten las acciones y propuestas políticas de los nuevos gobernantes, se deberá fortalecer la voluntad ciudadana y las organizaciones de la sociedad civil para seguir buscando nuevas formas de participación política en las que se tome en cuenta la opinión de las mayorías.

En caso de que realmente haya un cambio de dirección, que tome en serio la necesidad de profundizar en los diversos ámbitos y dimensiones de estos problemas, se podría hablar de un escenario auspicioso para encontrar posibles salidas a la crisis actuales.

Sin duda, hay mucho camino por recorrer para lograr que los ciudadanos se conciban como agentes políticos capaces de participar en la construcción de un orden social que propicie el ejercicio de la responsabilidad social que tenemos, y nos permita sentirnos como sujetos de derecho capaces de exigir acciones a los gobernantes que verdaderamente respondan al bien común.

Referencias

- Ackerman, John (2015), *El mito de la transición democrática. Nuevas coordenadas para la transformación del régimen mexicano*, Planeta, México.
- Arendt, Hannah (2002), *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona.
- Baudrillard, Jean (2008), *El pacto de lucidez o la inteligencia del mal*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Benjamin, Walter (2007), *Conceptos de filosofía de la historia*, Terramar, Buenos Aires.
- Canto Chac, Manuel (2008), “Gobernanza y participación ciudadana en las políticas públicas frente al reto del desarrollo”, *Política y Cultura*, núm. 30, UAM-Xochimilco, México.

- De Souza Santos, B. (2006), *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, CLACSO, Buenos Aires.
- Durand Ponte, Víctor Manuel (2007), *Marginalidad, exclusión, participación y ciudadanía. Proyecto de investigación*, UNAM, México.
- Ema, José Enrique (2004), “Del sujeto a la agencia (A través de lo político)”, *Athenea digital, Revista de pensamiento e investigación social*, núm. 5, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 1-24.
- Foucault, Michel (2017), *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, México.
- Giddens, Anthony (2011), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Meyer, Lorenzo (2016), *Distopía mexicana. Perspectivas para una nueva transición*, Penguin Random House, México.
- Morin, Edgar (2001), *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.
- Nietzsche, Friedrich (2012), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos Universitario, Madrid.
- Robles, Marco y Benjamín Salmón (2018), “El mexicano hoy. Igual de liberal, pero más salvaje”, *Revista Nexos*, núm. 485, año 41, vol. XL, México.
- Spinoza, Baruch (2009), *Tratado de la reforma del entendimiento*, Editorial Colihue, Buenos Aires.
- Zepeda Patterson, Jorge (2019), “Mesura”, *Sin Embargo*, consultado en [https://www.sinembargo.mx/05-05-2019/3576140], (6 de mayo de 2019).

Hemerografía

- La Jornada* (2018), “Según datos del Inegi más de 25 millones de mexicanos sufrieron algún delito en 2017”, 26 de septiembre, p. 1
- La Jornada* (2019), “Comisión Nacional de Derechos Humanos”, 15 de abril, p. 8.
- La Jornada* (2019), “Las ONG reivindican importancia de su labor ante postura de AMLO”, 2 de mayo, p. 16.

Fecha de recepción: 08/05/19
 Fecha de aceptación: 20/05/19

“Rómpeme, mátame pero no me ignores, no, mi vida...”*

El amor como origen del dolor y de la violencia hacia las mujeres

*Verónica Alvarado Tejeda***

*Hay personas que nunca se hubieran enamorado
si no hubieran escuchado hablar del amor.*

Francoise de La Rochefoucauld,
Reflexiones y máximas morales

Resumen

La idea del amor está atravesada por múltiples factores, entre ellos y de manera relevante, el discurso, que es al mismo tiempo vehículo y forma de expresión de conceptos y valores subjetivos que dan cuenta de una compleja construcción cargada de significaciones que derivan en lo que podríamos plantear como “amor apasionado”, éste marca drásticamente los vínculos amorosos de los sujetos, muchas veces permeándolos de dolor, incluso de violencia. Propongo la revisión de esta noción del amor a la luz de dos elementos relevantes en nuestra sociedad: la música y la violencia hacia las mujeres, no sólo como ámbitos separados, sino como un destino de esa compleja forma de pensar el amor en nuestra cultura.

Palabras clave: amor, deseo, discurso, giro afectivo, consumo cultura.

* Fragmento de una canción del trío español *Trigo limpio*, escrita por Juan Carlos Calderón, famosa en México durante la década de 1980. Posteriormente la han interpretado cantantes como Alicia Villarreal y Edith Márquez.

** Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, psicóloga y maestra en Ciencias del lenguaje. Correo electrónico: [vero.alvarado@gmail.com].

Abstract

The notion of love is made of numerous elements. One of these and in a relevant way is discourse, which is at the same time, a conductor and the expression of concepts and subjective values that display a complex construction full of significance resulting in something we can consider as “passionate love”, which severely defines the subject’s affective bonds, many times imbuing them with pain and even violence. I propose a review of this notion of love at the light of two relevant elements in our society: music and violence against women, not only as separate spheres but also as a destination of a complex way of thinking love in our culture.

Keywords: love, desire, discourse, affective turn, cultural consumption.

Introducción

Para este artículo, mi planteamiento es que cada cultura produce y circula sus propias nociones sobre el amor, la pasión, el dolor e incluso la violencia ligada al vínculo amoroso; mi intención es plantear que hay una serie de productos culturales de amplio consumo que han dado forma por generaciones al concepto de amor y que marcan de manera decisiva la forma en que nos relacionamos. Iuri Lotman dice: “Si entendemos la cultura como un sistema, entonces las diversas manifestaciones culturales serían los procesos del sistema de la cultura” (2000:34) en la lógica de una semiósfera (es decir, una esfera de sentido, un ámbito de producción y circulación de significaciones que son comunes para un grupo social determinado), por lo que podríamos pensar, por ejemplo, en una relación de recreación y correspondencia de los elementos constitutivos entre una cultura y su música. Como ha escrito Carmen de la Peza: “Históricamente en distintas sociedades, la canción de amor ha sido un dispositivo de transmisión y almacenamiento de la cultura sobre el amor y las relaciones de pareja” (2001:15), por lo que resulta pertinente estudiar cómo las canciones de amor, como

parte del código retórico de lo amoroso, conforman la memoria colectiva.

Si bien en otros productos culturales, como la literatura, el cine o las telenovelas, el amor puede ser un tópico predilecto, elijo las canciones porque la exposición a ellas no siempre es voluntaria, es decir, cualquiera puede escucharlas sin querer en el transporte público, en una radio que suena al final de la calle, en un restaurante e incluso en el trabajo. Su audiencia es, literalmente, incuantificable, no así sus efectos de sentido (es decir, cómo se integran las conceptualizaciones y razonamientos a los de quien las escucha y memoriza), tales como la memoria colectiva de la que habla De la Peza (2001). Otro ámbito de circulación relevante es el familiar, el del espacio íntimo, donde los seres queridos eligen y comparten sus preferencias musicales en la convivencia cotidiana, lo cual también tiene su carga de significación.

Me interesa discutir, desde distintas perspectivas teóricas, la relación entre la producción cultural y la apropiación que los sujetos hacemos de ésta, a la manera de un circuito en el que a través de distintos mecanismos se da el aprendizaje tanto del género como de las formas de vivir y sentir el amor en nuestra cultura. Así como es posible que una canción *enseñe* a los sujetos cómo es el amor y cómo deben comportarse según su género, también podría invertirse la relación, de manera que la experiencia del amor en la cotidianidad provea ejemplos y significados a los escritores de canciones. También es relevante indagar en los aspectos psicológicos que dan sustento no sólo al enamoramiento, sino a las idealizaciones del amor y del sujeto amado, cuestión que abordaré desde una perspectiva psicoanalítica.

Sobre la elección de las canciones que analizo brevemente, considero su relevancia a partir de las condiciones de producción, circulación y recepción (CPCR), siguiendo a Julieta Haidar (2000) y su propuesta metodológica que permite situar en una coyuntura específica la emergencia de un discurso y sus derivaciones; en este sentido, sé que puede haber géneros musicales más populares o representativos de la cultura mexicana (analizaré una balada romántica y una balada ranchera), sin embargo, dada su difusión y CPCR particulares,

considero que son ejemplos adecuados de cómo funciona este sistema de significación.

Amar y decir no es igual, amar es sufrir, decir es errar¹

Con frecuencia para referirse al amor se utilizan los términos “pasión” y “pasional” como sinónimos o ingredientes del amor, tanto para exaltar su intensidad como para justificar sus desbordes. Esta idea del amor como algo que apasiona es una derivación de la idea filosófica de la pasión como algo que afecta, que se siente en el cuerpo, como bien plantea Spinoza:

El cuerpo del hombre es cierto modo de la extensión (*res extensa*) en acto y que constituye el objeto de la idea que da contenido al alma humana (*res cogitans*). Para hablar de la conciencia es necesario añadir: en virtud de una afección cualquiera que se da en ella. Pues por «afección de la esencia humana» entendemos cualquier aspecto de la constitución de esa esencia, ya sea innato o adquirido, ya se conciba por medio del solo atributo del pensamiento, ya por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos a la vez. Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de «deseo» cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse (1966:89).

Al respecto, retomo a Gregorio Kaminsky, quien dice: “las aptitudes del cuerpo, su capacidad de afectar y ser afectado, perfeccionan, en tanto objetos del alma, las aptitudes de la misma” (Kaminsky, 1990:21).

Sin embargo, el uso coloquial que damos a la noción de pasión ya no se acerca a la de Spinoza y otros que la discuten desde la filosofía:

¹ Paráfrasis de la canción “Amar y querer”, escrita por Manuel Alejandro e interpretada por José José.

en lo cotidiano, se piensa en la pasión como algo vinculado al erotismo, o bien, que se relaciona con deseos profundos o gustos muy arraigados, como cuando se dice que el fútbol es la pasión de alguien. La constante en estas acepciones de la pasión es la idea de exceso, de demasía, de algo que va más allá de la capacidad de control del sujeto y es esta característica la que se destaca cuando un asesinato se considera "crimen pasional", porque se trata del asesinato en una pareja que presuntamente tenía una relación amorosa; en este sentido, me parece relevante pensar, a manera de convergencia, cómo se vive el amor y su sesgo "pasional" en nuestra cultura.

En los últimos años, en nuestro país se han incrementado de manera alarmante los secuestros, desapariciones y asesinatos de mujeres, al levantar la denuncia, con una increíble frecuencia los familiares escuchan de las autoridades, frases como "no se preocupe, se fue con el novio" como una explicación de la ausencia de las mujeres y como si esa razón invalidara su búsqueda, sobre todo cuando se trata de una mujer joven. También es frecuente encontrar escenas en las que, al registrarse una pelea entre una mujer y un hombre, la gente prefiere no intervenir porque "es cosa de dos". En este contexto, es pertinente preguntarnos por qué, ante los ojos de la autoridad o de la sociedad, el hecho de que una mujer desaparezca o sufra violencia con su novio es menos grave que si el agresor es un desconocido: ¿qué aspectos del vínculo amoroso se ponen en juego cuando una mujer desaparece o declara ser víctima de violencia doméstica?, ¿por qué el argumento del amor o el vínculo amoroso parece minimizar la violencia?

Para José Antonio Marina y Marisa López Penas, el amor "no es un sentimiento sino un deseo o un sistema de deseos [...] El amor puede estar acompañado de alegría o de tristeza, desesperación, inquietud, como lo demuestran los textos de Lope de Vega y de Quevedo [...] Eso de que hablan no es el amor sino los sentimientos que acompañan al amor" (1999:139-140). Se trata de una conjunción de sentimientos o de formas de sentir el amor, que puede ser erótico y gozoso, o triste y melancólico, compartido o solitario, dichoso o doloroso. Como sabemos en la psicología, y particularmente en

el psicoanálisis, el amor requiere un objeto (es decir, un objeto de amor), pero, además, de alguien que en primera persona lo nombre, lo sienta y lo ejerza: “Yo (te) amo”. Veremos que, además del objeto, el amor se trata de quien lo siente, y de cómo lo configura.

Si retomamos este planteamiento a la luz del conocido dicho de Lacan en el *Seminario 11* (1964): “Amar es dar lo que no se tiene a quien no es”, podríamos pensar que, en efecto, amamos a quien hemos construido desde la idealización de lo que consideramos *bueno* para nosotros, aunque en ese objeto amado no haya sino trazos de lo que en otro contexto podría ser dolor, pero al ser conocido (tal vez, porque refleja historias vividas en la familia o en la comunidad) resulta *amable*, es decir, susceptible de ser amado, así que el objeto amado es construido de acuerdo con nuestra historia, nuestras carencias y nuestros deseos (que son casi lo mismo) y nuestros miedos: es un reflejo de nosotros, es un espejo que devuelve lo que queremos o podemos ver, pero al ser el deseo inconsciente, sólo “vemos” lo que nos parece real y objetivable, aun si ya no tiene parecido con el objeto. Roland Barthes, en *Fragmentos de un discurso amoroso*, consigna la entrada: “ANULACIÓN: Amar al amor. Explosión de lenguaje en el curso del cual el sujeto llega a anular al objeto amado bajo el peso del amor mismo: por una perversión típicamente amorosa lo que el sujeto ama es el amor y no el objeto” (2009:38).

Pensemos en Diótima de Mantinea, que revela a Sócrates que el amor es la única relación entre lo mortal y lo inmortal, porque está ligado a la vida. El amor es siempre a lo vital y a lo bueno, pero también plantea que el amor no está en el objeto sino en los ojos de quien ve al objeto amado, es decir, en quien conoce o cree conocer al amado: el amor es también fuente de conocimiento, y ese conocimiento es virtud (Platón, 1994).

En ese sentido, el amor es más que una emoción: es palabra, es expresión y es experiencia. Hablo del amor como experiencia porque implica la articulación de la conciencia (desde lo racional) con la vivencia (desde lo empírico), que pasa por el reconocimiento de eso que *se siente* cuando *se hace*, es decir, lo que se pone en palabras para nombrar el amor. Para Lyotard y Monory (1988), la experiencia ne-

cesita, en primer lugar, de un sujeto, la instancia de un *yo* que habla en primera persona, esto implica una toma de posición en el mundo respecto a un suceso determinado, que será el de amar, pero, sobre todo, el de la posibilidad de construir por medio del discurso una verdad propia sobre el amor.

A partir de que el mundo nos *afecta* es que podemos significarlo, nombrarlo ya es un acto emocional que marca radicalmente nuestra experiencia y nuestra realidad. A partir del *pathos* aristotélico, que revela las emociones como un componente elemental del lenguaje, tendríamos que considerar que no hay posibilidad de nombrar lo cotidiano, la realidad o lo ficticio, sin un sentido emocional (Gutiérrez, 2010). Oponer lo racional a lo emocional, como dos universos distintos y mutuamente excluyentes, no tiene ningún sostén, como tampoco ningún destino si se quiere profundizar en la producción de sentido que implica la experiencia, que si bien está en el orden de lo subjetivo,² al materializarse en un discurso hace patente un cierto recorte de la realidad; es entonces asequible para ser reconocido por otros y no sólo por quien enuncia.

Pensemos también en esa relación intrínseca entre lenguaje y emoción, porque de ello deviene lo más relevante para los sujetos en la organización del mundo: la asignación de sentido:

La emoción llena y desborda el lenguaje [...] En el lenguaje, la emoción es constituyente y el lenguaje construye-reconstruye-transforma la implicación intersubjetiva por la vía del signo. Pero el lenguaje no es sólo un dispositivo abstracto relativamente objetivo de significación sino también un dispositivo concreto intersubjetivo de vinculación y una forma constante de hacer sentido en función del contexto, de la interacción, y de la historia individual e interpersonal (Reygadas y Shanker, 2007:294, 295).

² Es decir, como parte de un código que da cuenta de un registro simbólico que el sujeto comparte con otros para comprender el mundo, como manifestación de la subjetividad (Jáidar, 2003).

Se trata de poder identificar una relación indisoluble entre el mensaje que se emite en un discurso y la carga emocional de quien lo enuncia para poder pensar en el sentido que tiene ese mismo discurso para quien lo recibe y lo transforma en algo que tenga sentido para sí mismo, a partir de sus propios referentes. Julieta Haidar se refiere a este proceso como condiciones de producción, circulación y recepción (CPCR) de un discurso, para establecer que en la dialéctica de la interdiscursividad, toda producción supone una recepción; en una relación interdiscursiva que no tiene principio ni fin, todas las condiciones de producción suponen –al menos– una condición de recepción; al hacer un análisis de las condiciones de recepción se analizan también las formas de circulación (Haidar, 2000).

De esta propuesta analítica destacaré la inclusión de lo que Foucault (1987) plantea sobre las condiciones de posibilidad de los discursos y los procedimientos de exclusión discursiva que, con base en las relaciones de poder y la ideología dominante, controlan lo que puede (debe) o no decirse (callarse); en particular es relevante esta mirada sobre las condiciones de posibilidad del discurso porque nos centra en cómo una forma de nombrar o de referirse a un objeto discursivo (que puede ser un sujeto concreto, una acción determinada, un objeto preciso o bien, una emoción determinada en un contexto dado) sólo se puede comprender a través de la mirada amplia sobre los dichos y los no-dichos posibles para un grupo social. Estos acuerdos, que son implícitos en un colectivo, derivan en un proceso de apropiación de la experiencia para los sujetos, por medio de operaciones discursivas que darán forma a lo que el sujeto comprende como la realidad. Este fenómeno de apropiación ocurre con todos y cada uno de los discursos que un sujeto escucha o lee diariamente: las noticias, los textos académicos y expresiones culturales como la literatura y la música.

En el ámbito cultural, específicamente en la música, quiero enfocar este trabajo de reflexión; se trata de un campo discursivo variado en tanto que los emisores y sus mensajes son distintos, pero, sobre todo, por la carga significativa que posee y por las múltiples recepciones a las que se enfrenta. Además del gusto concreto por un ritmo

o por un tipo de voz, importa lo que ese ritmo y esa voz enmarcan: el contenido de la canción, la letra, las palabras con que se compone una canción que otros repetirán a veces con conciencia de lo que dicen y, muchas otras, sin detenerse a considerarlo.

Dice Carmen de la Peza: "La canción de amor como práctica ritualizada es un ejercicio lúdico que tiene una doble finalidad. El canto es a la vez un acto que se agota en sí mismo como puro placer de cantar y/o bailar, y un instrumento orientado a un fin en el orden ritual de cortejo y seducción" (2001:130), es parte de un ritual, integrado a la cultura, se canta por amor, al objeto amado, con la intención de agradar. Pero también se canta por desamor, o bien, por dolor ante la pérdida del ser amado. En un sentido concreto podemos encontrar que muchas canciones de contenido romántico (ya sea en una balada, un bolero, o en una canción del género grupero) el que canta se ubica como el enamorado que bien puede estar dolido por el desaire o el desprecio de su objeto amado, o bien puede ocupar ese espacio para hacerle saber cuán grande es su amor y su necesidad de estar juntos, nada de eso sería extraño en una canción de amor, sin embargo, lo relevante es cómo se dice eso.

Como propone Silvia Gutiérrez (2010): "La traducción más literal del *pathos* es pasión, afección. Se refiere al sentimiento que un orador pone en su discurso con el propósito de suscitar las emociones del oyente. El término emoción generalmente es utilizado para referirse a una perspectiva contemporánea, mientras que el término pasión implica una perspectiva histórica o vehemente". Así, tenemos que el amor apasionado (amor-pasión, lo llama De la Peza), es un motivo socialmente aceptado y reconocido para cantar, para ponerle voz al sentimiento que se contiene en una cadena de palabras que, a manera de rima, se dirigen al objeto de amor. Pero aquí cabe hacer la diferencia de cómo y qué cantan los hombres y las mujeres, porque es ahí en donde se cristaliza una diferencia cultural marcada que pone, con frecuencia, en un lugar de superioridad a los hombres y en uno de vulnerabilidad a las mujeres.

México: un país donde el amor se canta y se sufre

La canción que da título a este artículo fue un éxito radiofónico y televisivo en la década de 1980, cantado por el trío español *Trigo limpio*. Respecto a las CPR, me interesa destacar que en México tuvo una amplia difusión a través del programa de televisión “Siempre en domingo”, producido por Televisa y conducido por Raúl Velasco, con una proyección que abarcaba todo el país, así como algunos países de Latinoamérica. Este programa, con una duración de cuatro horas, dictaba la moda en cuanto a música en nuestro país, por lo que su programación definía lo que se escucharía en la radio, particularmente en la banda de Amplitud Modulada. Hablamos de los años de 1980 a 1990, cuando no había internet y la televisión abierta vivía su apogeo, con Televisa como principal productor de programas y contenidos artísticos de consumo masivo, por lo que, aun sin contar con mediciones de audiencia, puedo afirmar que la difusión de esta canción, en su primera versión, fue masiva. Antes de entrar en dicotomías inútiles acerca de que el autor es un hombre, me interesa resaltar una cuestión: si bien la canción fue un éxito radial y televisivo en México durante la década de 1980, posteriormente ha sido versionado por dos mujeres mexicanas: Alicia Villarreal (2001) y Edith Márquez (2003); con ello, quiero señalar que en el imaginario social, o en la memoria colectiva de la que habla De la Peza, estas premisas sobre la forma de amar y ser amada siguen vigentes, independientemente de que el autor o su primera cantante sean españoles. Parecería que esta forma de amar, desde y para el sacrificio, no sólo es comprensible, sino aceptada cuando el amor y la pasión se hacen presentes. ¿Cómo se relacionó esta forma de sufrimiento elegido con el amor? ¿Por qué la vida de alguien dejaría de tener sentido o valor si falta el amor de alguien más?

Para el año 2000, la principal fuente de difusión musical en México era la televisión de paga, específicamente a través de los canales especializados en videos musicales, por lo que podríamos suponer que la difusión de las versiones anteriores, al menos en televisión, fue más discreta, aunque es probable que en la radio tuviera más esta-

ciones para su promoción de las que tuvo *Trigo limpio*. Considerando que esta canción fue escuchada, voluntaria o involuntariamente, por las mujeres que ahora tienen entre 30 y 60 años, cabe hacer la siguiente reflexión: ¿el contenido de la letra habrá impactado en la forma en que estas mujeres conceptualizan al amor? Y si esto fuera así, esta noción del amor, ligada al dolor y al sacrificio femenino, ¿podría tener una relación con la manera en que se somete y violenta a las mujeres en México, en nombre del amor? La letra de la canción trata de la súplica que una mujer (lo asumimos porque la voz cantante del grupo era femenina, a pesar de que el autor de la canción es un hombre) para que su amado no la desprecie:

Por eso: rómpeme, márame, pero no me ignores, no, mi vida.
 Prefiero que tú me mates que morirme cada día.

En un país donde los feminicidios se han incrementado de manera alarmante en los últimos diez años —al grado de tener varios estados con alerta de género— un discurso así amerita ser revisado, porque de esas canciones se desprende una idea del amor que va transformando la experiencia del enamorado, porque se hace eco de frases odiosamente comunes como “el que te pega te quiere”, “si me pega es porque me quiere”, hasta el “haría cualquier cosa por ti”. Aun cuando se trate de una canción cuya promoción ocurrió hace más de una década, podríamos preguntarnos si ese aprendizaje ha dejado secuela, como propone Carmen de la Peza (2001) al hablar de la memoria colectiva depositada en las canciones de amor. Sí, el amor es un ámbito de excesos, y las palabras son un cauce vertiginoso cuando nos sentimos emocionalmente exaltados, pero ¿por qué resulta tan fácil o tan sencillo exponer ese grado de vulnerabilidad frente al otro? En esta estrofa, la mujer que canta se dirige a su amado con la súplica de ser amada, pero *ser amada* significa ser rota, ser matada por quien la ama, precisamente como muestra de que aún hay amor.

¿Cómo se construyó la idea de que el amor ha de ser un sendero doloroso, culposo, rodeado de espinas simbólicas y poéticas que

pueden derivar el maltrato? ¿Cómo aprendimos las mujeres que el amor se sufre?

Tus ojos ya no me miran, son tus labios dos mentiras;
tu lengua, insulto y caricia, pero así me siento viva.
Prefiero ser pura sangre y que me tires de las bridas
que una muñeca de jade, un adorno en tu vitrina.³

“Prefiero”, “ser pura sangre”, “que tú me mates”, coloca a la mujer que canta en un lugar de aparente elección, es ella quien está declarando lo que prefiere, es sujeto activo en la oración, sin embargo, la acción es la de morir a manos del otro. El sacrificio en nombre del amor, porque es ella la que ama, y si su vida es segada por el otro, vale la pena ya que la vida sin el otro no es opción.

Recupero aquí lo antes descrito cuando se levanta la denuncia por desaparición de una mujer: desde los vecinos hasta las autoridades, tienden a minimizar el hecho porque “se fue con el novio”, o cuando se denuncia violencia doméstica y la respuesta es “te pega por tu bien”; culturalmente, se ha minimizado el efecto de frases como éstas, que encierran una profunda desigualdad de género pero, sobre todo, una devaluación de las mujeres ante los hombres. Si en 1980 (aunque la canción se lanzó en 1977) esas rimas tuvieron éxito, fue porque tenían sentido entre quienes las reproducían, igual que en 2001 o 2003, y resuena una lectura de ellas: la vida de las mujeres no vale la pena más que en función de ser amadas, y en el exceso del amor o del temor a perderlo, ellas mismas pueden pedir que su vida termine, si eso es menester para ser queridas. En la cultura popular circula, desde siempre, esta relación amor-dolor que ha construido una idea de que el amor implica sufrimiento y cómo, a partir de ello, la experiencia del amor para muchas mujeres ha sido y es una experiencia de riesgo emocional, físico, psicológico.

³ Ver anexo.

*Morir de amor, amar a morir*⁴

En la propuesta teórica del llamado *giro afectivo*, el amor se considera una emoción, cuyo origen es cultural. Alí Lara y Giazú Enciso (2013) ofrecen algunas propuestas de definición y distinción entre afectos y emociones, y se incluyen los sentimientos, las pasiones y la intimidad como variantes o componentes de un campo más amplio. Si bien por mi formación como psicóloga y lingüista encuentro más afinidad con las propuestas en las que se habla del giro discursivo, y coincido con la idea de que el lenguaje es el lugar de la emoción, considero de enorme sentido tanto la posibilidad de vincular afectos y emociones con procesos liminales como la propuesta de la geografía cultural que propone a las emociones “como un tema intensamente político y vinculado con el género”, sobre todo por su vínculo con la identidad.

Me parece crucial preguntarnos por la utilidad de la definición o de la distinción entre afecto y emoción, toda vez que, como dicen Lara y Enciso, los sentimientos, la intimidad y la pasión están hechas de experiencia sensible. Más que en rupturas, me importa pensar en la articulación entre experiencia y significado. Como dicen las autoras, el giro afectivo puede (debería) ser de interés para los psicólogos sociales (esa es la corriente en la que me sitúo) porque intenta relacionar experiencias corporales con procesos sociales; me parece que pensar al cuerpo como productor de discursos, y en ellos situar procesos vinculados con la afectividad, es un escenario real del ejercicio de esta psicología, y en todo caso, más que indagar si es una emoción y nada más que una emoción, que es casi ocioso, tiene mucha más pertinencia explicar cómo se recorta en el discurso (cómo se signfica) para pensarlo como una producción culturalmente situada, es decir, contextualizada.

El giro afectivo abrió nuevas formas de leer el tema de la emocionalización de la vida social; en tanto movimiento, con la discusión de tres propuestas sobre la comprensión de las emociones y los afectos,

⁴ Paráfrasis de la canción “Morir de amor”, interpretada por Miguel Bosé en 1982.

conlleva la movilización de las estructuras epistemológicas en los discursos de construcción del conocimiento sobre el tema y en las formas metodológicas. Resulta importante la relación de afectos y emociones verbalizados, ya que ha abierto una veta de análisis desde la narrativa.

Desde un enfoque feminista, Eva Illouz (2009) desarrolla una propuesta para reflexionar acerca de lo que el amor significa y de dónde surge ese significado, indaga las formas de amar de dos grupos de mujeres con vidas muy distintas, pero con la constante de sufrir el amor, *sufrir de amor*. El desarrollo de Illouz pasa por entender al amor en su producción cultural y como un efecto del capitalismo, en tanto que se ha insertado en sus lógicas de producción y consumo. Se pregunta: “¿Cómo se dio el encuentro del amor con el capitalismo? [...] Se trata de comprender las formas y los mecanismos mediante los cuales se produce la intersección de las emociones románticas con la cultura, la economía y la organización social del capitalismo avanzado” (2009:17). También plantea que el amor se ha convertido en un producto de consumo que a su vez es promotor de otros productos de consumo así como de un consumidor promedio, es decir: en función del producto se modelan las características del consumidor.

Desde esta lógica, es pertinente repensar cuestiones cruciales en la comprensión del amor, que promueven aspectos como la fidelidad, la abnegación, la pureza (indicada a las mujeres), o la infidelidad, la poligamia, la poca afectividad o la escasa demostración de los afectos (indicada a los hombres); Illouz analiza el consumo de las revistas “rosas” o para público femenino, la autora destaca cómo se configuran tres orientaciones sobre el amor: la prescriptiva, la normativa y la analítica, que lejos de abordar el amor en sí mismo (el amor “orgánico”), aparece como un trabajo, es decir, como un ámbito en el que se requiere del esfuerzo de las mujeres; el trasfondo es la educación y la orientación que las mujeres recibimos desde niñas y que nos lleva a comprender el amor, o más bien, a aprehender un modelo de relaciones afectivas que, más que romance, ofrece posicionamientos e intercambio de posiciones de poder.

El amor romántico mata, se dice ahora en múltiples espacios destinados a visibilizar la violencia de género en un contexto ideológico

patriarcal. Siguiendo la discusión aquí propuesta, diremos que lo que mata es la exacerbación de estereotipos de género según los cuales las mujeres son posesión de los hombres que las aman. Estos estereotipos apuntan hacia ambos lados del espectro: por un lado, a las mujeres se les construye discursivamente como objetos, y por el otro, a los hombres se les coloca en el lugar de posible poseedor; ambos extremos restringen y regulan, no sólo el que se dirige a las mujeres.

En este contexto, las nociones de amor y su relación con el dolor o la violencia tienen otro matiz cuando las canta un hombre, como veremos en el "juego" de la canción "Mátalas", compuesta por Manuel Eduardo Toscano e interpretada por Alejandro Fernández en el año 2003:

Amigo, qué te pasa estás llorando
seguro es por desdenes de mujeres.
No hay golpe más mortal para los hombres
que el llanto y el desprecio de esos seres.
Amigo, voy a darte un buen consejo,
si quieres disfrutar de sus placeres:
consigue una pistola si es que quieres
o cómprate una daga si prefieres
y vuélvete asesino de mujeres.
Mátalas, con una sobredosis de ternura,
asfixíalas con besos y dulzuras,
contálgalas de todas tus locuras.⁵

¿Cómo la condición de feminidad en nuestra cultura es vista como un rasgo de inferioridad en todos los sentidos? No sólo cuando esa condición se encuentra en los cuerpos de mujeres, sino también, y a veces peor, cuando se señala en cuerpos de hombres. Todos hemos escuchado esas frases "correctivas" o de alerta dedicadas a erradicar cualquier rasgo presuntamente femenino de los quehaceres de un hombre: que no juegue con muñecas ni a la comidita, que no llore, que no sea débil, para que sea como los machos. Lo mismo ocurre

⁵ Ver anexo.

cuando se le festeja a un hombre no sólo su vida sexual activa, sino su poligamia, o bien, cuando se minimiza que haya violado a una mujer, como en el conocido caso de los “Porkys” en Veracruz,⁶ cuyos padres dijeron que no fue violación sino “cosa de chamacos”.

En este caso, que el final de la letra esté condimentado con el doble sentido de “matar de amor” con detalles y buenos tratos, no cambia el hecho de que se hable de pistola y daga, para ello no hay metáfora que alcance a revertir lo que un verso dice literalmente: “vuélvete asesino de mujeres”. Que la canción sea interpretada por Alejandro Fernández, uno de los principales exponentes de la canción ranchera en México, hace recordar la manera en que Jorge Negrete y Pedro Infante fueron estereotipos para la masculinidad durante décadas en nuestro país y abre la pregunta sobre si esta canción podría servir para reforzar la visión de que el hombre tiene derecho a maltratar o matar a una mujer en caso de que ella no acceda a su amor o a sus peticiones.

Si bien es posible distinguir que en la canción se utilizan metáforas, también hay que decir que esta figura discursiva no es suficiente para descargar de lo que culturalmente se reconocería como incitación a la violencia de género. Dicen Lakoff y Johnson:

Las metáforas tienen implicaciones por medio de las cuales destacan y hacen coherentes ciertos aspectos de nuestra experiencia. Una metáfora determinada puede ser la única forma de destacar de forma coherente precisamente esos aspectos de nuestra experiencia. Las metáforas pueden crear realidades, especialmente realidades sociales. Una metáfora puede convertirse así en guía para la acción futura. Estas acciones luego se ajustarán a la metáfora. Esto reforzará a su vez la capacidad de la metáfora de hacer coherente la experiencia. *En este sentido, las metáforas pueden ser profecías* (las cursivas son mías) (2007:198).

⁶ Me refiero al sonado caso de una violación tumultuaria que realizaron cuatro hombres jóvenes del estado de Veracruz a una mujer menor de edad. El juicio se logró después de un año y gracias al esfuerzo del padre de la menor de edad, ya que los agresores son hijos de familias adineradas que habían logrado detener la acción legal a través de sobornos a los jueces. Para más información, véase: [https://elpais.com/internacional/2017/04/02/mexico/1491147030_949215.html].

La música y otras expresiones culturales populares son reflejo de la sociedad que las produce y las consume. Si en un grupo social circulan con tanto éxito canciones como "Rómpeme, mátame" o "Mátalas", y se multiplican los feminicidios y la violencia de género, tendríamos que ocuparnos a conciencia de revisar qué estamos haciendo para que se mantengan estas ideas sobre el amor y sus ingredientes (el dolor, la violencia, el exceso pasional) así como las posibilidades de vivirlo y ejercerlo que tiene cada sujeto.

El contexto de la violencia sexual en México tiene una característica particular: está en lo cotidiano de tantas maneras que se invisibiliza, pero, lo más grave es que también se le idealiza o se le sublima cuando aparece como un componente del amor.

Dice Austin que los discursos pueden ser actos performativos, ya que, en el momento en que se dice algo también se hace algo. El acto de expresar una acción, también es realizar una acción y no sólo describirla (Austin, 1991). Es necesario que al hablar del amor hagamos que sea eso y no sus subterfugios, sus entretexos, lo que nos vincula con el otro. Que nuestras historias de amor sean de amor y no de dolor o sufrimiento, o culpa; que nos narremos en primera persona lo que es vital del amor y de nuestro reflejo en él. Lo valioso de la narración no estriba en lo erudito o congruente del discurso, sino en la posibilidad de que se recree el heterogéneo campo de la experiencia que constituye la subjetividad, en el que podemos conocer diversas formas de acción, posicionamientos políticos y experiencias de vivir que se confrontan en el vínculo y cambian la manera de escuchar y entender un campo denso y complejo. Como dice Walter Benjamin: "en todos los casos el que narra es un hombre que tiene consejos para el que escucha. Y aunque hoy el saber-consejo nos suene pasado de moda, eso se debe a la circunstancia de una menguante comunicabilidad de la experiencia" (1991:3). Escuchar las historias de amor de nuestros padres y de generaciones pasadas, pero también las nuestras, las contemporáneas, podría ayudarnos para pensar cómo construir una nueva cultura amorosa que no implique la sumisión o la subordinación, acercarnos a la posibilidad de un cambio social ligado a una nueva comprensión de lo afectivo, del amor y sus efectos.

Referencias

- Austin, John (1991), *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona.
- Barthes, Roland (2009), *Fragmentos de un discurso amoroso*, Siglo XXI, México.
- Benjamin, Walter (1991), *El narrador* (traducción de Roberto Blatt), Taurus, Madrid.
- De la Peza, Carmen (2001), *El bolero y la educación sentimental en México*, UAM / Porrúa, México.
- Foucault, Michel (1987), *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.
- Gutiérrez, Silvia (2010), “El estudio de las emociones desde una perspectiva argumentativa”, en *Anuario de investigación 2009*, UAM-Xochimilco, México.
- Haidar, Julieta (2000), “El poder y la magia de la palabra. El análisis del discurso”, en Norma del Río (comp.), *La producción textual del discurso científico*, UAM-Xochimilco, México.
- Illouz, Eva (2009), *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Katz, Buenos Aires.
- Jáidar, Isabel (2003), “Por los senderos de la subjetividad”, en Isabel Jáidar (comp.), *Tras las huellas de la subjetividad*, 2ª edición, UAM-Xochimilco, México.
- Kaminsky, Gregorio (1990), *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona.
- Marina, José Antonio y Marisa López Penas (1999), *Diccionario de los sentimientos*, Anagrama, Barcelona.
- La Rochefoucauld, Françoise (2000), *Reflexiones y máximas morales*, Factoría Ediciones, México.
- Lacan, Jacques (1964), *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona.
- Lakoff, George y Mark Johnson (2007), *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Barcelona.
- Lara, Ali y Giazú Enciso (2013), “El giro afectivo”, en *Athenea Digital*, vol. 13, núm. 3, 119-119, consultado en [<http://dx.doi.org/10.5565/rev/atheread/r13n3.1060>].

- Lotman, Iuri (2000), *La semiósfera*, Cátedra, Madrid.
- Liotard, Jean-Francoise y Jacques Monory (1988), *El asesinato de la experiencia de la pintura*, consultado en [<http://documents.mx/documents/roland-barthes-55f5deb4acf17.html>].
- Platón (1994), *El Banquete*, Gredos, Madrid.
- Reygadas, Pedro y Stuart Shanker (2007), *El rizoma de la racionalidad: el sustrato emocional del lenguaje*, Cenzontle / UASLP, México.
- Spinoza, Baruch (1966), *Tratado teológico-político/Tratado político* (traducción de Enrique Tierno Galván), Tecnos, Madrid.

Anexo

Rómpeme, mátame (Juan Carlos Calderón, 1977)

Tus ojos ya no me miran, son tus labios dos mentiras;
tu lengua, insulto y caricia, pero así me siento viva.
Prefiero ser pura sangre y que me tires de las bridas
que una muñeca de jade, un adorno en tu vitrina.
Por eso rómpeme, mátame, pero no me ignores, no, mi vida.
Prefiero que tú me mates que morirme cada día.
Por eso rómpeme, mátame, pero no me ignores, no, mi vida.
Prefiero que tú me mates que morirme cada día.
Tus manos son dos cadenas, mi placer y mi agonía,
con una me das cariño, con la otra me dominas.
Prefiero sentir la espuela que me hincas cada día,
a ser la flor en un vaso que olvidaste en una esquina.
Por eso rómpeme, mátame, pero no me ignores, no, mi vida.
Prefiero que tú me mates que morirme cada día.

Mátalas (Manuel Eduardo Toscano, 2003)

Amigo, qué te pasa, estás llorando
seguro es por desdenes de mujeres.

No hay golpe más mortal para los hombres
que el llanto y el desprecio de esos seres.
Amigo, voy a darte un buen consejo:
si quieres disfrutar de sus placeres,
consigue una pistola si es que quieres,
O cómprate una daga si prefieres
y vuélvete asesino de mujeres.
Mátalas, con una sobredosis de ternura,
asfixíalas con besos y dulzuras,
contálgalas de todas tus locuras.
Mátalas, con flores y canciones, no les falles
que no hay una mujer en este mundo
que pueda resistirse a los detalles.
Despiértalas con una serenata
sin ser un día especial, llévale flores
no importa si es la peor de las ingratas
que tú no eres un santo sin errores.

Fecha de recepción: 21/05/19
Fecha de aceptación: 29/07/19

Soportar el vómito verbal: de las pasiones en una experiencia grupal*

*Silvia Radosh Corkidi***

*Itzel Cruz Palma****

Ana Julia Cosquiahuitl Gómez Manzano ***

Axell Luna Fuentes ***

Resumen

Intentamos pensar acerca de lo que aconteció el tiempo que estuvimos compartiendo la experiencia formativa de estar en un grupo de reflexión. Esto reveló la dimensión pasional de la novela institucional que se vive dentro de la maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, y que pensamos es un analizador de la dinámica que se ha edificado como forma de vinculación dentro de la maestría. Incluso, nos ha permitido ver su dimensión política, con severas consecuencias, confrontaciones, desacuerdos, enemistades, división de bandos, dimes y diretes, “radio pasillo”, amores y odios, etcétera, dentro del grupo, así como en su relación con la maestría, al grado de cuestionar la vigencia del grupo de reflexión.

* Como en todo trabajo colectivo, la pluma puede ser un portavoz, pero hubo más voces que ayudaron a construir estos pensamientos ahora convertidos en texto. Por lo cual queremos agradecer a quienes apoyaron de alguna manera en la elaboración de este documento: Connie Carreño, Daniel Pérez, Eleazar Pérez y Lizbeth Ramírez. Gracias por haberse subido en alguna o en varias estaciones de este recorrido.

** Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [sradosh@gmail.com].

*** Psicólogos egresados de la maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, XII Generación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Palabras clave: grupo de reflexión, institucional, pasional, desvinculación, dimensión política, filias, narcisismos, procesos inconscientes en los grupos, desbordes sociales.

Abstract

We intend to think about the formative experience we shared in a “reflection group”. This revealed the passionate dimension of the institutional novel that is lived within the master’s degree in Social Psychology of Groups and Institutions, which we think is an analyzer of the dynamics that have been built as a way of linking within the master’s degree. It has even allowed us to see its political dimension, with severe consequences, confrontations, disagreements, enmities, division of sides, bickering and gossip, love and hate, etc., within the group, as well as in its relationship with the master’s degree itself, to the amount of questioning the validity of the Reflection Group.

Keywords: reflection group, institutional, passionate, disconnection, political dimension, philias, narcissism, unconscious processes in groups, social overflows.

La escritura es, a veces, lo único que tenemos para lidiar con algo de ese resto insoportable que forma parte de lo humano.

Marina Lieberman

Pensamiento preliminar

El grupo de reflexión dentro de la maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones lo hemos pensado como un espacio privilegiado y necesario que permite dirimir los conflictos entre los grupos con sus trabajos de investigación, la problemática teórica y metodológica; la angustia y los obstáculos en sus intervenciones en el trabajo de campo, así como su dimensión transversal en sus relaciones institucionales, todo esto cruzado por la dimensión deseante, singular,

grupal e institucional, en sus niveles conscientes e inconscientes. En otros escritos ya hemos dado cuenta de particularidades y dificultades en este tipo de dispositivo, así como de cuestionamientos institucionales y grupales.¹ Hemos encontrado fuertes resistencias en sus inicios, y en el desarrollo, el hallazgo de grandes ventajas y beneficios puntuales y manifiestos, al grado de que, en muchos casos, son requeridos desde los propios grupos. Sin embargo, siguen surgiendo interrogantes, por ejemplo, desde la resistencia y desde el deseo: ¿por qué alguien, algunos, no querrían “trabajar”² en grupos, como miembros de un grupo, cuando están estudiando una maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones? Esa experiencia nos da un conocimiento no adquirible de otro modo; esto lo apoyan un sinnúmero de autores –no queremos repetirnos más– y los aportes del psicoanálisis grupal también nos son de gran utilidad, así como el análisis institucional, la dimensión imaginaria de la sociedad, el trabajo de la lingüística, etcétera.

Debido a esto, una de las preguntas que nos hacemos es: ¿cuál es el imaginario que provoca el trabajar mis temores, ansiedades, obstáculos frente a mi investigación, en un grupo? Enseguida surge la siguiente pregunta: ¿por qué yo tengo que trabajar con ese grupo si no quiero? ¿Tendría que ser opcional! Es decir, al estar institucionalizado el dispositivo, la pregunta se amplía: ¿de quién es la demanda, el encargo?, ¿de la institución?, ¿de la maestría?, ¿de la profesora que lo coordina?, ¿del grupo? Parece muy contradictorio o incluso paradójico, ya que si fuera opcional, ¿cómo mostrarles los beneficios que se obtienen si no experimentan la experiencia grupal?

Así, esto refiere a la experiencia del aprendizaje grupal en cuanto a proyecto educativo, específicamente académico, pero hay dos situaciones a tomar en cuenta: por un lado, el fantasma de que una buena educación formal se hace desde lo individual, la educación neoliberal está organizada para una sociedad de competencia; por otro, la cons-

¹ Por ejemplo: Radosh, 2006; Radosh y Ramírez, 2014 y Fernández, 2007.

² Nos referimos al “trabajo psíquico” que tiene que ver con la noción de Freud del “trabajo del sueño, trabajo de duelo”, etcétera.

trucción en grupo que tiene como apellido lo *psi* levanta, por lo que hemos escuchado y como veremos más adelante, los significados de ser analizado por el otro (o por el Otro).³ No sabemos bien quién es ese otro al cuál se le ha reservado esa palabra y del cual desconfiamos tanto. Esta desconfianza se hace manifiesta en el proceso grupal en varias ocasiones, por ejemplo: “Hablar de niveles de verdad, no todo se comparte, hay miedo a exponerse, la vida ha enseñado que no todo se cuenta, ni hay que ser transparente...”

Deseamos seguir aprendiendo y aprehendiendo, quizás una buena manera es investigar nuestras fallas, nuestros errores e, incluso, nuestros fracasos. El trabajo que vamos a exponer aquí justo trata de un grupo con el que no pudimos lograr un buen acoplamiento. Desde sus inicios se vio atravesado por: a) hechos institucionales: problemáticos procesos de selección, problemas de becas, cercano cambio de dirección de la maestría, carencia de salones y líneas de investigación excluyentes unas de otras; es decir, grupos de profesores sin interrelación, etcétera; b) hechos grupales: transversalidad en el grupo, divergencias marcadas en nacionalidades, estados, formaciones profesionales, instituciones de procedencia, incluso socioeconómicas y situaciones personales contrastantes desde gran vitalidad hasta posibles amenazas de muerte en una alumna y en la coordinadora, lo que hizo resaltar lo tanático, que tal vez predominó por los procesos transferenciales negativos y la dimensión fantasmática, no hubo apoyo a la coordinación de un observador o cocoordinador, era amplio el grupo, etcétera, c) hechos sociales: en los que ha predominado la violencia, el despojo y entrega del país, con altos índices de violencia y destructividad, al lado de una casi absoluta impunidad y cinismo, donde la desconfianza y la paranoia son prácticamente “naturales” e incluso necesarias y nuestra respuesta (por “nuestra” queremos decir el pueblo y la ciudadanía) se levanta un poco contra los acontecimientos y se va apagando, entonces volvemos a bajar la cabeza

³ El Otro es un concepto lacaniano que remite al tesoro de los significantes, poseedor del lenguaje, la cultura, la ley, en ocasiones representado por la madre, por el padre, por el analista, etcétera.

(sometimiento) o a caer en la aparente “indiferencia” (obediencia *vs.* sociedad instituyente). Toda la corrupción que nos rodea, sin sanciones sin castigo, incluso ocultada, silenciada, en una complicidad perversa y en ocasiones hasta premiada. Dicha descomposición social, ¿qué tipo de contexto ofrece a los grupos y a las instituciones?, ¿cómo podríamos esperar un contexto de confianza en un grupo instituido actual? Todo lo que ocurre en la sociedad no sólo es contexto, también es texto que se escribe, se inscribe, se interioriza y forma parte de nuestro *psiquismo*. En esta relación que existe entre lo social y lo singular, pensamos, junto con Yoga Franco (quien a su vez lo piensa junto con Castoriadis), que psique y sociedad son íntimamente solidarias, inseparables e irreductibles (Franco, 2003:100).

Luces y oscuridades

Empezaremos por los “hechos institucionales”, tomando de Kaës su afortunada expresión de que el hecho institucional moviliza la realidad psíquica, la trabaja, la paraliza e, incluso, la apuntala y eso forma parte de nuestra subjetividad, de nuestro goce y sufrimiento; de lo que en cada uno es institución, y eso refiere a “la parte más indiferenciada de nuestra psique, así como a las estructuras de simbolización, tanto del sujeto singular como del conjunto concreto que ellos forman y del que son parte interviniente, para su beneficio, su daño o su alienación” (Kaës, 1996:12). Desde otra perspectiva nada alejada: el yo como encarnación de la institución de la sociedad, libera la imaginación radical en este yo: “El encuentro con el yo en psicoanálisis es el encuentro con la institución imaginaria de la sociedad” (Franco, 2003:101).

Para abordar los hechos institucionales tomaremos como ejemplo el proceso de selección que por sí mismo y en todas partes pareciera “irremediable”, no se podría aceptar 100 o 200 personas en una maestría pero, por sí mismo, es productor de angustia y sufrimiento frente a la expectativa de inclusión o exclusión; también daño y alienación de los excluidos, como apunta Kaës, beneficio a los incluidos.

Sin embargo, tomando en cuenta que la dimensión inconsciente está jugando en todo esto, causa beneficio, pero también sentimientos de culpa, no siempre conscientes, pero que se expresan en diversos malestares. Esto se mostró con claridad en los inicios de nuestro grupo de reflexión. Leamos algunas palabras del grupo:⁴

Con quien estamos enfadados realmente, en general digo, yo no les puedo asegurar, se redujo el presupuesto... Es un privilegio estar en una universidad pública, yo no sufrí tanto lo burocrático... Me tardé en llegar a la UAM, hay que saberlo identificar, hay cosas que quedan fuera del control institucional... Todo el año llevamos este proceso... la carga simbólica... qué condiciones permiten estar acá... Esta generación son 24, la anterior eran 20, es cómoda la beca, pero hay mucha diversidad [dos alumnos no tienen beca: una porque Conacyt⁵ no da una segunda beca para el mismo grado y ella ya tuvo una para el nivel de maestría, pero está muy disgustada y abrumada;⁶ el otro porque de su trabajo le envían su sueldo]... Las condiciones de la educación no son las mejores, aquí me he sentido tranquila, si encuentro qué puedo aportar, lo haré... En este país no importa la educación, te expulsan, no te integran, hacen todo para que te vayas... Es un aprendizaje, yo no había estado en un grupo así, qué padre que se tenga esto, sería revolucionar la educación, resolver colectivamente, yo estoy contenta con eso... Igual se quedaron 200 afuera, somos afortunados, tal vez sí son exclusivos... Prueba de resistencia, ¡cuánto resistes! ¡¿Y luego qué?! No hay espacios de inserción profesional... ¿por qué seguimos en la maestría?... Posicionarte en un lugar porque no hay garantía...

Esto es un ejemplo de la asociación libre grupal en la que se aprecia la diversidad de opiniones, incluso contradictorias, que en realidad muestran diversos emergentes. Uno de ellos es un signifiante que en

⁴ Desde el inicio de cada una de las reuniones, la coordinadora solicitó que se realizara una relatoría por parte de algún participante voluntario. Es de dichas relatorías de donde recuperamos el discurso grupal.

⁵ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

⁶ Eventualmente, esta persona se fue de la maestría.

varias sesiones vuelve a surgir –insiste– y es el de “los excluidos y los incluidos”. Incluso dentro del mismo grupo que está aún fracturado, se habla de los de afuera y los de adentro, aunque aquí ya nos estamos internando en los hechos grupales, que como nos damos cuenta, están trenzados con los hechos institucionales de los que hablaremos más adelante. También, aparecen trenzados con los hechos sociales en cuanto al tema de la educación y la alusión a la falta de empleos, pues hubo fuertes protestas en cuanto a la exclusión de alumnos en su imposibilidad de entrada a varias universidades públicas. En la UAM, un grupo de alumnos se propuso para “preparar” a los alumnos que no pudieron entrar e incluso propusieron que entraran a clases aún sin inscripción como oyentes, pero todo ello fue rechazado por las autoridades. En la comunidad universitaria, esto causó una fuerte polémica, había quienes defendían en redes sociales el examen de admisión como única figura legítima para poder ingresar a una universidad pública como la UAM. Esto muestra, como mencionamos antes, que la institución es encarnada en el yo, de modo que los alumnos también reproducen esas formas de inclusión y exclusión institucionalizadas por la educación en un sistema como el nuestro. Las autoridades prohibieron el uso de salones de la institución para que se dieran esas clases y no aprobaron a los que serían alumnos “oyentes”. Surge la pregunta: ¿Por qué las autoridades prohibieron esa actividad? Se trataba de una iniciativa instituyente –podríamos decir– que fue rechazada, reprimida.

Otro ejemplo de la problemática con la institución, es lo que el grupo nombra como “la incertidumbre”. Veamos de nuevo algunas de sus asociaciones:

Hay un choque con toda la incertidumbre institucional; hay una apariencia institucional con el informe de Conacyt. El problema sobre Conacyt es que la institución tiene que cumplir con ciertos lineamientos, formar una estructura aparente. Hay incertidumbre sobre todas las cosas [entregas de trabajos, modos de evaluarlos, fines y objetivos, etcétera]. No tenemos certeza de que valga nuestra palabra en el comité. El comité no tiene una cara, no tiene un rostro, qué está dispuesto a hacer,

que en el grupo hay luchas de poder. Si está para solucionar nuestras soluciones⁷ o es una institución más en la maestría; en mi experiencia esos comités no funcionan, no hay una articulación entre nosotros, se debe hacer algo más. No hay un canal de comunicación entre el grupo y la maestría. Hubo un encargo, tener un representante, pero no fue claro. Qué implica tener a alguien en un órgano de dirección, pensar entre todos, qué es. Sobre el caso del representante desde y para nosotros o desde la demanda institucional. Se ve que es una imposición, pero va a ir surgiendo. El representante funciona o se legitima con base en la organización y autorización para cumplir roles. Es importante legitimarnos entre nosotros mismos. Generar confianza.

A pesar de la incertidumbre, da la impresión, en este caso, de que se logran ciertos entendimientos. Entre ellos se preguntan acerca de lo que implica dirigir y representar, dos acciones que pueden articular o desarticular más al grupo. Sin embargo, al parecer impera la desconfianza, la división y las ansiedades paranoides, lo cual dificulta la toma de decisiones en las tareas a cumplir con la maestría, pero hay portavoces que apelan a confiar en los otros. Lo complicado de elegir un representante era poder articular qué iba a representar y luego el tema de la confianza: si se podía confiar en que sería una voz que pudiera representar a todos.

Algunas significaciones imaginarias que circulaban en el grupo nos parece que tenían que ver con la *creencia* de que no se trataba de un grupo de reflexión, sino de un grupo de corte terapéutico, el hecho de hablar de sus emociones y obstáculos (aun cuando fueran experiencias sobre su investigación), los implicaba personalmente y ellos no tenían que hacer pública su vida personal. Además, ellos

⁷ Esta formación gramatical, esa oración donde el verbo es “solucionar” y su objeto directo es el sustantivo “soluciones”, nos ha hecho pensar que quizá se quiso decir solucionar los problemas, pero el lapsus es interesante porque hace pensar que si quien soluciona es el comité y lo que soluciona no son los problemas de los alumnos sino sus soluciones, entonces quizá la figura del comité también neutraliza la capacidad resolutoria instituyente de los alumnos, ya que –como anteriormente dijimos– existen los encargos institucionales; y esto a su vez puede ser promotor de la fantasía de ser “comidos o devorados” por la institución.

iban a hacer psicología social, lo cual aludía a que este grupo de reflexión parecía más bien dirigirse hacia la clínica, como si el tomar en cuenta la vida afectiva de los sujetos sólo fuera cosa de la clínica y, más aún, ¡del psicoanálisis!, que era la orientación principal de la coordinadora de grupo. De modo que escucharse unos a otros era entrometerse en sus vidas, parecía algo impúdico, morboso, hasta perverso.

Retomamos los aportes sobre el imaginario social de Castoriadis,⁸ en el sentido de rescatar las ideas que nos den pistas para pensar sobre el imaginario del psicólogo que observamos en este grupo de reflexión, que –pareciera– “no debe sentir, emocionarse ni involucrarse demasiado con el campo”, debido a que esto lo convierte en una especie de ente vulnerable y menos convincente ante las reglas establecidas por la unívoca forma de la academia y sus requisitos. Dicho sea de paso, estas significaciones imaginarias y sociales se apoyan fuertemente en concebir que el fantasma de “lo científico” no validaría que, en una construcción epistemológica de un problema social, se hable del proceso que implica al investigador, pues bajo el supuesto de que lo que hacemos es “ciencia”, parecería una ciencia más de corte positivista, en la que hablan los hechos, las cifras, los objetos, todo aquello que puede arrojar un resultado, un dato comprobable, lo que se puede observar en el lente de un microscopio,⁹ pero que detrás de todas esas representaciones hay un olvido del sujeto, se obvia así que el ojo observador porta una subjetividad

⁸ Cornelius Castoriadis propone una crítica a la visión funcionalista. Para adentrarnos en su postura teórica, el autor considera a las instituciones sobre todo en la dimensión imaginaria y como una intrincada red simbólica que da sentido a los símbolos (significantes) y a los significados (representaciones, conminaciones, órdenes, etcétera). Parafraseando al autor, las significaciones imaginarias sociales son creaciones del imaginario social instituyente, que no refieren ni a la realidad ni a la lógica. Por ejemplo, el Dios de la religión monoteísta es una significación imaginaria social sostenida por múltiples instituciones, por ejemplo, la Iglesia; una vez creadas, se solidifican y constituyen el imaginario social instituido (Castoriadis, 2001:95-96).

⁹ Devereux (1977) nos aporta un profundo material acerca de lo valioso y necesario que resulta analizar la contratransferencia del investigador sobre su objeto de estudio, antecedente de la implicación.

que clasifica e interpreta el mundo, hay un borramiento del sujeto: “es necesario tomar con pinzas las propagandas ultramodernas que hacen de la ciencia un ídolo, del científico un cientócrata y del vasto público marionetas que aceptan un fundamentalismo que se ignora a sí mismo. La realidad salta a la vista: es posible fabricar ignorancia con ciencia” (Legendre, 2008a:12).

Acá tenemos una madeja enredada, de la cual varias hebras pueden nombrarse; la primera es preguntarnos: ¿cómo pueden pensar dichos estudiantes que se puede hablar de sus obstáculos, miedos, conflictos, ansiedades y dificultades, con sus investigaciones dejando a un lado o encerradas en una cajita sus emociones? Esto implicaría una fuerte disociación, porque supone que una cosa es lo que sucede como individuo y otra lo que sucede en el acontecer social, que es lo que se supone abordarán los trabajos de investigación. Como dijimos anteriormente, al ser seres sociales y socializados, no hay una diferenciación clara entre psique y sociedad. Surge la segunda hebra de la madeja, pues podrían refutar que sí lo hacen, que sí hablan de lo que les sucede y sus afectaciones, pero no “en público”, es decir, no frente al grupo; así que la resistencia estaría (aparentemente) en exponerlo, exponerse a los otros, y la pregunta inmediata es: ¿cómo piensan ellos trabajar con grupos (están en dicha maestría) en donde ellos mismos piensan que no se puede-debe hablar-exponerse frente a los otros?, ¿es peligroso?, ¿o piensan trabajar una psicología social “individual”?, ¿eso existe? Ya es tema antiguo ese intento de separación de lo individual-social, que desde Freud sabemos que el otro cuenta siempre, desde que nacemos (y antes) como apoyo, amigo, enemigo, adversario, sustento (véase *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud, 1921); el Otro, los otros y “más de un otro”, como dice Kaës (recordar el llamado de Mauss¹⁰ a los psicólogos para ver

¹⁰ “Esta complementariedad entre psiquismo individual y estructura social es el fundamento de la colaboración reclamada por Mauss y que se ha llevado a cabo entre etnología y psicología, colaboración que sólo será útil si la etnología continúa reivindicando, para la descripción y el análisis objetivo de las costumbres y las instituciones, un lugar que se consolide, a medida que se profundicen las incidencias subjetivas sin llegar jamás a hacerla pasar a un segundo plano” (Lévi-Strauss, 1979:22).

la complementariedad de lo psíquico individual y lo colectivo, lo social; la importancia de los afectos, de lo simbólico y del psicoanálisis). Además, podríamos interpretar a manera de hipótesis, que también podría tratarse de un deseo inconsciente, es decir, que sí fuera un grupo terapéutico y no un grupo de formación, lo que resulta ser muy frecuente.

Anika Meckesheimer (2015), exalumna de la maestría y del doctorado de nuestra área, relata:

En este proceso [de investigación] habíamos encontrado respeto y confianza mutua. En el mismo año 2008 yo terminaba la maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones en la UAM-Xochimilco, lo cual para mí significaba un marco académico que no sólo permitía, sino impulsaba a las y los investigadores de posgrado a construir proyectos de investigación con actores sociales. Dos de las consignas centrales de esa maestría se han convertido en piedras angulares de mi propio trabajo académico: que la investigación con grupos e instituciones llevara a un acrecentamiento de saberes de las dos partes. Y que en el transcurso de la investigación se construyera un vínculo de solidaridad con los actores sociales (Mier, citado en Meckesheimer, 2015).

Debemos subrayar, por el desarrollo de este texto, que el “acrecentamiento de saberes” no remite sólo a saberes académicos, sino a saberes sobre uno mismo. Su investigación resulta un ejemplo paradigmático de la necesidad del análisis de la problemática propia que se moviliza en el trabajo con los otros, enfatizado en el título que no va a trabajar “sobre los otros” sino “con los otros”, escribiendo un importante y extenso prólogo sobre los “paradigmas metodológicos” y la batalla verdadera que provocan entre los investigadores y su necesidad de imponer “su verdad” –la de cada quien, claro–, lo cual señala el sufrimiento que ocasiona a los alumnos cuando proponen una metodología “fuera” del programa “oficial”. Esas mismas formas instituidas son reproducidas al interior del grupo y los subgrupos, es así como se generan los procesos de exclusión y de inclusión todo el tiempo. Se defienden líneas de investigación, teorías, metodologías, profesores,

alumnos y hasta instituciones que portamos, porque se cree que hay un afuera, cuando en realidad el afuera y el adentro de los sujetos son los pliegues del mismo dispositivo, el dispositivo interviene en una memoria de afectos. “Si ‘positividad’ es, según Hyppolite, el nombre que el joven Hegel confiere al elemento histórico, con todo ese peso de reglas, de ritos y de instituciones que están impuestas a los individuos por un poder exterior pero que se halla, por así decirlo, interiorizada en el sistema de creencias y sentimientos” (Agamben, 2015:11). Los alumnos toman una trinchera y así es como se va fracturando el vínculo y se van creando los bandos; “las formaciones de cuadros”, decía una compañera.

Esto nos sirve para pensar que, actualmente, en las líneas de investigación de la maestría, hay varios “paradigmas” no dialogados ni interrelacionados. Incluso, metafóricamente hablando, parecieran “divorciados”, lo que pensamos como una de las múltiples causas de sufrimiento y confusión en los alumnos. En lenguaje Conacyt, se les llaman líneas de generación y aplicación al conocimiento, la maestría se compone por múltiples voces, decenas de docentes, parece inevitable la presencia de filias teóricas. Quizás estos compañeros que se han negado a participar en el grupo de reflexión, han colocado su interés en otra forma de hacer psicología social dentro del propio posgrado. Sin embargo, ha sido enunciada en varias ocasiones la importancia de conocer todas las propuestas que existen por tratarse del programa de formación al que el grupo ingresó. Si existe una línea privilegiada para cada estudiante, ¿es entendible que descarten las propuestas de las otras líneas?

Surge aquí el tema de las becas que mencionamos anteriormente: puede considerarse, en un primer momento, que ingresar a una maestría con beca de manutención es un lugar privilegiado (así lo menciona el grupo en algún momento), pero debemos considerar que un becario estudiante de posgrado tiene prohibido establecer una relación laboral formal, por lo que el tiempo que demoren sus estudios no contará con prestaciones, no podrá abonar a su fondo para el retiro, ni se encuentra acumulando experiencia laboral; estos becarios cuentan con un seguro médico que no tiene el mismo estatus al de un trabajador (en los servi-

cios médicos, tienen prioridad los trabajadores sobre los estudiantes). Además, es bien sabido que mientras mayor sea el grado de estudios, más difícil es insertarse en el campo laboral. A pesar de esto, las otras opciones no parecen mucho mejores.

En muchos casos, quienes han egresado de sus estudios de licenciatura consideran que ingresar al nivel de maestría es preferible a integrarse al mercado laboral, y es que, de acuerdo con Richard Sennett (2013), la precarización de la fuerza de trabajo en el capitalismo contemporáneo refiere al fenómeno en que empresas u organizaciones y trabajadores se relacionan en una dinámica específica caracterizada por el uso de trabajadores temporales, externos o subcontratistas; es decir, a trabajadores con contratos breves que resultan fácilmente trasladables de una tarea a otra con alteración de sus contratos con la finalidad de adaptarlos a las cambiantes actividades de la empresa que, a su vez, responden a las cambiantes demandas de la sociedad moderna. Así, —continúa Sennett— este sistema de empleos de breve duración y alta adaptabilidad produce elevados niveles de estrés y angustia en los trabajadores y resta responsabilidad a las organizaciones sobre cargas sociales de orden jubilatorio o sanitario de sus empleados. Hablamos de un contexto donde no existen suficientes empleos para profesionistas, donde los empleos disponibles son mal pagados y donde se demanda una flexibilidad avasalladora a la fuerza de trabajo con muchas incertidumbres. Con base en estos fenómenos (junto con la exclusión escolar, entre otros), se configuran espacios que devienen en lo que Reguillo (2012) llama “inclusiones desiguales”, en los que millones de jóvenes —y cada vez más no tan jóvenes— deben ocupar posiciones que los mantienen en un “adentro” social que no son más que espacios precarizados, disfrazados y alimentados por fantasías de pertenencia. ¿Podríamos incluir en esta categoría a los estudios de posgrado? Dicho de otro modo, si el mercado laboral no permite la entrada a un trabajo bien remunerado, que no esté basado en una explotación medianamente disimulada, ¿estudiar un posgrado con beca Conacyt se vuelve una opción de este “adentro social”, más allá de los contenidos formativos teórico-metodológicos y de reflexión ética que la MSPGI puede ofrecer? ¿Podría esto ayudar-

nos a comprender el fenómeno de negación a la experiencia grupal y a pensar las implicaciones afectivas?

Es muy triste que, en un lugar construido (haciendo referencia al grupo de reflexión del que hablamos) para darle lugar a la palabra, se exija que sea callada; pero es aún más triste que se exija callar la palabra propia, ya que la palabra no es sólo descarga, también es escritura, elaboración, creación y posibilidad: “Si el psicoanálisis tiene todavía sentido, o mejor decir *lugar*, en el mundo de hoy, es porque ofrece a cada quien alguna posibilidad de reescribir su historia o, por lo menos, algunos párrafos, y no sólo por una cuestión estética, sino para hacerla vivible” (Lieberman, 2011:128). Es triste que, en un espacio que se supone construido para dar lugar a la polifonía y al poliglótismo de las voces, se exija que sólo se escuche una: la de la autoridad. ¿Qué será lo que produzca dicha uniformidad u homogeneidad de la que tanto hablamos cuando mencionamos la alteridad en la academia? Pensamos en una fábrica de ideas, de ensayos y tesis, todas exactamente iguales, que repiten mortíferamente el sonido de un mismo *loop*, una y otra vez. “Contra el silencio todas las voces”,¹¹ dicen por ahí; aquí parece imperar, por el contrario: “ante el silencio, una sola voz”. Curioso que esa demanda provenga de una América Latina que ha experimentado los regímenes totalitarios una y otra vez. El esclavo pide a su amo escucharlo de nuevo.

“En el curso de nuestra historia ensangrentada, esto se comprueba por doquier: cuando los humanos no soportan la palabra, reaparece la masacre” (Legendre, 2008b:17). Si la descarga no se pudo dar por medio de la palabra, entonces, ¿cuál fue la vía que encontró? Tal parece que así vivimos la escisión que hubo en el grupo; la escisión, los silencios, las ausencias, las salidas del grupo. ¿Cómo una masacre?, ¿pasional?, ¿fue traumático? Quizás sí lo era para ambas partes del grupo. Esto se demuestra en una fuerte metáfora enunciada en el grupo en cierta ocasión: “no soporto vuestro vómito verbal”, y por eso se

¹¹ Es el nombre que lleva un encuentro sobre documentales de cine independiente, en el que se tocan temas de corte social, como defensa de la tierra, migración, movimientos sociales, etcétera.

salió (un estudiante) de la sesión. Surge la pregunta: ¿quién es ese otro a quien no se soporta escuchar? Nuestra hipótesis es: los compañeros se vuelven resonancias del otro inconsciente que resulta insoportable.

El vómito remite o hace pensar en lo que se expulsa, aquello que sale desde las entrañas del cuerpo y que no podía ser contenido por más tiempo. La expulsión del vómito verbal que no se está dispuesto a soportar, parecería estar hablando, entre otras cosas, de aquello que es expulsado desde el interior con gran vigorosidad; no conocemos a nadie que vomite sin, por lo menos, un monto de energía. Sin embargo, lo interesante es que lo que salió al exterior haya tenido que ser a manera de expulsión, y aún más interesante es que eso sea recibido de una forma insoportable. Podríamos atrevernos a pensarlo, sino de otra manera, como sintomático. Corporalmente, el vómito no es en sí la enfermedad, sino el síntoma de que algo no pudo ser metabolizado. No es el hecho en sí el que estamos analizando; son las palabras, los signos ante lo que acontecía grupalmente. El vómito como signo de lo contenido que tenía que ser expulsado, pero que se recibía con desagrado. Aquel vómito, aquella cosa ingerida no metabolizada, ¿significaba no simbolizada?

Ahora bien, siguiendo a Freud, y de acuerdo con él, lo que hace posible la civilización, con todos sus malestares, es desgraciadamente (porque no tiene ninguna gracia) la culpa. Lo que impide que nos comamos, en todos los sentidos, los unos a los otros, es la instancia psíquica llamada superyó. El superyó funciona por medio de la culpa, la culpa es su alimento; lo paradójico es que siendo el guardián de la civilización es, al mismo tiempo, generadora del odio y la crueldad, es decir, lo que amenaza con destruirla. Entonces, lo que nos da soporte es insoportable por sí mismo. Como sujetos, cada uno tiene que arreglárselas para construir los soportes que detengan eso que lo va a soportar. Es algo imposible o casi imposible, es el sujeto sosteniendo eso que lo sostiene y eso sólo puede suceder en el campo simbólico. No en el real ni en el imaginario. Más claramente, sólo es posible si se encuentran bien amarrados estos tres registros y lo que hace que funcionen los amarres es la metáfora (Lieberman, 2011:133).

Es muy probable que esto confirme la propuesta de Kaës: en los grupos se pone en escena representaciones de contenidos sexuales reprimidos o insuficientemente sublimados, y una de las funciones de las alianzas inconscientes es asegurar su sofocación y represión; se trata de volver desconocido lo sexual y, afirma Kaës, que también por razones ideológicas y religiosas, se tiende a sentir-pensar que eso es peligroso e incluso “contagioso”, como bien lo afirmaba Freud en *Totem y tabú* (Freud, 1913). Añade Kaës: “se trata de producir un síntoma compartido” (Kaës, 1995:288).

Acá nos preguntamos si el grupo participaba de esta alianza inconsciente en la que había secretos de los que no se debería hablar, donde el síntoma compartido podría ser “el silencio” representado por una parte del grupo. Hubo varias sesiones en las que el tema del secreto se hizo evidente y se insistía con fuerza, de parte de los que pasaron a ser “los silenciosos”, en que había cosas de las que no tenían ni por qué hablar, ni participar en “público”, aunque en ocasiones se expresaba veladamente:

Creo que hay cosas que no se abren y se tienen que abrir. Las tensiones que hacen las diferencias personales se pueden hablar afuera; esto es mi postura, esto sí y esto no. Yo considero que este grupo no es igual a las otras clases, yo por lo menos no quiero, me incomoda la presión que siento. Yo afuera hablo con todos, no pueden decir que no me gustan los grupos (...) No me gusta su metodología. ¿No sería interesante preguntarse qué de este espacio incomoda para irse? [Desde luego pensamos que sí, y se le propuso a este participante pensar si no podría tratarse de algo relacionado con la dimensión transferencial; en otras palabras, la coordinadora expresó: “como que podría yo caerte gordísima”, y respondió: “puede ser”, pero no parece que esto lo asumiera la otra parte del grupo]. Veo una suerte de división en el grupo. De un grupo de personas que se autoexcluyen, entender por qué se están autoexpulsando. Es la ley de la vida, la amistad y la enemistad. Hay cosas profundas. A nosotros mismos tampoco nos conocemos. Lo institucional nos presiona, tengo que entrar a defender una postura. En las clases siempre estamos jugando a demostrar; no es un proceso fácil,

yo pensaría que toda esa angustia... No se ha enunciado, es como una express (*sic*). ¿Por qué me cuesta trabajo ir a la maestría?

Vemos que el grupo sí está trabajando, pero que efectivamente ese espacio se les ha vuelto peligroso. La analogía de la “express” (que se refiere a la olla express) apunta a que algo puede estallar y que ese subgrupo representa la transferencia negativa de la que habla Anzieu (1978) en los grupos amplios: ellos (el grupo francés) trabajaban en pequeños grupos (de ocho a diez integrantes) y después reunían a todos los grupos conformando el grupo amplio que tenía alrededor de 40 a 50 personas y a los “monitores” (así le llaman los coordinadores). Para Bejarano –lo retoma Anzieu–, esto produce la escisión de la transferencia, hace que la transferencia positiva se dirija al grupo pequeño y la negativa hacia el grupo amplio. Posiblemente suceda algo parecido con estos grupos que trabajan a pequeña escala en los llamados “tacos” (taller de asesoría colectiva, conformado por siete u ocho integrantes) donde las ansiedades son mucho menores en tanto pueden reconocerse unos a otros y ser menos persecutorios, aunque en este caso no favorece que sean tan observados en sus investigaciones y se sientan “vigilados” en relación al coordinador, pero quizás el grupo sí les sea más confiable. Según Anzieu: “El pequeño grupo versa sobre todo alrededor del dualismo de las pulsiones sexual y agresiva. El dualismo pulsional movilizado por el grupo amplio es diferente: es el dualismo de la pulsión de apego y la pulsión de auto-destrucción” (Anzieu, 1978:101). Quizás esto nos ayude a aclarar la pregunta que se hace parte del grupo: del porqué algunos se autoexcluyen o se autoexpulsan.

Kaës –retomando a Freud– plantea que para lograr el trabajo de grupo se requieren al menos tres factores: 1) que estén suprimidas las tendencias agresivas, 2) que esté excluida la satisfacción sexual directa, y 3) que la sublimación haya tenido algún éxito, aunque sea parcial en su función de desvío y transformación. Nos preguntamos: ¿qué significaciones imaginarias se podrían producir en el grupo, si hubieran tenido “acción sexual directa”? La respuesta es compleja, porque depende de qué valores e ideologías predominen en ellos y

desde dónde pudieran sentirse “juzgados”. Al respecto, debemos recordar que, en términos universales, nuestra cultura se edifica sobre la sofocación de pulsiones. Cada individuo ha cedido un fragmento de su patrimonio, de la plenitud de sus poderes, de las inclinaciones agresivas y vindicativas de su personalidad; de estos aportes ha nacido el patrimonio cultural común de bienes materiales e ideales (Freud, 1908:168).

Es cierto que el problema, en parte, pasa por las excitaciones que se producen frente a los otros, que desde luego sí impiden pensar y puede entonces predominar lo pulsional. La seducción, el intento de dominio, el desencadenamiento pasional, y ante ello, el escenario del grupo parece muy *ad hoc* para dar rienda suelta al descontrol; no hablar de las emociones y negar que están ahí, es “no emocionarse, no sentir” y así tener las pulsiones bien bajo control. “Quedarse sólo [solo] con los textos, produjo tranquilidad”, se dijo en el grupo; desde luego que esto produjo o produce una franca ceguera frente a la propia implicación de cada uno frente a su propia investigación. Dicho temor en el grupo también se expresaba como miedo a perder sus referentes anteriores, enfrentando conocimientos y situaciones nuevas; asimismo, el temor a la pérdida se notaba en el tema de la inclusión y la exclusión, en parte motivado por el proceso de selección que tuvieron que atravesar, que mencionamos anteriormente, pero que no sólo dejó alrededor de 150 aspirantes fuera –lo que les ocasionaba “culpa social”–, sino también la amenaza de que ellos mismos podrían ser igualmente excluidos en las evaluaciones terminales, tomando en cuenta la ansiedad que implica la fuerte rivalidad y competencia (en ambos sentidos de la palabra) que impactaba fuertemente en sus relaciones. Esto nos lleva a enunciar una de las preguntas de nuestra investigación: ¿Qué es lo que lleva a algunos compañeros a rechazar la forma de trabajo del dispositivo grupal propuesto como grupo de reflexión?

Para aclarar, podemos mostrar las etapas por las que pasa el proceso de selección de la maestría: 1) evaluación de currículum y de proyecto de investigación, 2) examen escrito y 3) entrevista grupal. Todo ello requiere el vivo interés y demanda explícita por parte

de los aspirantes; resulta imposible que se ingrese al programa por accidente. No se puede ganar una carrera sin saber cuál es el terreno, la distancia, los obstáculos, pero ¿se puede ingresar a la maestría “de grupos” (como es conocida comúnmente entre la comunidad universitaria) sin saber que se emplean dispositivos grupales como éste o sin estar dispuesto a participar en ellos? Sin que podamos dar respuesta, consideramos necesario abrir la discusión y señalar que hay otros factores que podrían estar influyendo en esta situación. Veamos algunas de las dudas de esa parte no acorde con el grupo y otras contrapropuestas:

Todos hemos querido pararnos e irnos, no sólo de las clases sino de la maestría. Hay algo externo que está pasando. Esto viene pasando desde hace tiempo. Genera que nos sintamos mal. Hacer una propuesta metodológica desde el yo; hablar desde mí, tengo que hablar desde mí porque somos psicólogos. Quiero hacer esa sugerencia. En mi caso, sí hay algunos aspectos que me generan conflicto, eso no quiere decir que deseché lo que Silvia les propone. Yo no tengo conflicto con nada [*¿Nos vuelve a sorprender la fuerza del mecanismo de negación! ¿Existe algún humano sin conflicto con nada?*], estoy clara con lo que quiero conocer. Porque desde mi formación me mantengo al margen, desde mi lectura creo que no he sido grosera, me voy temprano porque tengo seminario. Este grupo comenzó con un problema metodológico desde el principio, yo me cuestionaba ¿cómo me voy a formar?, ¿qué tipo de grupo es este? La profesora propone una parte teórica, me interesa mucho la metodología, yo no quiero hablar aquí de mi vida.

Aquí hay que hacer una acotación, no se propuso hablar de la vida personal, pero eso no quiere decir intentar apartar los sentimientos y las emociones —entre otras cosas—, en fin, la implicación con el relato del trabajo de investigación. Esto es un claro ejemplo de querer escapar de la vivencia de “formar parte de un grupo” y vivenciar lo que eso significa para cada uno; a sólo leerlo teóricamente. Esto es lo que no llegó a comprender una parte del grupo.

Posibles atravesamientos fantasmáticos en el grupo

Kaës destaca las *exigencias* del trabajo psíquico que realizan los sujetos en el vínculo intersubjetivo para formar grupos y distingue las exigencias que queremos citar:

Las exigencias ligadas a las prohibiciones fundamentales; las exigencias ligadas a los ideales comunes; las exigencias ligadas al narcisismo en forma de contrato narcisista; las exigencias ligadas a la represión y/o escisión en la forma de las alianzas inconscientes y de los pactos de-
negativos; las exigencias de conocimiento y simbolización, es decir, de representaciones y saberes compartidos, por último las exigencias de un trabajo psíquico, una de cuyas expresiones reside en el desconocimiento y el abandono del pensamiento (Kaës, 1998:21).

De entrada, podemos subrayar la palabra *exigencia*, que implica en primera instancia un cierto sufrimiento o por lo menos una fuerte presión –dijéramos– superyoica, y posiblemente, niveles altos de angustia que podrán ser aligerados gracias a mecanismos de negación y a la capacidad de metaforizar, sublimar, al humor, la risa, los chistes y, muy probablemente, a las fantasías eróticas que se levantan ante la proximidad que tanto pueden angustiar y remitir a los fantasmas propios. O bien, puede dar lugar a pasar al acto (es decir llevarlas a cabo), tener esperanza o crear ilusiones (de ser amado, querido, protegido, sostenido) de unión o de rechazo. Frente a esto, Kaës habla del “aparejamiento vincular” en los grupos que nombra como “estructuras complejas”. En cambio, serían “estructuras simples” los vínculos de pareja, de padre-hijos. Nosotros pensamos que no son nada simples, sí tal vez son menos difíciles de comprender que los aparejamientos vinculares en los grupos. Estos pueden ser leídos y destacar lo que, tanto él como Anzieu, nombran como “organizadores inconscientes”, cuyo paradigma lo encontraríamos en los fantasmas originarios. Nos parece interesante cómo los define el autor:

Los fantasmas originarios pueden ser considerados como escenas inconscientes, anónimas y transindividuales, a través de las cuales se despliega una organización que puede ser calificada de grupal: ellos predisponen una escena en busca de autor (Kaës, 1998:26).

A continuación, exponemos algunos fantasmas que nos pareció atravesaban al grupo: uno de ellos era el nombrado por Anzieu como “fantasma de rotura”,¹² que remite a un fantasma originario (uno de los principales organizadores de los grupos según Anzieu y Kaës), que es el de “angustia de castración”, el cual se basa en el terror frente a la pérdida de algo propio, por ejemplo, ante la adquisición de nuevos conocimientos. Esto fue enunciado como posible hipótesis interpretativa en el grupo, pero evidentemente no fue escuchado.

Pensamos que no era el momento adecuado, ya que teníamos poco tiempo de haber iniciado; esto dio lugar a que esa fantasmática permaneciera (parece que aun ahora) todo nuestro transcurrir, siendo parte de lo que ocasionó la escisión del grupo.

Generalmente, los grupos que hemos trabajado nos remiten a los llamados “grupos amplios”, dado que han sido de veintitantas personas, y a decir de Anzieu, con más de quince ya pueden considerarse como amplios, lo que da diferencias particulares en cuanto a la naturaleza de los procesos inconscientes que ahí se desarrollan. En relación al tema del silencio en los grupos, las hipótesis de Anzieu son importantes, pues remiten al fantasma de devoración. Veamos sus palabras:

El fantasma de devoración (como parte del “fantasma de rotura”) está aumentado por la regla fundamental que invita a verbalizar lo que es sentido: la equivalencia simbólica “hablar = devorar” subyace en aquellos, muy numerosos, que guardan silencio; temen que abrir la boca

¹² Fue un grupo que permaneció fracturado, roto, y quizá esta palabra tenía un significado mucho más importante para todos los participantes del grupo, pues la fragmentación no sólo era una dimensión imaginaria que había que tramitar, sino una parte constituyente en la organización de la maestría por las diferencias irreconciliables, en la división de las líneas de investigación de profesores, mencionadas en un principio.

pueda ser interpretado por los otros como un propósito de morder y les valga la mordedura y el corte como respuesta [...] La mirada es objeto del mismo fantasma que la boca: ser mirado es ser devorado y es serlo en el grupo por cincuenta pares de ojos. Por el contrario, intercambiar una mirada es buscado como prueba de que se existe para alguien. Lo que acabamos de decir ilustra la proyección (Anzieu, 1978:101-102).

Vale la pena recordar las reflexiones que Kaës nos presenta a propósito de lo que él llama “el frente a frente plural grupal”, que aludo a los diversos efectos que causa la situación psicoanalítica en grupo y por tanto, frente a frente, donde todos se miran, unos a otros, y propone que esta situación reproduce tres experiencias fundamentales:

1) La experiencia del frente a frente materno en las relaciones de cuidado, de alimentación y de comunicaciones. Surgen así las representaciones ligadas a este tipo de experiencia: las angustias de devoración (la hidra¹³), de captación imaginaria, las solitaciones seductoras primarias, incorporativas, el temor de la pérdida y la separación. En ese estado de regresión, las relaciones se instauran en la primacía de las relaciones de mirada ligada a las relaciones orales: ver es unirse según el modelo del consumo oral. El sujeto se aniquila en la mirada. [...] en esa mirada duplicada, decuplicada, centuplicada, como la de Argos con sus cien ojos¹⁴ (Kaës, 1978:100).

¹³ La hidra era un monstruoso personaje de la mitología griega: serpiente enorme de nueve cabezas. Tenía su guarida en un pantano junto a Lerna, en el Peloponeso, del que salía para destruir los rebaños y devastar las cosechas; además bastaba con respirar su venenoso hálito para caer muerto. Heracles (héroe griego también llamado Hércules), cuya función era la de protector, amigo y consejero de los hombres, persiguió a la hidra con flechas inflamadas, pero en vano trataba de abatirla a mazazos. Cada vez que la privaba de una de sus cabezas, brotaban dos en su lugar. Yólao (que iba con él) incendió el bosque próximo y valiéndose de tizones ardientes, consiguió destruirlas una a una. La última la cercenó Heracles. Después de enterrarla, templó sus flechas en la sangre del monstruo para envenenarlas (Guirand, 1971:242).

¹⁴ Argos: príncipe argivo que según la fábula tenía cien ojos de los que no cerraba jamás sino sólo cincuenta cuando dormía. Símbolo de la vigilancia permanente.

Vemos aquí condensadas una serie de ideas importantes sobre los procesos que se dan en los grupos. También aquí Kaës está hablando del grupo amplio, y nos dice que hay un estado regresivo, en el que se resignifican situaciones tempranas de la vida y, por lo tanto, representaciones acordes a ese entonces, representaciones que han quedado como fantasmas inconscientes que no aparecen en la consciencia como tales, sino como angustia o síntomas. Uno de ellos puede ser el silencio, lo que concuerda con las reflexiones de Anzieu. Veamos la segunda experiencia de la que habla Kaës del frente a frente plural grupal:

2) *La experiencia del frente a frente especular* que reactiva las angustias primarias anteriores (de despedazamiento, de dislocación, de pérdida de sí) atenuadas por la ilusión constructiva de un cuerpo apropiado y unificado por un “yo” (je).¹⁵ Las angustias grupales reactivan la impresión de lo siniestro (*inquiétant étrange*) ante el doble, la angustia de la pérdida del self en el desdoblamiento abismal; también en este caso, el escape defensivo y constructivo ante esas angustias es la ilusión, en el espejo que cada uno le tiende al otro, de un “nosotros” grupal, triunfante y jubiloso. En esta experiencia en grupo se produce el recuerdo de la experiencia individual de la relación especular, ésta funciona como uno de los prototipos de la estructura de las identificaciones en grupo, de acuerdo con las hipótesis formuladas por Freud en 1921 (Kaës, 1978:101).

Y podemos añadir, posteriormente desarrolladas por Lacan con su trabajo sobre la constitución del yo en el estadio del espejo.

Anzieu, por su parte, trabaja las angustias de despedazamiento y dislocación como productoras de amenaza frente a los grupos de “pérdida de identidad del yo”, además de nombrarlo como fantasma de rotura como mencionamos anteriormente, y una de las formas de defenderse es crear la “ilusión grupal”. A ésta se remite Kaës con la identificación a través de la experiencia especular y de los mecanismos de identificación que son tan básicos en los procesos grupales

¹⁵ “je”: se refiere al yo inconsciente, así como el “moi” refiere al yo consciente.

(Anzieu, 1978). Ahora hablaremos de la tercera experiencia del frente a frente plural grupal:

3) *La experiencia del frente a frente de la cópula*, una de las experiencias más frecuentes del hombre [...] La pluralidad en la situación de grupo, constituye el soporte de una reificación (volver a poner en escena, resignificar) de los actores fantaseados, en una puesta en escena de los interrogantes acerca del origen. Tiendo a pensar que las fantasías originarias se organizan de acuerdo con una estructura de grupo mínima, es decir de acuerdo con una tríada fundamental: la fantasía de la escena primaria es su prototipo. Correlativamente el grupo frente a frente plural es el teatro de esta fantasía. [...] Esta fantasía, sin embargo, era defensiva (habla de un ejemplo) contra una fantasía más arcaica de aniquilación en el grupo como matriz original (regresión ante el peligro del frente a frente materno, especular y genital) (Kaës, 1978:102-103).

Si el grupo es el escenario donde se pueden poner en juego todas estas fantasías o fantasmas,¹⁶ también lo podemos pensar como espacio privilegiado para el aprendizaje de los procesos grupales inconscientes y conscientes que circulan en los grupos. Poder tramitar esa etapa infantil, para dar paso a la pérdida de los referentes y poder crecer, adquirir esa independencia, es lo que Freud relata en la novela familiar del neurótico:

En el individuo que crece, su desasimiento de la autoridad parental es una de las operaciones más necesarias, pero también más dolorosas, del desarrollo. Es absolutamente necesario que se cumpla, y es lícito suponer que todo hombre devenido normal lo ha llevado a cabo en cierta medida (Freud, 1909:217).

¹⁶ Debemos tomar en cuenta que Freud no usaba la palabra “fantasma” (que la instauran los franceses a partir de Lacan. Incluso hay traducciones de Anzieu y Kaës que traducen fantasma como fantasía, pero depende del traductor y la editorial), esto se ha discutido bastante y se ha concluido que la noción de fantasma se equipara a la de fantasía inconsciente en Freud. Puede consultarse en el diccionario de Laplanche y Pontalis (1971).

Kaës –como también Anzieu– propone los fantasmas originarios como uno de los principales organizadores de los procesos grupales que resaltan en los grupos amplios. Uno de los que predominan es el de la escena primaria. No está de más recordar que se basan en las hipótesis de Freud acerca de las fantasías originarias; hipótesis que, en palabras de Laplanche y Pontalis, postulaba que “los fantasmas típicos hallados por el psicoanálisis condujeron a Freud a postular la existencia de esquemas inconscientes que trascienden lo vivido individual y se transmitirían hereditariamente: los fantasmas originarios” (Laplanche y Pontalis, 1971:143). Estos autores hablan de cuatro básicos: vida intrauterina (deseo-temor de volver al seno materno), angustia de castración, seducción (por persona mayor), y escena primitiva (o primaria). Lo han nombrado claramente como escenificaciones de deseos inconscientes, generalmente representados de forma visual y de la que siempre forma parte el sujeto, aunque esto sea de manera velada (por ejemplo, en la escena primaria la interrupción del coito de los padres).

Hemos pensado que, en algunos grupos, el tema del silencio se puede relacionar también con “el secreto”; un secreto que, previo a la formación del dispositivo, ellos ya traen y que no sólo se trata de la desconfianza paranoide común que se da en los inicios de todo tipo de grupo, donde hay que empezar por re-conocerse, mirarse, e ir creando una cierta confianza e, incluso, lograr un pacto grupal de “guardar secreto”, de todo lo que ahí pase. Lo que se da es un verdadero temor a que el secreto que ellos ya traen pueda ser descubierto, esto provoca que se forme un subgrupo como baluarte de la defensa de ese secreto, causando que sean permanentemente silenciosos; esto pudiera tener que ver con la sexualidad en los grupos, que es tema poco tratado. Pareciera tema tabú, es como si de eso no debiera hablarse porque es demasiado íntimo. Ese significante de lo íntimo parecería que habla de desnudarse frente al otro, ya que hablar es soltar las palabras y quién sabe qué puedan éstas, como códigos enigmáticos, revelar de mí. Como dice Bataille:

El espíritu humano está expuesto a los requerimientos más sorprendentes. Constantemente se da miedo a sí mismo. Sus movimientos eróticos le aterrorizan. La santa, llena de pavor, aparta la vista del voluptuoso: ignora la unidad que existe entre las pasiones inconfesables de éste y las suyas [...] Se trata de que el hombre sí puede dominar lo que le espanta, puede mirarlo de frente (si antes logra dominar lo que le aterroriza) (Bataille, 1997:11).

Pero también se podría preguntar: ¿qué será con tanta cercanía real, material y cotidiana?, ¿no pasa nada? O, ¿no “debería” pasar nada? Personas llenas de energía, juventud, fuerza, alegría incluso (no siempre), ¿está prohibido?, ¿quién lo prohíbe?, ¿lo hace de manera explícita? Al parecer no. ¿Sólo es implícita la prohibición?, ¿es antigua o arcaica?, ¿se debe a la prohibición del incesto y la matanza del padre? (*Totem y tabú*, Freud, 1913). Kaës habla del secreto en los grupos como su “piedra fundacional”, también remite a Piera Aulagnier en cuanto al derecho al secreto: poder compartir lo que uno quiera y guardar lo que quiera mantener para sí, a los pensamientos “indecentes” y los que la moral reprueba o la ley condena. Dice textualmente:

La separación intersubjetiva se establece entre los que saben y los que están en el secreto, un pequeño número, y los que están excluidos de él. Entre los que saben y los que no saben se establecen relaciones de complicidad y de poder. [...] El análisis del grupo nos muestra que se constituyen cadenas del secreto en la sincronía de las generaciones y que el secreto es la piedra de fundación del grupo (Kaës, 1995:313).

¿Quiere esto decir que, de entrada, la coordinación del grupo les representa una figura de poder a la que hay que mantener fuera de su secreto fundacional? Es muy probable que sí, y más aún en grupos escolarizados que en principio no pidieron un dispositivo de esa naturaleza para intentar mirarse y trabajar como grupo; factor que nos parece indispensable en la formación de grupos e instituciones para lograr comprender estos procesos psíquicos inconscientes que

recorren los grupos. Sin embargo, también comprendemos que si los grupos presentan estas características, que de entrada resultan traumáticas, las resistencias al trabajo son redobladas.

Algo tan oscuro y “escabroso” —como decía Freud de la sexualidad— que al parecer atraviesa los grupos porque moviliza lo pulsional, es a lo que refiere Kaës cuando habla de “cualidades excitatorias” y, evidentemente, si hay regresión y resignificación de la fantasmática infantil, estarán presentes los deseos infantiles que tuvieron que ser rechazados y por tanto reprimidos, lo que surge en la conciencia como “lo prohibido”. Sobre esto, volvemos a Bataille, quien explicita: “La prohibición que en nosotros se opone a la libertad sexual es general y universal; las prohibiciones particulares (como la del incesto) son sus aspectos variables” (Bataille, 1997:55).

Aunque Bataille ve el erotismo como la exuberancia de la vida, lo ve al mismo tiempo ligado a la muerte, y lo define como “la aprobación de la vida hasta en la muerte”, de manera que hay una relación entre la muerte y la excitación sexual. Deriva su pensamiento hacia el ser, somos seres “discontinuos”; hay un abismo, una discontinuidad, entre yo y el otro, y aun entre yo y mis hijos y todos los otros, hay algo que podemos sentir en común y es ese abismo que es la muerte, la cual, en palabras del autor, es fascinante, vertiginosa y tiene el sentido de la continuidad: “me esforzaré en mostrar lo idénticas que son la continuidad de los seres y la muerte. Una y otra son igualmente fascinantes, y su fascinación domina el erotismo” (Bataille, 1997:17). Sus movimientos eróticos le aterrorizan y son inconfesables hasta para él mismo, de modo que no deberían sorprendernos, a estas alturas, las dificultades que hemos observado en los grupos para ser más claros y “hablar más libremente”. El erotismo está ligado a la violencia, a la muerte y cargado de prohibiciones milenarias y transgresiones, en tanto

nuestra obediencia no es jamás ilimitada. Con su actividad, el hombre edificó el mundo racional, pero sigue subsistiendo en él un fondo de violencia. La naturaleza misma es violenta y, por más razonables que seamos ahora, puede volver a dominarnos una violencia que ya no es

natural, sino la de un ser razonable que intentó obedecer, pero que sucumbe al impulso que en sí mismo no puede reducir a la razón (Bataille, 1997:44).

Por tanto, ante toda prohibición, está su posible transgresión. Los límites no son suficientes frente al desencadenamiento pulsional.

Esto toca de cerca lo expuesto por Kaës, sobre la dificultad de trabajar en grupo si hay acción sexual directa; es decir, se requiere un límite que lo dan el trabajo, la razón, las restricciones, las prohibiciones. Pero también refiere a la persistencia del deseo, de lo pulsional, y por más restricción que haya, aparece la posibilidad de transgredir y de violentar. Y de eso, no debemos olvidarnos.

Pensamos que, posiblemente, otro fantasma inconsciente que atraviesa el grupo, sea el del “padre muerto-no muerto”, que remite a los padres fundadores del proyecto, en este caso de la maestría. Estos “padres fundadores” ya no están presentes materialmente hablando, pero su presencia es constante, por ejemplo, en bibliografía recomendada o en menciones a recuerdos sobre ellos. Desde luego, casi todos los programas modulares se basan en sus propuestas, sobre todo la del dispositivo grupal, que es el eje de la discusión de este trabajo. El fantasma pasa por la vivencia de algunos de traicionar ese proyecto si no se cumple como fue propuesto o si se introducen cambios. Veamos las palabras –a propósito de la MPSGI¹⁷– de uno de ellos: Margarita Baz, quien escribió junto con José Perrés (docente de la maestría, lamentablemente ya fallecido):

esa formación no supone tan sólo el registro teórico o el aprendizaje de técnicas múltiples, todo lo que debe obviamente ser incorporado en su labor. Al igual que en la formación psicoanalítica, lo esencial pasa por otro lugar, el que concierne al investigador en su propio movimiento interno, en su comprensión vivencial de los fenómenos a que esté dedicado, en este caso grupales e institucionales, al análisis de las dimensiones implicacionales en que está sumergido. Y es a partir de ese

¹⁷ Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones.

“otro lugar” que todo saber teórico, metodológico y técnico adquiere sentido, a partir de ser resignificado en sus alcances de historización simbolizante del propio investigador [...] siguiendo las valiosas líneas de investigación abiertas por C. Castoriadis y R. Kaës, entre otros, que la constitución del psiquismo lejos de ser individual, es desde sus inicios inevitablemente grupal y que el sujeto psíquico antes de estructurarse como sujeto del inconsciente ya es un sujeto grupal (y social al unísono). [...] Sólo a través de introducir al formando en la dimensión y compromiso personal con los fenómenos grupales e institucionales, en los que por otra parte ha vivido desde su nacimiento, será posible generar las condiciones para formas de apropiación, de dicho saber ya existente en él, homologable a lo que en psicoanálisis denominamos saber del inconsciente (Baz y Perrés, 1997:3-4).

Vemos con claridad dos insistencias: la primera es la necesidad de revisar la propia implicación en el trabajo de investigación en situación grupal, en tanto somos sujetos grupales —además de ser singulares— y porque se trabajará en y con grupos; la segunda es que, aunque se busquen los fenómenos inconscientes que nos atraviesan en situación grupal, no se trata de “estar haciendo un psicoanálisis o una terapia”,¹⁸ sino de utilizar la teoría psicoanalítica al servicio de la investigación de sí mismo en su relación con el grupo, con su tema de investigación, con la institución donde lo realiza y con la institución que le está formando y le encarga dicho trabajo; por eso los autores hablan de homología con el psicoanálisis. Para algunos alumnos, este tipo de dispositivos les ha sido de enorme utilidad y lo han incorporado en sus saberes y en sus trabajos; para otros, como estamos viendo, no ha sido así, pero estamos intentando dirimir los obstáculos que se dieron en este caso.

¹⁸ La figura de la terapia es un tema muy discutido desde el ámbito psicoanalítico, pero en este caso podemos ver que dicha figura es un elemento constituyente importante dentro del imaginario grupal, de lo que se piensa que se hace dentro de este dispositivo y, frente a lo cual, se defiende.

Fantasmas del formador

Hacia el final de este trabajo, nos percatamos de una ausencia que de pronto sale a la luz: ¿cuáles eran los fantasmas del formador o formadora? Además de que, como sabemos, el formador o coordinador de un grupo está atravesado por los fantasmas que, a su vez, atraviesan al mismo grupo, es necesario pensar que también el formador posee sus propios fantasmas, dependiendo de su experiencia de sí y de su momento de vida. No es cosa baladí el que estuviera invisibilizado, es tema fuerte. Mencionamos, al principio de este escrito, que la dimensión de lo tanático se hacía más presente dada la situación de salud de una de las alumnas (que por cierto está muy bien y es una de las que suscribe este trabajo), encontrándose enferma, faltaba por hospitalización y producía angustia en el grupo, temiendo que su problema fuera mayor. A su vez, la coordinadora, ya de edad avanzada y en no muy buen estado de salud, también anunciaba su próximo retiro, un tanto ambiguo al no ser muy clara si era un retiro de la maestría o un retiro de la vida. De este tema no se volvió a hablar más, pero quizá por lo mismo, debe haber caído de peso fuerte en el grupo, aunado a la hipótesis de Anzieu de que la pulsión de muerte y autodestructiva predominan en los grupos amplios y, por tanto, la transferencia es negativa también.

Los juegos del narcisismo en la “formación” en general, son muy amplios y poco visibles, y mal o nada trabajados, nos referimos al narcisismo de los profesores, de los alumnos, de los grupos, de la institución. Buscamos el reconocimiento a brazo partido, desde el nacimiento, persistiendo toda la vida, en el otro, en los otros, en el Otro. Si logramos cierta autonomía y cierto autorreconocimiento, quizás no sea un fantasma tan predominante en el transcurrir de nuestras vidas. Posiblemente, hay etapas en que lo necesitamos más, tal vez la infancia y la vejez. Tal parece que la coordinadora de este grupo fue omnipotente (al no buscar el apoyo de un cocordinador o un observador: “yo todo lo puedo”) y sí probablemente deseante de sus “últimos reconocimientos” y ser “la ¡creadora-formadora que les hereda el conocimiento que posee, a estos nuevos formadores!”.

Esmeralda Ramírez hizo una excelente tesis sobre los fantasmas del formador, basada en los trabajos de Anzieu y sobre todo de Kaës, después publicó un artículo donde resume varios de sus encuentros. Nos permitimos citarla:

el formador no teme ser castrador más que por su angustia de ser él mismo castrado. [...] Si bien hemos aludido a la fantasía de la formación como gran inspiración del amor, procurando aliento de vida los sujetos que participan de ella y así resultar en maravillosas obras de creación humana, ello no nos ha eximido del embate de la agresión pulsional que precipita a los sujetos hacia la violencia, la destrucción y el sufrimiento, debido a ello la formación implica también el riesgo a la deformación. En sus fantasías el formador está anudado a la exaltación de su ser en la pretensión ambiciosa de ser el creador de vida, portador del poder-saber y de la perfección anhelada por ese otro deseante, colocando al formante en riesgo de convertirse en sujeto amputado de su propio deseo violentado por la imposición del deseo del Otro y de ser objeto apetecible a la destrucción. El formador, ante tal exaltación narcisista, no puede más que encontrar la reavivación de la dolorosa marca que dejó su osada aspiración infantil y sufrir constantemente la decepción de ver perdido al ser que se escapa entre sus dedos, la culpabilidad por su osadía provoca la destructividad contra sí en los objetos internalizados, amados-odiados (Ramírez, 2017:189-190).

La autora termina esta profunda reflexión proponiendo a los docentes, formadores, pensar sobre sí mismos, tener mayor consciencia y poder sobre sí mismos para así renunciar al todo-poder sobre el otro y, en todo caso, lograr acompañarlo en la búsqueda de su propio deseo de ser.

Posiblemente este escrito sea un intento, sí, de investigar qué sucedió, pero también de elaborar la frustración que nos produjo la imposibilidad de lograr mayor entendimiento y unidad en el grupo, a través de una mejor comprensión de su vida inconsciente. Unidad no de igualitarismo, unidad lograda gracias a la aceptación de las

diferencias, de la diversidad, que puede conjuntarse en los grupos y tener fuerza de palabra y acción.

Queremos aclarar que tuvimos que silenciar algunos elementos relacionados con lo que fue callado en el grupo, pero que saltaba a la vista y aparentemente, no lo escribimos por “consideraciones éticas”, pero que nos llevó directo al artículo de Marina Lieberman: “Lo que no se escribe”: “que de todas formas ahí está [...] La violencia y la locura están en el lugar de lo no escrito” (2011:125, 130). Pensamos ahora que, ni la coordinadora ni el grupo pudimos aceptar nuestros límites, nuestra castración, como tampoco nuestras verdades; este fue un intento de escribir lo que no se escribe y por eso fue preferible la metáfora que titula el trabajo: “soportar el vómito verbal”, al silencio.

Referencias

- Agamben, G. (2015), *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*, Anagrama, Barcelona.
- Anzieu, D. (1978), *El grupo y el inconsciente*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Bataille, G. (1997), *El erotismo*, Tusquets, México.
- Baz, M. y J. Perrés (1997), “Psicología Social y producción de subjetividad. Reflexiones teórico/metodológicas sobre transmisión y formación en un programa de posgrado”, encuentro internacional “Hacia el Tercer Milenio: una sociedad con modelos diversos y un único objeto la relación humana”, UAM-I / UAM-X / UAM-A / UPN.
- Castoriadis, C. (2001), *Figuras de lo pensable*, FCE, Buenos Aires.
- Devereux, G. (1977), *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Siglo XXI, México.
- Fernández, L. (2007), *Vicisitudes de los grupos de reflexión en la institución educativa*, tesis de maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, UAM-X, México.
- Franco, Y. (2003), *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía y política*, Biblos, Buenos Aires.
- Freud, S. (1921 [1992]), “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas*, tomo XVIII, Amorrortu, Buenos Aires.

- Freud, S. (1913 [1991]), “Totem y tabú”, en *Obras completas*, tomo XIII, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, S. (1909 [1992]), “La novela familiar de los neuróticos (1909 [1908])”, en *Obras completas*, tomo IX, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, S. (1908 [1992]), “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”, en *Obras completas. El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen y otras obras (1906-1908). Psicología de las masas y análisis del yo, 1921*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Guirand, F. (dir.) (1971), *Mitología general*, Labor, Barcelona.
- Kaës, R. (1998), *Sufrimiento y psicopatología de los vínculos institucionales*, Paidós, Buenos Aires.
- Kaës, R. (1996), *La institución y las instituciones*, Paidós, Argentina.
- Kaës, R. (1995), *El grupo y el sujeto del grupo*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Kaës, R. (1978), *El trabajo psicoanalítico en los grupos*, Siglo XXI, México.
- Laplanche, J. y J.-B. Pontalis (1971), *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona.
- Legendre, P. (2008a), *El tajo. Discurso a jóvenes estudiantes sobre la ciencia y la ignorancia*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Legendre, P. (2008b), *La fábrica del hombre occidental, Seguido de El hombre homicida*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C. (1979), “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- Lieberman, M. (2011), “Lo que no se escribe”, *Tramas*, núm. 35, UAM-X, México.
- Meckesheimer, A. (2015), *Sobre las tres agendas de una investigación con, y no solamente sobre, la Coordinación Diocesana de Mujeres en San Cristóbal Las Casas, Chiapas*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, área de Psicología Social de Grupo e Instituciones, UAM-X.
- Radosh, S. (2006), “Experiencias e ideas sobre grupos de reflexión efectuadas en congresos, coloquios y actividades científicas del campo «PSI»” en *Area 3. Cuadernos de temas grupales e institucionales, número especial Congreso Internacional “Actualidad del Grupo Operativo”*. Madrid.
- Radosh, S. y E. Ramírez (2014), “Seguimos pensando, sintiendo, viviendo en y con el «Grupo de Reflexión»”, en *Tramas, subjetividad y procesos sociales* 42, UAM-X, México.

- Ramírez, E. (2017), *Fantasías de-formación en la relación educativa*, en Irene Aguado y José Velasco (coords.), *Escenarios educativos, subjetividad y psicoanálisis*, Ediciones Navarra, México.
- Reguillo, R. (2012), *Culturas juveniles: formas políticas del desencanto*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Sennett, R. (2013), *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona.

Fecha de recepción: 25/10/18

Fecha de aceptación: 02/05/19

Recurrencias: “terror” y “culpa” en relatos de la sobrevivida*

*Julieta Lampasona***

Resumen

En este artículo busco aproximarme a los modos de persistencia de la violencia en el espacio subjetivo desde el abordaje de un conjunto específico (y significativo) de recurrencias narrativas que emergen en la evocación presente de la experiencia límite. Me refiero, en particular, al “terror” y la “culpa” como construcciones de sentido que aparecen, de manera reiterada, en la palabra de los sobrevivientes. A partir del análisis de entrevistas en profundidad, se reflexiona sobre dichas emergencias en su anudamiento con las persistencias, por momentos paralizantes, de la violencia en el presente.

Palabras clave: centros clandestinos de detención, sobrevivientes, testimonio, terror, culpa.

Abstract

In this article I seek to approach to the modes of violence’s persistence in the subjective space by focusing on a specific (and significant) set of

* El presente escrito forma parte de los resultados de mi investigación doctoral, abocada al análisis de las inscripciones biográficas de la experiencia de la (propia) desaparición y posterior sobrevivida del sujeto a los Centros Clandestinos de Detención en la Argentina.

** Becaria posdoctoral, CIS (Centro de Investigaciones Sociales), con doble dependencia del CONICET / IDES (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Instituto de Desarrollo Económico y Social) de Buenos Aires, Argentina. Núcleo de Estudios sobre Memoria. Correo electrónico: [julieta.lampasona@gmail.com].

narrative recurrences that emerge in the present evocation of the limit experience. I refer, in particular, to “terror” and “guilt” as constructions of meaning that appear, repeatedly, in the words of survivors. Based on the analysis of in-depth interviews, I reflect on these emergencies in their knotting with the persistences, sometimes paralyzing, of violence in the present time.

Keywords: clandestine detention centers, survivors, testimony, terror, guilt.

Introducción

La (propia) desaparición y posterior sobrevivencia del sujeto constituye una experiencia liminar cuyas inscripciones subjetivas persisten (e insisten) aún en el presente. En efecto, la radicalidad de la violencia vivida y de los procesos de crueldad desplegados al interior de los Centros Clandestinos de Detención (CCD) durante la última dictadura militar en la Argentina (1976-1983), configuraron una realidad traumática y disruptiva del curso vital, cuyos efectos o persistencias se sostienen, acucian y reactualizan aún.¹ En este sentido, si bien la

¹ Los desarrollos –principalmente psicoanalíticos– en torno del trauma aportan herramientas de relevancia para el análisis –fundamentalmente, en lo relativo a los modos de interrupción/irrupción de la violencia radical en la estructura de sujeto y los procesos de ruptura subjetiva, identitaria e intersubjetiva que promueve–. Sin embargo, y como he advertido en abordajes anteriores, el encuadre teórico-metodológico de la investigación en la que se enmarca el presente artículo –esto es, el de la escucha e interpretación *sociológica*– impide realizar una aplicación mecánica del uso de la noción de “trauma” como opera en la clínica psicoanalítica, promoviendo en tanto una reapropiación o un deslizamiento conceptual hacia lo que he propuesto como las *persistencias de la violencia en el espacio subjetivo*. Con ello, se pretende desplazar la mirada –sin desconocer, con ello, su relevancia sustantiva– desde los procesos psíquicos –abordables desde el trabajo terapéutico y su enmarcamiento pertinente– a los modos de inscripción, interrupción y (re)emergencia subjetiva en el presente –asibles, sí, desde nuestro abordaje metodológico–. Partiendo del supuesto del carácter traumático de esta experiencia y de la potencia que los desarrollos sobre el trauma aportan a nuestra investigación, no se hablará aquí de “re-emergencias o reactualizaciones del trauma”, sino de aquellos vestigios, persistencias y repeticiones discursivas que, desde la evocación, nos permiten acercar e interpretar –nuevamente, desde el presente abordaje epistemológico y metodológico– los efectos de la experiencia límite.

(propia) desaparición del sujeto, en tanto proceso material, se circunscribe a espacios y tiempos particulares, tanto en lo referido a sus formas de inscripción subjetiva como a los modos de su evocación, estos límites espacio-temporales se desdibujan.

En este artículo, buscaré aproximarme a esos modos de persistencia de la violencia en el espacio subjetivo, desde el abordaje de un conjunto específico (y significativo) de recurrencias narrativas que emergen en la evocación presente de la experiencia límite: me refiero, en particular, al “terror” –o el “miedo”, como refieren algunos de los entrevistados² y la “culpa” –en su vinculación con la idea de un “juzgamiento”, propio y/o ajeno³ como construc-

² Conviene señalar que “miedo” y “terror” remiten a procesos divergentes. Si el miedo remite a formas de control y disciplinamiento (Calveiro, 2015), el terror remite, como afirma Puget y Kaës (1991), a la inscripción de la amenaza real de muerte y a la parálisis/inmovilidad, subjetiva y social, que resulta de ella. En los relatos que se analizarán, no se observa una remisión literal a esta distinción conceptual, sino que uno y otro significativo surja como construcciones de sentido indiferenciadas; sin embargo, diré que en su propia emergencia narrativa pueden observarse, precisamente, formas de reactualización de esos efectos del terror en el largo plazo, que inmovilizan al sujeto y cercenan –en muchos casos, en el presente– su propia capacidad de acción.

³ El problema de la culpa (y de la vergüenza) aparece en la bibliografía sobre la experiencia concentracionaria –fundamentalmente en la obra de Primo Levi (2005)– en un claro (aunque, sostengo, no necesario o evidente) anudamiento con la figura del sobreviviente. Desde esa articulación y sus formas de circulación, en efecto, uno y otro significativo se configuraron como cualidades aparentemente constitutivas de esta figura en tanto permearon y permean, actualmente, parte de las construcciones de sentido en torno de los sobrevivientes. Ahora bien, distanciada de la aparente necesidad de dichos anudamientos, advierto que la dimensión de la “culpa” –al menos en nuestros entrevistados y en parte de la literatura testimonial– hizo y hace mella en muchas trayectorias de vida; en efecto, las recurrentes referencias a un “sentimiento de culpa” en el conjunto de entrevistas determinó para nosotros un análisis ineludible. Estos sentidos emergentes en los testimonios se anudan en parte a los efectos de las sospechas o estigmatizaciones (Longoni, 2007) que han pesado sobre los sobrevivientes, al tiempo que los exceden y anidan, también, en las inscripciones subjetivas de lo vivido y en la relación, agónica, con el desaparecido. Con todo, lejos de considerar ese “sentimiento de culpa” como algo “dado”, evidente o constitutivo de la experiencia de los sobrevivientes, el presente estudio se propone atender a los efectos de verdad que dichas construcciones configuran en el relato (*y en la [sobre] vida*) de los sujetos, anudándolas a las vigencias e insistencias del pasado en el presente, a sus persistencias y recurrencias. En definitiva, al modo en que los vestigios de la violencia vivida reaparecen y resuenan –acuciantes– en el presente de la evocación. Por su parte,

ciones de sentido que aparecen de manera reiterada en la palabra de los sobrevivientes. Si partimos del supuesto de que el problema de las inscripciones subjetivas de lo traumático y sus persistencias, junto con las modalidades de elaboración, se anudan en complejas articulaciones del pasado y el presente que se condensan en temporalidades dislocadas, omnipresentes o detenidas (Lampasona, 2017), sostengo también que la emergencia sistemática de esos dos significantes en las construcciones de sentido, vinculadas al “después” de la experiencia límite, da cuenta de nuevas formas de reactualización y acecho de la violencia vivida, que apremian (aún) al sujeto en su presente, y lo detienen, trayendo consigo la idea de tiempos subjetivos, proyectos y trayectorias de vida trastocados por la experiencia límite.

A partir del abordaje de entrevistas en profundidad a sobrevivientes de diferentes CCD, el abordaje de una y otra dimensión analítica nos permitirá aproximar a las modalidades de acecho y reactualización de lo vivido más allá de los límites espacio-temporales del CCD que remiten, ante todo, a las diversas formas de persistencia (e insistencia) de la experiencia límite en el espacio subjetivo.⁴

es relevante aclarar también que no se pretende hacer una “reposición” del problema de la culpa en su (no necesaria) vinculación con la colaboración, sino considerar el modo y el porqué de su emergencia en el relato. Como señalan los testimonios, dentro del universo de detenidos-desaparecidos (esto es, tanto aquellos que han sobrevivido como los que continúan desaparecidos) hay quienes han podido “resistir” en mayor o menor medida y quienes han brindado información en diferentes situaciones y niveles. Todos ellos, indistintamente, han sobrevivido o desaparecido. En este sentido, no es en el problema de la delación o la colaboración, y su presunta relación con el sentimiento de culpa donde pretendo detener la mirada puesto que, considero, dicho abordaje coadyuva en la estigmatización del sujeto de la sobrevida.

⁴ Cabe señalar que esta entrada analítica constituye tan sólo un recorte posible del problema de las inscripciones de la experiencia límite y sus persistencias en el espacio subjetivo. En otros abordajes se han analizado, entre otras, la emergencia disruptiva del secuestro en el relato de vida junto con la temporalidad presente que asume la narración de la (propia) desaparición (Lampasona, 2017).

Tiempos detenidos, tiempos recurrentes: del terror como forma de reactualización de la violencia vivida

Como señalan diversos autores, la experiencia límite golpea el mundo simbólico y de la interacción, inscribiéndose en la estructura de sujeto, desinvertida de significación. A partir de allí, se inaugura un tiempo de latencia y acecho de la violencia vivida que acucia al sujeto.⁵ Ahora, ¿de qué manera aproximarnos a esas persistencias? ¿Cómo asir, en todo caso, la radicalidad de esta experiencia límite en términos de sus consecuencias —e insistencias acuciantes— a lo largo de la vida del sujeto? ¿Qué desplazamientos temporales se producen, confluyendo en el sostenimiento de procesos subjetivos de extrema vulnerabilidad, pese a la liberación? Como señalamos en el apartado introductorio, los testimonios traen consigo la notable recurrencia de un cúmulo de significaciones vinculadas con el terror y la culpa; son éstas, en efecto, un punto de entrada posible para el análisis de dichos vestigios, entendiendo, vale aclarar, que constituyen un recorte posible aunque no excluyente de la temática.

Para muchos de nuestros entrevistados (y como aparece, también, en diversos soportes testimoniales), los tiempos posteriores a la liberación estuvieron atravesados por dolores, miedos y rupturas. En efecto, las remisiones a momentos de profundo terror, a un dolor acuciante, al sentimiento de culpa por haber sobrevivido, en conjunto con la referencia a formas de ruptura de sí y del curso vital, entre otros significantes, aparecen de manera recurrente en los relatos, y reclaman con ello su inclusión interpretativa. A partir del análisis de ese material, sostengo que estas recurrencias de sentido podrían hablar ya no de un tiempo disruptivo u omnipresente de la violencia vivida, más allá de los límites espacio-temporales del CCD, sino, acaso, de un tiempo de repetición o, incluso, de un tiempo detenido: un tiempo que limita, cercena, detiene al sujeto en sus posibilidades de acción o reposicionamiento. Si las (re)emergencias

⁵ Sobre las experiencias sociales límite y sus efectos a nivel subjetivo, véase Puget y Kaës (1991), Kaufman (1998), LaCapra (2005), entre otros.

del secuestro traían consigo la crudeza del golpe disruptivo e intempestivo que trastocó el curso de vida y si las narraciones de la (propia) desaparición daban cuenta de un eterno presente (Lampasona, 2017), veremos aquí que estos sentidos recurrentes nos remiten, en todo caso, a ciertas formas de detenimiento. En el presente apartado, analizo las remisiones a la primera de esas dimensiones, esto es, a la idea del miedo o terror para pensar, precisamente, en esos tiempos acuciantes y aún vigentes de la violencia vivida, a su acecho presente y su re-emergencia intempestiva en el relato de los sobrevivientes.

En una situación de creciente aislamiento, luego de su liberación, Susana⁶ se había ido reclusando sobre sus vínculos más cercanos para dedicarse, luego de dar a luz, a la crianza de su bebé.⁷ Así se refería a esos primeros momentos:

Era como... ¿cómo te puedo decir? ¡Yo me sentía como culpable de todo! ¿Entendés? De todo. Y, bueno, y así... Y, sí, culpable por estar viva, culpable por estar libre, culpable por... ¿Entendés? Yo tuve un hijo en libertad, otros lo tuvieron en cautiverio, ¿entendés? Todo era... o sea, no, no... Y, sí, nadie te preguntaba o te escuchaba, ni... ¡Nada! Nadie, a mi mamá jamás se le ocurrió llevarme a un psicólogo, por ejemplo. Qué sé yo, alguien de confianza. ¡Yo no iba a ir ni en pedo,⁸

⁶ La referencia a los nombres de los entrevistados varía en términos de la voluntad de mayor o menor anonimato de cada entrevistado. En aquellos casos en los que el entrevistado no objetó la referencia a su nombre de pila se lo referirá a partir del nombre real con exclusión del apellido. En los casos en que prefirieron un mayor nivel de anonimato, se hará referencia a nombres ficticios; estos son los casos de Julián y Esteban, quienes sugirieron esos nombres porque habían sido sus propios apodos en tiempos de militancia.

⁷ En junio de 1977, mientras festejaban junto a parte de la familia la noticia de su embarazo, Susana y su compañero fueron secuestrados y trasladados a lo que luego ella identificaría como el CCD “El Vesubio”. Un mes después, él fue “trasladado” y permaneció en condición de detenido-desaparecido hasta el año 2009, en el que el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) identificó sus restos. Luego de tres meses de cautiverio, y con su embarazo ya avanzado, Susana fue liberada y dio a luz en noviembre a su primer y único hijo. En la actualidad, es integrante de la Comisión de Homenaje a las Víctimas del Vesubio y Puente 12, y ha brindado su testimonio en diferentes instancias, nacionales e internacionales.

⁸ Esta expresión busca afirmar que “de ninguna manera” asistiría.

viste! Yo tenía una paranoia... ¡terrible! Dormía escuchando las puertas de los coches, que se abrían y se cerraban. Y en medio de la noche, yo agarraba a J. P. [su hijo], lo envolvía y me iba a la terraza porque estaba segura que ese coche que se cerró iba a venir a buscarnos. ¿Entendés? O sea, que vivía así con una paranoia atroz (Susana, noviembre de 2011).

En esos primeros tiempos, el terror se hacía presente frente a situaciones que disparaban su angustia: ruidos en la noche y la necesidad de protección de su hijo que, estando en cautiverio, corría peligro de ser apropiado por uno de los captores.⁹ Al mismo tiempo que ese terror afloraba, lo hacía también un fuerte sentimiento de culpa por seguir viva. La sensación de culpa y la remisión a un terror profundo aparecen anudados en el relato de los tiempos inmediatamente posteriores a la liberación, y en un contexto de profunda vulnerabilidad —y de un peligro real, pues eran aún los tiempos de la dictadura— que se sostendría por largos años, al menos, hasta la transición democrática y, fundamentalmente, hasta su vinculación con otros sobrevivientes del CCD donde permaneció recluida. En efecto, esas sensaciones de sosiego encontrarán cierto resguardo muchos años después, fundamentalmente a partir del encuentro con otros sobrevivientes —pares—, que le brindaron miramiento y una escucha fraterna. Hasta entonces, Susana fue atravesando momentos de profunda soledad, acrecentada por la ausencia de su compañero y del mundo conocido y elegido.

En el caso de Julián, los tiempos posteriores a su liberación y, al menos, hasta mediados de la década de 1990, fueron de un profundo repliegue sobre sus vínculos afectivos más próximos.¹⁰ En nuestros en-

⁹ Como señala Susana en su entrevista, durante su detención hubo casos de apropiaciones de los hijos de embarazadas que estaban secuestradas junto con ella. En su caso, uno de los represores había manifestado que ese niño sería “suyo”: “Después había otro guardia, que... siempre venía y me traía mandarinas y me decía: ‘Ese, cuidalo porque va a ser para mí’. Por mi hijo, ¿no? Y un día me trae un regalo, envuelto en un papel de regalo. Y yo lo abro y era una capucha negra como la que yo tenía, pero chiquitita. Me dice: ‘Es para tu bebé’. [Hace una pequeña pausa] Una cosa, viste... Eh, ese está preso” (Susana, noviembre de 2011).

¹⁰ A comienzos de los años setenta, y siendo estudiante secundario, Julián había comenzado a militar en la agrupación político-estudiantil Juventud Guevarista —vinculada

cuentros, el entrevistado caracterizó esos años como de un movimiento inerte, un “deambular” por diferentes espacios, que lo ayudaban a negar que fue antes al secuestro, como escondiéndose. Iniciada la democracia, Julián había sido convocado para trabajar en el Ministerio de Economía, pero al poco tiempo dejó ese trabajo y se dedicó definitivamente a la empresa familiar, en la que aún trabajaba al momento de nuestros encuentros, producidos entre abril y mayo de 2011:

Yo me recibí de Economista, hice un posgrado en el IDES¹¹ con Sourrouille, Canitrot.¹² Eh, en los momentos previos a que suba Alfonsín. O sea, a las elecciones del 83 [...] Entonces, yo en ese momento me estaba recibiendo, en el 82, y haciendo posgrado en el IDES. Y cuando vuelve la democracia, mis profesores me llevan a la Secretaría de Planificación, del Ministerio de Economía. Bueno, yo veo que están todavía los de... Hay un proceso de retirada los de Díaz Bessone,¹³ que hacían Geopolítica [...] Se estaban desmantelando, digamos, las estructuras burocráticas de la dictadura y había un grupito que estaba en el Ministerio de Economía y la Secretaría de Planificación. Ahí fue Sourrouille, como secretario de Planificación, que después fue Ministro de Economía, cuando se fue Grinspun.¹⁴ Entonces yo tuve una charla en el despacho de Sourrouille, y le dije: “Mirá, yo te tengo que decir que estuve preso

al Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT)–. El 24 de abril de 1976, en el marco de sucesivas caídas dentro de su agrupación, fue secuestrado a plena luz de día y trasladado a lo que después pudo identificar como el CCD “Coordinación Federal”. Luego de permanecer un mes allí, fue legalizado y detenido en el Penal de La Plata hasta finales de ese año. Las lesiones sufridas durante la tortura lo obligaron a someterse a diversas operaciones y, por largos años, permaneció ajeno a ese mundo previo y a otros ámbitos vinculados con la temática de derechos humanos.

¹¹ Instituto de Desarrollo Económico y Social.

¹² Durante la presidencia de Raúl Alfonsín, que tuvo lugar entre diciembre de 1983 y junio de 1989, los economistas Juan Sourrouille y Adolfo Canitrot formaron parte del gabinete económico.

¹³ Ramón Díaz Bessone fue un militar argentino de alto rango que comandó el Segundo Cuerpo del Ejército y ocupó cargos de gestión durante el gobierno militar. En el año 2012 fue condenado por delitos de lesa humanidad.

¹⁴ Bernardo Grinspun ocupó el cargo de Ministro de Economía desde los inicios del gobierno de Alfonsín, en diciembre de 1983 hasta 1985.

y que no quiero comprometer a nadie”. O sea, yo tenía que decirle a él que había estado preso y que por ahí yo era un problema, más que un... eh, y él me contestó: “No, ahora estamos en democracia”, me dijo. [...] Y yo, la verdad que [...] realmente, me sentía muy expuesto. Y yo decía: “¿Cómo? ¿Democracia?”, yo decía: “¿Cómo es esto? ¿Así? ¿Tan fácil? ¿Y de nuevo voy a poner la cara?”. En términos, digamos, metafóricos y reales, viste, porque yo estaba muy... ¡muy frágil! O sea, no entendía bien el tema de la democracia (Julián, abril-mayo de 2011).

Esa fragilidad se condensaba en la idea de un “deambular” que desde su propio discurso se mostraba como un movimiento de inercia, irreflexivo pero constante, un ir hacia adelante desconociendo lo vivido, negando o silenciando ese pasado. Un “deambular” que estuvo profundamente atado, al menos desde la rememoración, a un profundo “miedo”. Y así lo refería:

Otros hitos del deambular: ir como mostrando una..., ir a la puerta de la CONADEP¹⁵ y no declarar por miedo, irse del Ministerio de Economía por miedo, guardarse en el trabajo familiar por miedo, este... Estar con la novia que..., este..., que de alguna manera aceptás tu destino. No porque yo no la quisiera, o porque no me gustara o porque... Pero simplemente era... ¡algo dado! ¿Me entendés? ¡Algo que estaba dado!, que ya... Bueno, me esperó [cuando estaba detenido], dejó a su novio por mí, me... ¿Viste? Pero, bueno, el proyecto de vida que se plantea, a partir de esa relación, tiene que ver también con la época, digamos. Tiene que ver con que yo era yo, pero... a medias. Y no estaba en condiciones..., ni yo, ni nadie, pienso, en ese momento, de plantearse cosas muy audaces, digamos (Julián, abril de 2011).

¹⁵ La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), constituida en los comienzos de la transición democrática, llevó adelante el trabajo de recopilación de testimonios y de investigación sobre los crímenes cometidos durante la dictadura militar que dio lugar al *Informe Nunca Más*, entregado en septiembre de 1984 al presidente Raúl Alfonsín, y que sirvió de apoyatura para el Juicio a las Juntas Militares de 1985. Sobre el *Informe Nunca Más*, ver Crenzel (2008).

Se trataba, ante todo, de un miedo des-habilitante, un miedo que fue limitando su recorrido a ciertos entramados, alejados de toda visibilidad pública. Un miedo que obliteraba la posibilidad misma de otra realidad y de otra cotidianidad posible, por fuera de ese mundo de lo cotidiano y los espacios privados de interacción. Un miedo (¿o terror?) a que el hecho mismo de exponerse le trajera, nuevamente, un peligro sobre la vida.

El caso de Laura asume, en muchos sentidos, similitudes profundas con el anterior.¹⁶ Los tiempos posteriores a su liberación y el corto exilio, primero en Nueva York y luego en Israel, desde donde decidió volver a comienzos de 1977, estuvieron signados por una fuerte desvinculación de los espacios de participación política y del cúmulo de relaciones vinculadas con la militancia, y por un marcado apego a sus relaciones más próximas. Muchos amigos de secundaria y de militancia habían partido también al exilio y ella permaneció, durante los años subsiguientes, en espacios ajenos y distantes de las formas de acción y relación anudadas a la política. En ese marco, Laura se mantendría en silencio; había “un terror de base” que la limitaba en la acción y palabra. Eran tiempos aún de inminente peligro. En ese entonces, comenzó sus estudios de Arquitectura y es así que nos decía:

¹⁶ En efecto, uno y otro entrevistado habían sido compañeros en la escuela secundaria y, al momento de nuestros encuentros, mantenían un fuerte vínculo de amistad. Madre de tres hijos y arquitecta, Laura había comenzado su militancia en la Unión de Estudiantes Secundarios (UES), mientras cursaba sus estudios secundarios en el Carlos Pellegrini, de la ciudad de Buenos Aires. A finales de mayo de 1976, ella y su madre fueron secuestradas. Según sus estimaciones, fue llevada en primer lugar al Regimiento de Infantería núm. 1 “Patricios”, ubicado en el barrio de Palermo, y luego a lo que pudo identificar como “El Vesubio”, donde permaneció unos días hasta concluir el recorrido en el predio militar de Campo de Mayo. Allí decidieron liberarlas tras cinco días de cautiverio. Al poco tiempo, ella, su madre y su hermana partieron a un breve exilio a la ciudad de Nueva York (Estados Unidos). Mientras que su madre y su hermana volvieron al país, ella decidió encontrarse con su novio en Israel. Allí permaneció algunos meses hasta que decidieron volver, en 1977. En 1978, en el marco de una caída masiva de excompañeros de su escuela secundaria, una “patota”, como se denominó a los grupos de tareas abocados a la realización de los secuestros, volvió a buscarla a su casa. Ella no estaba y “zafó” —se salvó—, por segunda vez. Los años posteriores a su regreso fueron de un marcado distanciamiento con su historia previa y así lo sostendría por largos años.

Y en la facultad, a ver, en la facultad teníamos..., también, me tragué¹⁷ del 77 al 82. O sea, yo estudio todos los años de la dictadura, pero bueno, dentro de la facultad, también, con un grupo... Había como algunas movidas paralelas, de... Había una cosa que se llamaba “La Escuelita”, donde los profesores que no estaban en la facultad, porque estaban... echados, o qué sé yo, daban clases. Entonces, yo empecé a ir a estos lugares. Por otro lado, con un grupo de compañeros, también, armamos una revista... con, que era una forma, ¿no?, como eran pequeñas expresiones [sonríe], este... Y esas cosas. Pero a mí siempre... tenía como un terror de base, yo, en estas cosas. Me daba miedo participar en esto. Participaba hasta ahí... Había quedado muy... golpeada. Pero ni siquiera..., ¡mis compañeros de facultad no sabían mi historia! No se las... contaba tampoco (Laura, julio de 2011).

Como ella misma señala, el terror y el silencio iban cercenando su disposición a la acción/participación, en un contexto de permanente peligro; en efecto, y como sucedía también en los otros casos, ese “terror” se solapaba de forma indefectible con el contexto dictatorial pero también, ya en democracia, con la posibilidad y/o amenaza de un nuevo golpe militar.¹⁸ En su caso, los años posteriores a la transición democrática –en los que perdió a su madre, se casó y tuvo a sus tres hijos– estuvieron atravesados por ese no-mostrarse; al menos, hasta la ocurrencia de ciertos “hitos” que marcaron un clivaje en su propia historia de vida.¹⁹

Estos miedos o terrores, fuertemente anudados a los primeros tiempos, se reeditan también –aun cuando más solapados o con mayor intermitencia– en el momento presente ante toda situación o con-

¹⁷ “Estuve”.

¹⁸ Los primeros tiempos de la transición democrática estuvieron atravesados por fuertes disputas y presiones militares sobre el gobierno de Alfonsín, materializadas en los sucesivos levantamientos militares que derivaron, luego, en la sanción de las leyes de impunidad.

¹⁹ En particular, la participación en un libro testimonial de elaboración colectiva sobre la experiencia del exilio y, también, la posibilidad de compartir su propia historia –muchos años después– con sus tres hijos ya adolescentes, marcaron nuevas configuraciones en su recorrido vital, animándola a nuevas vinculaciones con ese pasado, y con la escena pública.

tingencia que remita, de una u otra forma y de manera más o menos directa, a la experiencia límite²⁰ —sin suponer, necesariamente, un repaso literal o absoluto de lo vivido—. Particularmente, la situación del testimonio, ya sea en los juicios actuales por delitos de lesa humanidad u otras situaciones similares de denuncia, parece discurrir en un campo atravesado por tensiones: por un lado, y mayoritariamente, desde su potencia en términos de la revalorización de sí y de su aporte en la construcción de verdad y justicia; por el otro, como espacio abierto, en ciertas condiciones, a la reedición de miedos y pesares. Volveremos sobre ello en futuros abordajes, pero baste aquí traer el caso de Esteban para ilustrar las tensiones o inseguridades que transcurren en el presente y que ponen de manifiesto la vigencia de la violencia vivida y sus efectos.²¹ En nuestras conversaciones, así nos respondía a la pregunta acerca de cómo se había sentido cuando realizó, recientemente y por vez primera, la denuncia de su secuestro:

²⁰ De manera elocuente, señalaban las autoras de *Ese infierno*: “Después de haber pasado por un Campo de Concentración, uno puede llevar una vida en apariencia normal. [...] Hasta que, algunas veces contundente, demoledor e incendiario como un rayo, otras suave, engañoso y envolvente como la niebla, el Campo de Concentración se hace presente. Y entonces, uno se paraliza: se perciben los olores, se ve la oscuridad, se escucha el arrastrar de las cadenas, el ruido metálico de las puertas, los chispazos de la picana, se siente el miedo, el peso de las desapariciones. Periódicamente, desde hace muchos años, a veces disparados por hechos concretos —como la citación a declarar en un juicio, la noticia sobre la recuperación de un bebé o el aniversario de una “caída”—, otras por una cara vista en la calle, una fotografía vieja, una carta amarillenta en un placard, una lectura..., los recuerdos nos acechan y nos atrapan” (Actis *et al.*, 2001:27).

²¹ Su militancia empezó en la escuela secundaria, a la edad de 15 años, en el Movimiento de Acción Secundaria (MAS) y terminó, luego de una serie de reagrupamientos y cursando ya sus estudios universitarios, en la Universidad Tecnológica Nacional, dentro de la estructura de Montoneros. Alejado de la militancia desde 1976, por diferencias con su propia organización, en septiembre de 1978 fue secuestrado en un bar de Constitución y llevado a lo que, con la ayuda de miembros del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), pudo suponer era la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA). Allí permaneció por un mes aproximadamente, y luego de su liberación decidió partir al exilio, en Estados Unidos, junto a su segunda esposa y madre de dos de sus tres hijos. Allí vivió hasta 2009, cuando regresó definitivamente al país, luego de la identificación y restitución de los restos de su amigo desaparecido, compañero de Susana. Hasta entonces, Esteban no había dado testimonio ni había mantenido tampoco una relación fluida con ese pasado.

[Con un tono firme] Bastante raro. Bastante perseguido. No sé, es el día de hoy que yo no me puedo sentar en un restaurant mirando la pared. No puedo. No puedo. Tengo que estar mirando hacia la, la puerta de entrada. O sea... quedó esa... esa secuela, o sea que no... me siento encerrado y me siento que alguien va a venir y no... no estoy tranquilo, no, no, no como tranquilo o tomando un café, no tomo el café tranquilo (Esteban, mayo de 2012).

Si bien el miedo no es enunciado como tal, sí hay una remisión a un “sentirse perseguido”, como en un estado de peligro permanente. Pero ese peligro, ese sentirse “intranquilo”, no aparece vinculado –al menos en su relato– con cualquier situación sino que, por el contrario, emerge una situación que reproduce el momento del secuestro: en efecto, Esteban había sido secuestrado mientras estaba sentado a la mesa, en un bar, a plena luz del día. Como vemos, esa sensación es catalogada por el entrevistado como una “secuela” de lo vivido. Secuela que, en sus propios efectos presentes, “no lo deja tranquilo” y que vuelve, reemerge no en cualquier eslabonamiento de sentido sino en la referencia a su primer testimonio en el espacio público.

En diferentes tiempos, espacios y situaciones, estos “miedos” fueron acuciando al sujeto en su propia trayectoria de vida, coartando y cercenando su propia capacidad de acción o participación. Su ocurrencia traía consigo la certeza de un peligro inminente, la amenaza concreta de una re-edición –si no literal al menos, sí, en sus efectos– de lo vivido al límite de lo posible. Esas re-emergencias que desde el resabio mismo parecían reeditar algo de aquella violencia última, y detener el tiempo, fueron limitando –en mayor o menor medida– el campo de acción e interrelación, al menos, en los primeros tiempos.

De la culpa como un nuevo pliegue del acecho acuciante de la violencia

Como fue señalado, el problema de la *culpa* por haber sobrevivido constituyó también un nudo significativo de recurrencia en nuestros entrevistados –desde una suerte de (auto)responsabilización por su propia suerte y, fundamentalmente, por la de los miles de desaparecidos–, revistiendo con ello espesura analítica. Como dije ya, el problema de la culpa aparece en los testimonios de sobrevivientes de la Shoah –con el sustantivo trabajo reflexivo de Levi–, y anuncian un pesar por la propia vida en relación con aquellos que murieron en los campos. En el caso argentino, la sospecha social de los primeros tiempos fue imprimiendo también su propio peso. Desde allí, la culpa aparece como algo-dado, en apariencia evidente-inherente al “ser-sobreviviente”. Pero, ¿qué traduce esta forma de disvalor de sí?, ¿sobre qué otros procesos subjetivos se monta? Veamos sus modalidades de emergencia para pensar, desde allí, respuestas posibles a estos interrogantes.

En el caso de Margarita, la sensación de culpa aparecía fuertemente abigarrada a la situación de desarticulación familiar que, según señala, sucedió a su secuestro, liberación y posterior insilio²² en Buenos Aires.²³ A ello se solaparían, también, las posteriores muertes de su padre, primero, y de su madre, poco tiempo después:

²² La categoría *insilio* refiere a la movilidad forzada –por los procesos represivos– desde el lugar de origen o residencia hacia otro destino dentro del país.

²³ Oriunda de la provincia de Tucumán y militante del peronismo de izquierda durante los años setenta (primero, en el marco del Grupo de Estudiantes Tucumanos [GET] y, ya en la universidad, en la Juventud Universitaria Peronista y el Movimiento Villero Peronista), Margarita fue secuestrada en mayo de 1975, en el marco del Operativo Independencia y mantenida cautiva durante dos meses, aproximadamente, en lo que pudo identificar como el CCD “Escuelita de Famaillá”, al sur de la provincia. Margarita ya era madre de su primer niño, de tan sólo dos meses. Tras su liberación, sufrió su propio insilio en la ciudad de Buenos Aires, tuvo a su segundo hijo y retomó cierta militancia, en la clandestinidad. Luego de años de profunda tristeza y soledad, que incluyeron las sucesivas muertes de sus padres, la transición democrática propiciaría nuevos encuentros y recorridos que la vincularían fuertemente con el campo de los derechos humanos. Actualmente, Margarita es miembro de la Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos y ha brindado su testimonio en múltiples instancias desde la transición democrática hasta el presente.

La verdad que yo estaba como, como que... no... Devastada totalmente. No, no, me sentía muy mal, muy mal, porque estaba con esa situación de mucha culpa por todo... El fallecimiento de mis viejos. Mi hermano me hacía responsable de todo... Bueno, fue tremendo. Esos años fueron muy duros (Margarita, septiembre de 2011).

En el caso de Silvia, la remisión a la culpa asume un matiz: según señalaba, durante largos años cargó con el peso de “no haber resistido la tortura”, sintiéndose por ello “culpable”.²⁴ En ese marco, y al igual que en otros casos, los tiempos inmediatamente posteriores a su liberación habían sido de una profunda angustia y un marcado silencio. En sus propias palabras, de un “ocultarse”:

“S: [...] a mí me costó muchísimo cuando salí. Yo no... no me sentí bien afuera... hasta... un año después... Hasta un año después, que un día iba a ir al club con F. [su pareja] y mi cuñado íbamos al club, y miré el cielo y estaba hermoso y qué sé yo y dije... “Qué lindo...”, o sea, pude empezar a disfrutar de un día de estar afuera.

E: ¿Y qué sentías, por qué...?

²⁴ Silvia había iniciado su militancia en el Centro de Estudiantes de su escuela secundaria para comenzar a militar ya orgánicamente en la Juventud de Vanguardia Comunista, una vez producido el golpe militar de marzo de 1976, mientras cursaba sus estudios de Magisterio. A mediados de julio de 1978, una patota ingresó a su domicilio y la llevó a lo que tiempo después supo que era “El Vesubio”, donde permaneció en condición de desaparecida hasta mediados de septiembre de ese mismo año, cuando ella y otra treintena de detenidos (pertenecientes en su mayoría a su misma organización) fueron “blanqueados” (legalizados) y trasladados a distintos penales. Luego de dos meses de detención en una comisaría de la provincia de Buenos Aires, Silvia fue trasladada junto a otras compañeras al Penal de Devoto, donde permaneció hasta mayo de 1979. A partir de entonces, permaneció en un profundo retraimiento sobre su espacio privado de interacción, se casó y fue madre. A mediados de los años noventa asentó la denuncia de su caso para la tramitación de la reparación económica impulsada por el Estado nacional pero no fue sino hasta los años 2000, con motivo de diversos acontecimientos, que su testimonio y sus vivencias asumirían nuevos sentidos y recorridos. Desde entonces, Silvia participa activamente de la Comisión de Homenaje a las Víctimas del Vesubio y Puente 12, y ha brindado su testimonio en diferentes instancias.

S: Y yo sentía como que... Y, ¡la culpa! La culpa del sobreviviente, la culpa de que vos estás libre y los otros están encerrados... [...] afuera era..., este..., por ejemplo, ¡ocultándome! (Silvia, marzo de 2012).

A lo largo de su relato y en reiteradas oportunidades, ese sentimiento de culpa emergía con fuerza. Su particular anclaje con el hecho de “no haber resistido la tortura” ponía en dudas –según señalaba– su propio “compromiso” como militante y, fundamentalmente, tensionaba el valor de su palabra:

Y a mí me costó horrores. [...] Y yo siempre viví con tanta culpa... el no haber podido resistir a la... picana, a la tortura... Por más que las personas que estaban conmigo, que yo nombré, están con vida, por eso fue cayendo... Bueno. Eh, a mí me costó como..., eh, me costaba mucho hablar. Porque..., eh... pienso que, por un lado, por la crianza que yo tuve, y además por la formación revolucionaria que se tenía en aquellos entonces, que tenías que ser un héroe. Entonces, eh... siempre me quedaba como ese estigma, ¿viste? (Silvia, marzo de 2012).

Ese sentimiento de culpa, junto con esos dolores profundos, fueron marcando y permeando sus propias acciones y espacios de relación. Ante todo, la “culpa” operaba en ella como un elemento des-movilizador e inhibitorio de la posibilidad de contar lo vivido e intervenir de forma activa en el presente.

Para Esteban, la culpa aparecía también con un peso sustantivo. En sus palabras, él se sentía “culpable por todo”:

Siempre queda una mochila atrás que hay que vaciarla, pero... yo no sé si voy a tener tiempo con mi edad a vaciar todo lo que tengo adentro. O sea, me gustaría vaciarla lo más rápido posible porque yo, así, de esa manera, no me siento más culpable. Yo ahora me siento culpable de muchas cosas. O sea, soy un tipo que se siente culpable de todo: de haberme ido, de haberla metido a mi primera mujer en lo que la metí, a mi segunda mujer en lo que la metí y a mi tercer mujer en lo que la metí. [...] No quiero tener más carga (Esteban, mayo de 2012).

La referencia a su partida al exilio remite, en su relato, a una pesada carga. En ese después de la liberación –señalaba– se había “cerrado una puerta” que, lejos de liberar ese peso, lo acrecentaba. Con todo, si bien ese sentimiento de culpa no aparece nítidamente anudado a los que no están, se enuncia, sí, desde un peso atosigante, del que en algún momento espera poder desprenderse.

Cabe señalar que en el caso de Sergio y Osvaldo, quienes sobrevivieron ya no por la decisión explícita de los captores sino por haberse fugado de los CCD, surge un pesar y una culpa condensadas en la figura de aquellos a quienes “no pudieron salvar” en el momento de su huida. En ambos casos, esas figuras estarían personificadas en mujeres detenidas quienes, según refieren, no habían logrado liberarlas en la huida. En el caso de Sergio, esa compañera continúa desaparecida; en el caso de Osvaldo,²⁵ muchos años después pudo saber que había sobrevivido. Sobre esa historia, nos contaba lo siguiente:

[Yo estuve] Mucho tiempo con..., este, con mucho en la cabeza de la chica esa que se había quedado ahí, que yo lo único que le había escuchado era la voz. Un sentimiento de culpa que me banqué²⁶ hasta que la... conocí y supe que sobrevivió y qué sé yo. Este..., pero yo recuerdo que en la cárcel muchas veces volvía a esa escena, digamos, ¿no? ¿Qué podía haber hecho distinto? Y volvía a recrear la escena y pensaba en otras cosas, digamos. Me ocupó bastante la..., la culpita esa en la cárcel (Osvaldo, julio de 2014).

²⁵ De origen cordobés y militante del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), Osvaldo fue secuestrado en julio de 1977 y trasladado a lo que años después identificaría como el CCD Virrey Cevallos, ubicado en la Capital Federal, de donde lograría fugarse una semana después. Sin lugares de referencia y con su familia amenazada en Córdoba, Osvaldo terminó entregándose y fue puesto a disposición del Poder Ejecutivo Nacional (PEN). A diferencia de otros presos políticos que fueron siendo liberados durante los primeros tiempos del gobierno democrático de Raúl Alfonsín, Osvaldo fue liberado en 1987. A partir de entonces –e, incluso, desde la cárcel– brindó su testimonio en múltiples instancias y formó parte activa de movimientos territoriales de trabajo con la memoria. En particular, fue un actor clave para la identificación y recuperación del predio donde funcionó el CCD donde estuvo detenido y en la actualidad forma parte de su equipo de trabajo.

²⁶ “Soporté”.

Una vez en libertad, Osvaldo dio con ese dato clave, revelador, que supondría un antes y un después en el modo de abordar y pensar ese pasado —específicamente, el del momento de su fuga—: esa mujer que no había logrado liberar estaba viva y era, como él, una sobreviviente.

En los fragmentos reseñados, la remisión a la culpa trae a escena a diferentes sujetos, en diferentes posiciones: mientras que el perpetrador aparece invisibilizado, el sobreviviente trae consigo un disvalor de sí, que reemerge en relación con múltiples otros: la propia familia, los detenidos-desaparecidos que quedaron allí, los compañeros de militancia. Así, el sobreviviente es atormentado por una carga tortuosa de manera que esa temporalidad abierta por el CCD sigue marcando, aún y fundamentalmente en el después, múltiples cesuras y resquebrajamientos: el de sí mismos y el del entramado intersubjetivo que los rodea(ba). Con ello, las persistencias de lo vivido continúan acuciando desde nuevas cadenas de sentido: al golpe funesto de la (propia) desaparición se anudan así nuevas cargas, nuevos pesares; y el sobreviviente, en ese sentir-se y decir-se culpable —y como portador de sospechas ajenas— se desplaza del lugar de víctima a, en cierta forma, presunto victimario.²⁷ Con ello, la violencia vivida, tan propia de ese espacio particular —el CCD—, se perpetúa y refuerza en un presente tortuoso, continuo y persistente que detiene, inmoviliza y acucia al sujeto.

Consideraciones finales

En este artículo he intentado aproximarme a las inscripciones de la experiencia límite de la (propia) desaparición y sus modos de persistencia en el espacio subjetivo, enfocada en las nociones de terror y culpa como significantes recurrentes en las construcciones de sentido relativas al “después” de la experiencia límite. Una y otra nos

²⁷ En efecto, como señala Souto Carlevaro (2010), el poder concentracionario oculta su propia lógica e invierte la culpa, la desplaza: para el afuera, aquel que reaparece “algo habrá hecho” para ser liberado, convirtiéndose en verdugo.

permitieron reflexionar en torno de ciertas modalidades de acecho y reactualización de lo vivido, más allá de los límites espacio-temporales del CCD, lo cual remite con ello a las persistencias en el presente de la violencia vivida. Desde estas construcciones de sentido, los entrevistados dieron cuenta de las presencias insistentes –y por momentos agobiantes– de lo vivido, que remiten a tiempos escindidos, dislocados e incluso detenidos y que anuncian, precisamente, el trastocamiento de la vida en un antes y un después de la (propia) desaparición.

Si estas formas de persistencia remiten a temporalidades propias del acecho, disruptivas y paralizantes, en futuros abordajes me interesaré analizar el modo en que la reconstrucción de los entramados de interacción, junto con los trabajos de elaboración, abren a nuevas temporalidades subjetivas vinculadas ya no –o no tan sólo– a la persistencia acuciante y paralizante de la violencia vivida sino a nuevas proyecciones o afirmaciones del sujeto en el (su) presente.

Referencias

- Actis, Munú, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar (2001), *Ese Infierno. Conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Calveiro, Pilar (2015), “Sobrepasar el miedo”, en S. Mandolessi y M. Alonso (eds.), *Estudios sobre memoria: perspectivas actuales y nuevos escenarios*, Eduvim, Villa María.
- Crenzel, Emilio (2008), *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en Argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Kaufman, Susana (1998), “Sobre violencia social, trauma y memoria”, en *Seminario Memoria Colectiva y Represión*, Montevideo, 16-17 de noviembre.
- LaCapra, Dominick (2005), *Escribir la historia, escribir el trauma*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lampasona, Julieta (2017), “Un pasado que no cesa: reflexiones en torno a la experiencia de la (propia) desaparición y sus persistencias en el presente”, *Revista Astrolabio. Nueva Época*, núm. 19, Córdoba.

- Levi, Primo (2005), *Trilogía de Auschwitz*, El Aleph, Barcelona.
- Longoni, Ana (2007), *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*, Norma, Buenos Aires.
- Puget, J. y R. Kaës (1991), *Violencia de Estado y psicoanálisis*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Souto Carlevaro, Victoria (2010), *El silencio como palabra. Memoria, arte y testimonio del horror*, Prometeo, Buenos Aires.

Fecha de recepción: 15/10/18

Fecha de aceptación: 20/06/19

Sobre *La guerra no tiene rostro de mujer...* y las pasiones*

Laura Ariana Aparicio Ruiz**

“En la escuela nos enseñaban a amar la muerte. Escribíamos redacciones sobre cuánto nos gustaría entregar la vida por... era nuestro sueño.

Sin embargo, las voces de la calle contaban a gritos otra historia y esa historia me resultaba muy tentadora”.

SVETLANA ALEXIÉVICH

La guerra no tiene rostro de mujer es una obra del periodismo narrativo, escrita por Svetlana Alexiévich, ganadora del Premio Nobel de Literatura 2015, publicada en 1985 y reescrita en 2002, para integrar elementos que no utilizó en la primera versión debido a la censura gubernamental y su autocensura. Finalmente, fue traducido al castellano por Yulia Dobrovolskaia y Zahara García González, y publicado en México por la editorial Debate en noviembre de 2015 (primera edición).

La autora, de origen ucraniano, nació algunos años después del término de la Segunda Guerra Mundial y creció durante la posguerra. Esto la llevó a pensar con mayor profundidad las historias “no oficiales” que se contaban sobre la guerra, como ella misma lo relata: “quería saber más”, y recorrió gran parte del territorio ruso en su búsqueda.

Inicia la descripción del camino que la llevó a escribir, que fundamentalmente está hecho con base de testimonios de mujeres que tuvieron algún papel durante la guerra: partisanas, enfermeras, fran-

* *La guerra no tiene rostro de mujer*, de Svetlana Alexiévich, México: Debate, 2015.

** Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [laura.aparicio19@gmail.com].

cotiradoras, sargentos de tráfico, telefonistas, pilotos, zapadoras, etcétera. Permite que sean ellas, “las sin voz”, quienes cuenten su propia historia, la cual ha sido negada por aquellos que ostentan la bandera de la victoria.

En ese sentido, no escribe específicamente sobre la guerra –la victoria o la derrota– sino sobre los seres humanos que la habitaron o que fueron habitados por ella de forma parcial o permanente; es decir, sobre la cotidianidad de los sujetos (particularmente las mujeres) en el frente de batalla y, posteriormente, las marcas que dejó la guerra en sus vidas.

Por momentos, la lectura tiene un contenido denso y su asimilación es complicada, sin embargo, es muy valiosa. Si bien el título del libro refleja muy bien su contenido, sus páginas aportan mucho más, ya que se pueden leer elementos interesantes que nos acercan a pensar la subjetividad de la época y su posible registro hasta la actualidad, como son: las expectativas a futuro, el significado cultural del “ser mujer”, la guerra, el patriotismo, el amor, la alegría, el odio, el miedo, las tristezas, los anhelos, entre otros, enmarcados por la ideología de género que moldea la subjetividad de las mujeres y les asigna un papel establecido como madres y amas de casa.

Las pasiones son constitutivas de todo sujeto, esto permite la implicación con las historias de una gran cantidad de mujeres que vivieron la guerra desde las trincheras, hospitales y aviones. En ese sentido, el libro no atrapa precisamente por la forma de la escritura, sino porque la narración está cargada de las pasiones vividas, que parecen regresar a ellas mediante los recuerdos y, de esta manera, su lectura también da la posibilidad al lector de sentirlas; ésta es una característica del libro: que sumerge al lector ante esas pasiones de mujeres de las que nadie habla en la guerra, en donde la única admitida es la valentía, exigida para los hombres pero ambigua para las mujeres.

Finalmente llegamos a Rostov. Allí fui herida durante un bombardeo. Recuperé el conocimiento ya en el tren, oí como un soldado viejo reñía a otro joven: “Tu mujer no lloraba tanto al parir como estás llorando

tú ahora”. Cuando me vio abrir los ojos, me dijo: “Grita, cariño, grita. Te hará sentir mejor. Tú sí que puedes hacerlo”. Pensé en mamá y lloré (p. 182).

Una de las pasiones a destacar es el miedo, presente no sólo en la guerra, sino en la vida cotidiana, el cual permite sobrevivir. Sin embargo, en el frente de batalla pareciera que no se puede admitir el miedo; los hombres en particular no pueden hablar de eso debido a la carga cultural que los obliga a ser “fuertes” ante toda situación, a no demostrar sentimientos, a ser valientes. Los sentimientos son relegados a las mujeres, la delicadeza, la belleza, el llanto, entre otros, por eso “lo femenino” no cabe en la guerra, a reserva de integrar las tareas que se consideran femeninas como la cocina, la enfermería, el aseo, entre otras que están relacionadas con la atención al otro o con labores domésticas: “Nosotros, los oficiales profesionales, observábamos con cierto recelo cómo el sexo débil aprendía el arte militar, que desde siempre se había considerado una tarea masculina” (p. 153).

Las mujeres se incorporaron al ejército aún con los cuestionamientos sobre sus posibilidades de combatir; se integraron como avanzada en el frente de batalla, cumpliendo no sólo con los papeles considerados femeninos, como cocineras o enfermeras, sino integrándose a todas las funciones.

Aspirábamos a... No queríamos que dijeran de nosotras: “¡Esas mujeres!”. Nos esforzábamos más que los hombres, teníamos que demostrar que no éramos inferiores a ellos. Durante mucho tiempo existió hacia nosotras esa actitud condescendiente, ufana: “¡A saber la que esas nos armarán aquí...!” (p. 235).

Esto también significó mayor presión sobre los hombres, no podían quedarse en la retaguardia:

Comenzó el combate. El fuego era muy intenso. Los soldados se agazaparon. Sonó el llamamiento: “¡Adelante! ¡Por la patria!”, pero no se movieron. Ordenaron de nuevo, nadie reaccionó. Me quité el gorro

para que lo vieran: se había levantado una chica... Entonces todos se levantaron y entramos en combate... (p. 75).

Ellos son quienes “tenían” socialmente la responsabilidad de luchar en la guerra y obtener la victoria, entonces ¿por qué las mujeres decidieron enlistarse en el ejército? “Nos educaron en la idea de que éramos uno con la patria” (p. 87).

Los alemanes entraron en nuestra aldea... Iban en motocicletas, grandes y negras... me los quedé mirando: eran jóvenes y alegres. Se reían sin parar. ¡A carcajadas! A mí se me paraba el corazón: estaban ocupando nuestra tierra y encima se reían (p. 79).

Otra de las pasiones se manifiesta alrededor del amor a la patria, enseñado en las escuelas de los Estados-nación en el mundo. La patria reúne a todas las personas que nacieron dentro de un cierto límite territorial y que se educan bajo determinados modelos culturales, como forma de identificación, pero también de gobernabilidad.

La entonces URSS se consideraba un país comunista, pero la idea de patria es incompatible con el comunismo que proponían Marx y Lenin; fue durante el régimen totalitario de Stalin que se exaltó el patriotismo y se santificó a los sujetos, convirtiéndolos en mártires. Por ello, después de la muerte de Lenin, San Petersburgo cambió de nombre a “Leningrado” y al término de la Segunda Guerra Mundial —que en Rusia fue conocida como “La Gran Guerra Patria”— se le llamó popularmente Stalingrado.

Todo aquel que no diera la vida por la patria automáticamente se convertiría en un enemigo del pueblo, si alguien regresaba vivo de la tortura significaba que era un traidor. Este sentimiento parecía estar presente en gran parte de la población, pero esta no fue la única razón por la que decidieron salir a combatir.

—Nos despertó en mitad de la noche y nos dio unos saquitos con comida. Nos dio un abrazo a cada una de nosotras y nos dijo: “marchaos...”

—¿No intentó retener a su hija?

—No, la besó y dijo: tu padre está luchando, tú debes hacer lo mismo (p. 171).

El sentimiento humano de repulsión contra alguna situación injusta, paradójicamente lleva al odio. El responsable de esa injusticia se convierte en el enemigo, al que se le debe combatir, ese sentimiento crece en la profundidad de las entrañas y se acerca peligrosamente a la crueldad. Durante la guerra, el odio, la violencia y la sangre parecen permanentes, pero esto no excluye al amor, la solidaridad y la compasión, que también están presentes en esa situación; no se puede negar que los sujetos estamos constituidos por dichas pasiones.

Era un niño judío... El alemán lo ató a su bicicleta para que el niño corriera detrás como un perrito: "Schnell! Schnell!". Pedaleaba y se reía. Era un alemán joven... Pronto se aburrió, bajó de la bicicleta y con gestos ordenó al niño que se pusiera de rodillas... De cuatro patas... Que se arrastrara como un perro... Que saltara... "Hund! Hund!" Lanzó un palo: "¡Tráemelo!" El niño se puso de pie y corriendo se fue a por el palo, lo recogió con las manos. El alemán se enfureció... Comenzó a pegar al niño. A reñirlo. Le ordenó: "Ponte de cuatro patas y tráeme el palo con la boca". El niño lo hizo...

El alemán jugó con aquel niño un par de horas. Luego otra vez lo ató a la bicicleta y se marcharon. El niño corría a cuatro patas... hacia el gueto...

¿Y usted me pregunta por qué decidimos luchar? ¿Por qué aprendimos a disparar?... (p. 295).

Independientemente de las razones por las que las mujeres decidieran estar en el campo de batalla, ahí estuvieron y pelearon por integrarse de manera voluntaria a pesar de ser subestimadas y consideradas demasiado sentimentales por los hombres, por los generales al mando del ejército, incluso por la sociedad en general. En medio de la guerra fue reconocido su valor, se les reconoció a través de medallas, fueron protegidas y admiradas por sus compañeros; sin

embargo, el periodo siguiente a la guerra fue más difícil para las mujeres, muchas no pudieron hacer una vida “culturalmente esperada” y muchas otras no quisieron.

Me pasé toda la guerra sufriendo porque no quería acabar con las piernas mutiladas. Yo tenía unas piernas bonitas. A un hombre eso le da lo mismo. No le importa tanto, incluso si pierde las piernas. En cualquier caso sería un héroe. ¡Podría casarse! Si una mujer queda mutilada, ese será su destino. Su destino de mujer... (p. 223).

Las mujeres fueron borradas de la historia, no se les consideró excombatientes, fueron silenciadas porque no querían que hablaran de algo más que no fuera la victoria. Ellas también callaron, para protegerse de ser excluidas de su familia y de la sociedad.

Sin duda, considero que este libro es altamente recomendable para pensar la subjetividad y las pasiones humanas de las mujeres, aquellas que están presentes gracias a la autora aunque sean negadas por la historia oficial; las que históricamente se han dividido según las imposiciones de género, que fueron silenciadas durante la guerra y después de ésta por el ejército, incluso ellas que integraron estos discursos, y al no ser escuchadas también decidieron callar.

Fecha de recepción: 14/10/18
Fecha de aceptación: 14/12/18

Fatum

*Fernando Zurita**

Salgo de los juzgados federales de San Lázaro en punto de las once de la mañana. Buena hora para llegar a mi oficina, en donde me esperan los impostergables de siempre. Programo el Waze a la colonia Anzures y comienzo a conducir siguiendo las instrucciones de Joanna, con su tono electro-españolizado.

¡Qué extraño!, según Waze, estoy a tres kilómetros de mi destino. Siempre he sido despistado pero suponía que mi despacho estaba a mayor distancia, quizá a cinco o seis kilómetros. En un alto reviso la ruta que estima mi llegada, en 13 minutos, a una esquina de la colonia Buenos Aires. Canelo el viaje y lo vuelvo a programar. Confiado, sigo conduciendo por donde me sugiere. Como siempre, mi imaginación vuela. Pienso en la posibilidad de un cuento, de esos macabros y sobrenaturales que me gustan:

El individuo maneja su auto, guiado por Waze. Se sorprende porque parece que la distancia al sitio al que se dirige está mucho más cerca de lo que pensaba. Continúa su camino sin prestar más atención a ese detalle, hasta que Joanna le indica que su destino está a la derecha, a una calle de distancia. Llega al punto indicado y al detenerse en la luz en rojo, se le acerca un tipo en sudadera negra, con la capucha cubriendo su cabeza. El conductor se fija en sus ojos enrojecidos por la droga. El delincuente saca una pistola de sus ropas y, nervioso y agresivo, exige a gritos que entregue su reloj, su celular y su cartera. Nuestro personaje, a regañadientes, entrega al ladrón los objetos que pide. El encapuchado sonríe a medias a su víctima; muestra unos dientes pequeños y amarillos. Acciona

* Licenciado en Derecho. Correo electrónico: [fzurita.ayc@gmail.com].

el arma. El primer tiro pega en el poste de la ventana. El segundo disparo le destroza el parietal izquierdo...

¿Por qué siempre tengo que pensar en relatos de muertos y fantasmas?

Opus 95 reproduce *La muerte y la doncella*. Sigo mi camino mientras la mente divaga, entre la historia inventada y la música de Schubert.

Joanna me avisa que mi destino está a dos cuadras, del lado derecho. ¡No es posible! Todavía estoy lejos. Espero la luz roja para reprogramar el viaje. No me quisiera perder en el rumbo tan feo de la Buenos Aires. El semáforo en la esquina me toca en verde y sigo adelante. Tendrá que ser hasta el próximo alto.

Por fin el tráfico se detiene en el siguiente cruce. Alargo el brazo para tomar mi celular y de reojo observo que se me acerca un tipo encapuchado, de chamarra negra. Saca una pistola y gritando groserías me exige que le entregue mis cosas. No puedo moverme, el semáforo sigue en rojo y frente a mí hay autos detenidos. A regañadientes entrego mis pertenencias. El coche de adelante comienza a moverse. Avanzo un metro y escucho una detonación, la bala impacta en el poste de la ventana.

Un metro más adelante Joanna anuncia que he llegado a mi destino.

Fecha de recepción: 20/07/19

Fecha de aceptación: 4 /09/19

Pide un deseo

*Jesús Emmanuel González Martínez**

Imagina que es el día de tu cumpleaños, que tus mejores amigos te han preparado una fiesta sorpresa: has llegado a casa y al abrir la puerta todos gritan “¡Feliz cumpleaños!” sorprendiéndote completamente.

No lo esperabas, te han sorprendido tanto que te quedas hecho piedra; lo único que viene a tu mente es cómo han planeado todo esto sin darte cuenta ya que no has notado nada extraño en su comportamiento últimamente. Piensas en las posibles personas que pudieron haberlo hecho pero dejas pasar el tema y te limitas sólo a sonreír.

No sabes qué decir... Hasta que por fin decides entrar a tu propio departamento. Lluven los abrazos, los regalos y los buenos deseos. Comienza a sonar la música a un volumen perfecto. Miras a todos y te das cuenta que la decoración ha sido perfectamente elegida a tus gustos; días o tal vez semanas de preparación para un día especial. Y entre tanto abrazo y buenos deseos llegas a la sala, donde esperan más personas que quizá no conozcas del todo: amigos de tus amigos, quizá. Desconocidos que te miran y sonríen mientras sostienen sus bebidas.

Sientes una inmensa alegría, toda una euforia dentro de ti. Quisieras gritar, llorar, correr, saltar pero no haces nada de eso.

“No podría ser más perfecto”, piensas, pero te tragas tus palabras cuando ves a alguien abriéndose paso entre la multitud, caminando hacia ti con un gran pastel en mano. Las luces se atenúan y no sa-

* Estudiante de la licenciatura en Psicología Social en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [emmanuel.g1807@gmail.com].

bes qué hacer cuando todos comienzan a entonar *Las mañanitas*. Es como sentir una inmensa alegría dentro de ti pero también algo embarazoso y lo que quisieras hacer en ese momento es salir corriendo, definitivamente.

Finalmente, sobrevives. El canto ha terminado y llegó la hora de apagar las 25 velitas, pedir un deseo. El momento más crítico de toda tu vida. ¿Qué vas a desear para este año? Te pones reflexivo: ¿Salud?, ¿dinero?, ¿amor? Segundos cruciales de tu vida y finalmente deseas lo más estúpido que se te viene a la mente.

Cierras completamente los ojos.

Suspiras.

Tomas aire... y soplas.

Y al abrir los ojos, no hay nada ni nadie ahí. Sólo eres tú, sentado en el filo de un edificio, con un pequeño *cupcake* en la mano. Puedes ver la ciudad... o lo que queda de ella. Te preguntas si realmente valió la pena tu deseo de hace un año. “Desearía estar solo”, dijiste segundos antes de soplar las velas. Y ahora sólo eres tú, mirando los vestigios de una ciudad y sabes que no hay vuelta atrás.

Metes la mano en tu bolsillo; sacas una velita junto a un encendedor. Insertas la pequeña vela en el centro del *cupcake* y te dispones a encenderla. ¿*Qué desearás ahora?*

Cierras los ojos, inhalas profundamente y dices:

–Feliz cumpleaños, pide un deseo.

Fecha de recepción: 03/07/19

Fecha de aceptación: 04/09/19