



MALESTAR Y DESTINOS DEL MALESTAR

POLÍTICAS DE LA DESDICHA

Esteban Radiszcz {editor}

Volumen I

SOCIAL-EDICIONES



**MALESTAR
Y DESTINOS
DEL MALESTAR**
POLÍTICAS DE LA DESDICHA

Volumen I



SOCIAL-EDICIONES

MALESTAR Y DESTINOS DEL MALESTAR. VOLUMEN I. POLÍTICAS DE LA DESDICHA.

© 2016, Esteban Radiszcz

© Social-ediciones, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

www.socialediciones.facso.cl

Comité Editorial: Roberto Aceituno, María José Reyes, Svenska Arensburg, André Menard, Pablo Cottet, René Valenzuela.

La presente publicación, realizada gracias al apoyo del Programa de Estímulo a la Excelencia Institucional (PEEI) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile mediante su Concurso de Fortalecimiento de Productividad y Continuidad de la Investigación (FPCI), representa parte del trabajo colectivo efectuado por el Laboratorio Transdisciplinar en Prácticas Sociales y Subjetividad (LaPSoS) de la Universidad de Chile, el cual cuenta con el financiamiento de la Iniciativa Bicentenario Juan Gomez Millas de la Revitalización de las Humanidades, Artes, Ciencias Sociales y de la Comunicación: un Proyecto para Chile.

Este libro fue sometido a un proceso de evaluación por pares y aprobado para su publicación.

Editor: Esteban Radiszcz

Asistentes de Edición: Felipe Saavedra y Claudia Curimil.

Producción Editorial: René Valenzuela y César Castillo.

Diseño: Pablo Rivas.

ISBN: 978-956-19-0971-7

RPI: 257.982



Esta obra se encuentra sujeta a una licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Santiago de Chile, Agosto 2016

**MALESTAR
Y DESTINOS
DEL MALESTAR**
POLÍTICAS DE LA DESDICHA

Esteban Radiszcz
Editor

Volumen I

ÍNDICE

7 INTRODUCCIÓN

DE LA PREGUNTA POR EL MALESTAR A LAS INTERROGANTES DEL MALESTAR
Esteban Radiszcz

I. DE LA CUESTIÓN DEL MALESTAR AL MALESTAR EN CUESTIÓN

19 ¿FREUD SIN MALESTAR?

Pierre-Henri Castel

32 MALESTAR EN CHILE, POLÍTICA SANITARIA Y PSICOANÁLISIS

Gonzalo Miranda

52 EL INDIVIDUALISMO Y SUS MALESTARES

Alain Ehrenberg

71 ¿MALESTAR DE QUÉ?

Macarena Orchard Rieiro / Álvaro Jiménez Molina

96 DE LA SALUD COMO GESTIÓN Y LAS POSIBILIDADES DE LO COTIDIANO

César Castillo

II. TRAYECTOS CLÍNICOS EN MALESTAR

109 SUEÑOS DE NIÑOS, RECUERDOS DE PADRES

Marta González

115 TRANSFORMACIONES

Francois Pommier

128 DOLORES DE MORIR

Dominique Cupa

136 CAMILLE O LOS TIEMPOS DE ENTRADA

Pablo Cabrera

III. VICISITUDES DEL MALESTAR EN LO SOCIAL

153 LA FALSIFICACIÓN DE MARCAS: ¿UN FETICHISMO DE MASA?

Geneviève Morel

165 PEDOFILIA Y LAZO SOCIAL

Alejandro Reinoso

176 ESTRATEGIAS ESTATALES DE PSICOLOGIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Horacio Foladori

185 SOBRE EL DON Y EL SUPERYÓ O DE LA TRASPOSICIÓN DE LA DEUDA EN DEBER

Esteban Radiszcz

197 EL CULTO MODERNO A LOS INDÍGENAS (O EL RETORNO DE LOS INDIOS ESPIRITUALES)

André Menard

209 AUTORES

INTRODUCCIÓN

DE LA PREGUNTA POR EL MALESTAR A LAS INTERROGANTES DEL MALESTAR

Esteban Radiszcz

Ciertamente, lejos de ser una inquietud reciente, la pregunta por el malestar parece haber merodeado la reflexión humana desde remotas épocas. De hecho, su amarga incidencia no sólo ha concernido a artistas, filósofos o poetas, sino que ningún sujeto sabría por entero desentenderse de su molesto encuentro. Evocado de las más diversas maneras, sea en la protesta ante la injusticia o en la queja frente al perjuicio, sea en la promesa de otro mundo o en el reclamo por este mundo, en la espera de la dicha o la rebeldía contra la desdicha, el malestar objeta, cuestiona, interroga. En tal sentido, la pregunta del malestar no es tan sólo la interrogante sobre el malestar, sino también aquella que apremia en el propio malestar. Es, quizás, por ello que, pese a su antigua existencia, la pregunta del malestar parece aún insistir en nuestros días sin haber perdido nada de su tan aguda actualidad. Pues la interrogación que el malestar entraña necesariamente exige la indagación de aquello requerido por la interrogante; es decir, la actualidad misma que, en virtud de su objeción en el malestar, queda sumida en el apremio. Consistentemente, el nuevo retorno sobre la cuestión del malestar que, heterogénea, fragmentaria y localizadamente, se propone realizar en este libro, no deriva de un interés abstracto, sino que del aprieto suscitado en virtud de una muy concreta y vívida experiencia del malestar, histórica y socialmente situada.

En efecto, los problemas y desafíos que impulsaron el interés por examinar las disímiles interrogantes que, directa o indirectamente, asedian las discusiones aquí reunidas, derivan de las inquietudes suscitadas por los acontecimientos de la reciente historia social y política de Chile que, durante el 2011, conmovieron el cotidiano de todos de los chilenos. Nos referimos, por cierto, a las intensas movilizaciones estudiantiles que, denunciando el lucrativo negocio de la Educación Superior en Chile y exigiendo la gratuidad de la enseñanza universitaria, expresaron el más sentido descontento con las masivas desigualdades que, concerniendo la sociedad chilena en su conjunto, se cristalizaban y se reproducían gracias a un sistema educacional heredado de la dictadura y prolongado por los posteriores gobiernos democráticos. Pero lejos de concentrarse en el estricto ámbito universitario, la protesta de los estudiantes comenzaron a irradiar su sentida molestia hacia otros dominios de la vida social y subjetiva de los chilenos que, progresivamente, se encontraron también movilizados en virtud de otras expresiones de injusticia en otros ámbitos de la sociedad donde igualmente denunciaron otros rentables negocios consumados a expensas del sufrimiento de la población y, particular-

mente, de sus segmentos más desvalidos. A las manifestaciones de los universitarios, entonces, rápidamente se sumaron aquellas de los estudiantes secundarios y de los profesores. Le siguieron, luego, protestas ante el deterioro de las condiciones ambientales por efecto de industrias cuyos elevados provechos económicos enriquecían a una reducida elite en perjuicio de la calidad de vida de poblados completos. Asimismo, se agregaron disgustadas quejas por el sistema salud, sus rentables aseguradoras y el costo de los medicamentos, airados reclamos frente al sistema de pensiones y las altas utilidades de las entidades privadas encargadas de su administración, espontáneos motines ante las deficiencias del transporte público y el progresivo aumento de su valor, indignadas querellas contra instituciones financieras enriquecidas a partir del endeudamiento de los más pobres... Desde múltiples esferas resonaron las críticas molestias de amplios segmentos de la ciudadanía ante los excesos del poder económico que, al amparo de un modelo de economía y de sociedad preservado intacto desde la dictadura con la complicidad de políticos de casi todos los signos, favorecía la progresiva concentración del capital mediante la cual se reproducen e, incluso, amplifican las desigualdades. No es extraño, entonces, si las disímiles descontentos pudieron llegar a formular su malestar a través de la consigna más utilizada por los universitarios movilizados: *¡No al lucro!*

Sin embargo, más allá de los oportunos escándalos que, ocurridos en aquellos meses, operaron como eficientes reveladores de las injusticias apuntadas por la protesta social y que, por cierto, comparten la misma serie de ulteriores escándalos hasta conectarse con aquellos más recientes referidos a los oscuros compromisos de la institucionalidad política con los intereses del gran capital, ninguna de las distintas denuncias formuladas en las diversas movilizaciones sociales del 2011 parecen, en el fondo, haber contenido insospechadas novedades enteramente ignoradas por la sociedad chilena. Nadie hubiese podido alegar total desconocimiento de que, en Chile, la educación se encontraba injustamente distribuida y, en buena parte, como efecto de su enorme costo resultante de su reducción a un bien de consumo gracias a su casi completa privatización, así como tampoco hubiese sido verosímil declarar total ignorancia sobre la impune contaminación ambiental producida por diversas industrias altamente rentables o sobre la progresiva instalación en el país de un desigual sistema de salud para ricos y otro, bastante más precario, para pobres.

Pero si, al menos en sus aspectos más masivos, estas y muchas otras situaciones no eran, en aquella época, en modo alguno desconocidas por el grueso de la población chilena, ¿porqué sólo entonces se volvieron motivo de dolidos reclamos públicos sin haber anteriormente producido descontentos de semejante intensidad? Por cierto, sería engañoso afirmar que, antes del 2011, Chile hubiese estado exento conflictividad social o que, antes de las movilizaciones de aquel año, no hubiese habido ninguna expresión de malestar entre los chilenos. En efecto, con anterioridad a las revueltas de los universitarios de aquel tiempo, el mismo movimiento estudiantil ya había protagonizado

el “mochilazo” del 2001, la “revolución pingüina” del 2006 o las protestas del 2008. Además, numerosas manifestaciones acontecieron también en otros frentes como las quejas contra el transporte público durante el primer mandato de la Presidenta Bachelet, las reivindicaciones territoriales del pueblo Mapuche en el sur del país a partir de la administración del Presidente Lagos o, incluso, las sostenidas demandas por viviendas dignas reclamadas por el movimiento de deudores habitacionales Andha-Chile. Sin embargo, ninguna de estas y otras expresiones parecen haber logrado los niveles de intensidad y masividad que se observaron en las movilizaciones del 2011, mientras que sus reivindicaciones tendieron a mantenerse circunscritas a sus respectivos ámbitos de implicación inmediata, sin lograr concernir al conjunto de la ciudadanía. A decir verdad, para una parte importante de los chilenos, el ruidoso malestar de ese año parecía haberse por largo tiempo mantenido en una llamativa condición silenciosa, sea estrangulado en virtud de una insólita servidumbre voluntaria, sea desautorizado en función de un sorprendente conformismo cotidiano, sea desestimado por quizás qué extraño mecanismo de desentendimiento de la propia experiencia.

No sin razón, aquel silente descontento evocó con fuerza el diagnóstico avanzado por el reconocido Informe del PNUD sobre Desarrollo Humano en Chile de 1998 concerniente la sensible presencia entre los chilenos de un difuso malestar cuyas expresiones se mantenían en sordina. Las bulliciosas manifestaciones estudiantiles parecían, en efecto, constituir expresiones capaces de dar voz a un malestar que, vinculado o no con el de hacía trece años, se habría como otrora mantenido semejantemente enmudecido. No resultó raro, entonces, si a la sazón reflataron explicaciones que, en coincidencia con aquellas esgrimidas en los debates de 1998, se formularon en términos “paradojales”, sosteniendo por ejemplo una discordante insatisfacción derivada de las expectativas promovidas gracias al logro de niveles suficientemente altos de desarrollo. Sin embargo, lejos de dar cuenta del malestar, tales explicaciones no sólo terminaban por desestimar el descontento al reducirlo, por medio de la paradoja, a un inoportuno residuo de las bonanzas de un modelo económico, social y cultural precisamente cuestionado por las manifestaciones. Asimismo, ellas también parecían convenientemente olvidar que, más allá de sus posibles conexiones, las condiciones de 1998 no eran en modo alguno las mismas del 2011, toda vez que los ruidosos reclamos estudiantiles no sólo contrastaban con las mudas quejas de antaño, sino que ese mismo contraste obligaba a reconsiderar retrospectivamente esta últimas para, al menos, pensarlas de una manera diversa y, eventualmente, disolver las pretendidas paradojas en función de la pregunta por aquello capaz de haberlas mantenido silentes.

Entre aquellos propósitos “paradojales” hubo uno particularmente llamativo, tanto por sus diversas aristas ideológicas como por las características de aquello que, en cierto modo, lo introdujo en el debate. Durante el mes de octubre de ese año, el

recientemente nombrado Ministro de Protección Social, Joaquín Lavín, anunció alegremente el comienzo de la medición de los niveles la felicidad experimentada por los chilenos. Por cierto, la proposición de confeccionar índices del grado de felicidad de una población no era una invención inédita del Ministro, el cual ni siquiera fue el primer personero de la administración de ese entonces en concederle algún lugar en las políticas públicas. En efecto, la idea de incluir a la felicidad y el bienestar dentro de los indicadores de desarrollo humano proviene de las sugerencias que, realizadas por economistas como Joseph Stiglitz, Amartya Sen o Richard Layard, obtuvieron renovada vigencia precisamente el 2011 gracias a la resolución no vinculante de Naciones Unidas propuesta por Bhután sobre la implementación de políticas de desarrollo orientadas por la promoción de la felicidad y el bienestar de los pueblos. De hecho, en mayo de ese año, el Departamento de Salud Mental del Ministerio de Salud del Gobierno de Chile propuso discutir un documento de trabajo que, buscando integrar la perspectiva de la salud mental “positiva” en el conjunto de las políticas públicas, incluía al bienestar subjetivo, la satisfacción con la vida y la felicidad entre sus orientaciones centrales.

Pero, sin entrar en el debate sobre la felicidad o en discusiones con la Economía de la Salud y con la así llamada Psicología “positiva”, el anuncio del Ministro Lavín otorgaba un singular giro a la consideración de la felicidad en la escena pública de ese entonces para vincularla directamente a las intensas manifestaciones de infelicidad ciudadana. En efecto, nadie hubiese podido desatender que, inmediatamente antes de encabezar la cartera de Protección Social, Lavín había presidido el Ministerio de Educación, del cual fue removido precisamente como consecuencia de la presión ejercida por la movilización estudiantil. Así, cuando a mediados del año siguiente se conocieron los resultados de la anunciada encuesta, los robustos índices chilenos de felicidad – de algún modo esperables en función del Latinobarómetro de 2008– dieron lugar a la proposición de una nueva fórmula paradójica amparada en la figura de una infeliz felicidad (pese a que, en rigor, nada parece impedir la alternativa del enunciado estrictamente contrario de una feliz infelicidad). En el fondo, la introducción de la felicidad (y su medición) permitía convenientemente desviar la cuestión del malestar hacia un plano políticamente insípido que, amparando una despolitización propicia a los intereses del neoliberalismo, redundaba en la disolución de los contornos del descontento.

¡Pertinente ironía de las coincidencias! Sólo un par de meses antes de la divulgación de las cifras del jovial sondeo, se estrenaba en *Cannes* un film chileno que, inspirado en la propaganda televisiva elaborada para el plebiscito de 1988 por los opositores a la dictadura de Pinochet, no dejaba de tener ciertas resonancias respecto de los recientes miramientos esgrimidos por el ministro en torno a la felicidad. En efecto, la película *No* se sumergía críticamente en los entretelones de una campaña publicitaria

donde la democracia habría podido ser ofrecida como un objeto más de consumo que, bajo el persuasivo slogan “Chile, la alegría ya viene”, habría sido promocionado mediante una promesa de felicidad, al igual que cierta bebida cola. Ciertamente, el film de Pablo Larraín resulta, por decirlo menos, ambiguo respecto del carácter atrevidamente subversivo que, en aquellos tiempos de terror, podía llegar a adquirir un simple reclamo de alegría, mientras que tampoco parece ser del todo certero en cuanto al reconocimiento de los sentidos compromisos de ese entonces con la democracia, ni sortear completamente eventuales espejismos inducidos por enojosos anacronismos capaces de incluso despreciar auténticos reclamos de todo un pueblo. Sin embargo, más allá de tales consideraciones por entero discutibles, la película *No* pareció contener un potencial crítico de los horizontes implicados por las consignas sobre felicidad en aquella época. Pues si, en virtud de las manifestaciones, las antiguas promesas de alegría se revelaban en buena medida incumplidas por los gobiernos democráticos posteriores, los cuales habían sido incluso cómplices en la mantención de las desigualdades y en la prolongación de las injusticias, entonces el renovado recurso a la felicidad podía bien representar otro expediente más utilizado por la propaganda que, buscando amordazar el malestar, volvía a instalar el asunto sobre el plano de unos bienes de consumo cuyos beneficios terminaban, en el fondo, subordinados a su adquisición en el nuevo mercado neoliberal de las capacidades personales.

Por cierto, ninguno de los anteriores alcances, y en particular aquel referido al contraste entre la silente experiencia privada de malestar y su bulliciosa expresión pública, podría en si mismo representar una singular exclusividad circunscrita a las fronteras de Chile. De hecho, parece muy probable que consideraciones semejantes puedan también resultar pertinentes para otros eventos que, como las revueltas de la Primavera Árabe, el movimiento 15M de los indignados españoles o, incluso, las tomas del Occupy Wall Street, remecieron distintos rincones del planeta durante la misma época. Sin embargo, sería precipitado pretender alinear todo el conjunto sin detenerse en las características específicas que, en modo alguno limitadas a una diversidad en los enunciados del descontento, pudiesen sugerir alguna indicación sobre las circunstancias capaces, en una u otra latitud, de acallar el malestar o de favorecer su manifestación ruidosa. Unos y otros silencios bien podrían ser contados entre las marcas ligadas al terror, o ser estimados en relación a un orden posttotalitario, o ser endilgados a una difundida desidia contemporánea, o incluso ser referidos a una despolitización inmanente al neoliberalismo. Se podría, a su vez, intentar aunar las diferentes consignas para agruparlas en una común denuncia del lucro o en una compartida demanda por mayor democracia, pudiéndose asimismo argumentar la idea de una extendida crisis de representatividad o aún sugerir la conjetura de un generalizado hastío ante la demasiado usual complicidad del poder político con los intereses del gran capital. No obstante, se trate de uno u otro resorte compartido,

o incluso de una u otra dimensión similarmente concernida, la pregunta del y por el malestar se mantiene intacta, toda vez que la eventual constatación de posibles planos comunes deja sin responder la pregunta por aquello que, empero, insiste singularmente en cada contexto situado, a saber, la interrogante por los destinos del malestar. Pues, ¿dónde se aloja y hacia donde deriva el malestar silenciado? ¿se transforma, se tramita, se gestiona, se congela, se reserva, se acumula, se dispersa? ¿Cómo se articulan sufrimiento subjetivo y desdicha colectiva, molestia privada y descontento público, conflicto psíquico y diferendo social? ¿se prolongan o se dislocan, se redoblan o se desdoblan, se interrumpen o se apuntalan, se asocian o se disocian?

En tal sentido, la referencia al *Malestar en la Cultura* de Freud pareció entonces ineludible. No sólo en relación a las fuentes y condiciones referidas en o por el malestar, sino que también a sus declinaciones y, en especial, a su fuerza transformadora, a veces incluso destructora, aunque por lo regular portadora de una exigencia de trabajo cultural, social y subjetivo. Ciertamente, numerosos aspectos del ensayo del '29 resultan hoy discutibles: su reduccionismo biológico o su individualismo metodológico, los eventuales impases emanados de su reconocido pesimismo o los posibles conformismos derivables de su sesgo naturalista, pero sobre todo su desatención respecto de los indiscutibles componentes políticos contenidos en el desasosiego, tanto individual como colectivo. ¿Se desprende de ello, acaso, la necesidad de desechar por completo la reflexión freudiana y objetar enteramente la pertinencia de su escrito para los asuntos que nos ocupan?

De ninguna manera. Más allá de sus tropiezos, el ensayo de Freud contiene precisamente una perspectiva que, lejos de agotar la cuestión mediante su cristalización en uno u otro motivo permanente de malestar, interroga a este último a nivel de sus destinos. Dicho de otro modo, para Freud ningún examen certero del malestar podría eludir la pregunta por el heterogéneo conjunto de maniobras, sociales y subjetivas, que la cultura favorece o desfavorece ante el desasosiego. Con ello e incluso sin pretenderlo, la posición freudiana confiere un lugar central a las políticas de la desdicha, es decir, a las diversas tácticas y estrategias orientadas a conjurar, mitigar, gestionar, encubrir, doblegar, superar, subvertir... el malestar.

De hecho, contrariamente a lo que podría concluir una lectura demasiado apresurada, el mismo carácter estructural – y, ¿deberíamos aún repetirlo?, no por ello forzosamente natural ni menos indefectiblemente trascendental – que Freud concede al malestar, necesariamente lo sitúan sobre el plano de lo político. Resto, inasimilado e inasimilable, emanado del lazo social en virtud de la renuncia en su origen reclamada, el malestar en modo alguno podría quedar al margen de las articulaciones del poder. Pues no sólo la renuncia originaria comporta el ejercicio de una violencia primitiva en función de la cual el malestar se revela abiertamente preocupado por lo político o, si se quiere, por la incidencia de lo impolítico; sino también en razón de

la rebelión ante la renuncia que, tomando la forma del malestar, configura un campo propiamente político de disputa.

En tal sentido, la pregunta del malestar parece redoblar en la pregunta por los resortes políticos de sus destinos donde se despliegan tanto sujeciones como subversiones que en conjunto participan en la formación del síntoma social. A partir de allí, otras tantas interrogantes igualmente se plantean: sobre la participación de la ideología, respecto de las luchas por la hegemonía, en torno las formas de gestión el descontento, en relación a las formas de gobierno del desasosiego, entre muchas otras. Pero, sobre todo, se impone también la cuestión relativa a las peculiaridades del malestar y sus destinos en las coordenadas sociopolíticas que, sin desatender la diversidad de sus múltiples variantes locales, presiden sin contrapeso en nuestra época, a saber, la pregunta por las eventuales singularidades de las políticas de la desdicha en los tiempos del neoliberalismo.

Estas fueron las problemáticas que dieron lugar a una reflexión emprendida por parte de un conjunto de colegas provenientes de muy diversas disciplinas. De hecho, ellas motivaron la realización, en octubre de 2011, del *II Coloquio Chileno-Francés de Psicoanálisis y disciplinas afines: Políticas del Malestar y Prácticas Contemporáneas*, desde donde proviene una parte de los escritos contenidos en este libro. Pero, sobre todo, ellas constituyeron el, por así decirlo, primer empuje que movilizó a un grupo de investigadores y creadores para congregarse en el *Laboratorio Transdisciplinar en Prácticas Sociales y Subjetividad* (LaPSoS) que, gracias al respaldo de la *Iniciativa Bicentenario Juan Gómez Millas*, asumió el desafío de indagar sobre el malestar de nuestra época desde una perspectiva colaborativa y transdisciplinar. De algún modo, la discusión plasmada en este volumen posee el carácter de antecedente de los propósitos que, finalmente, han orientado el intenso trabajo de creación, intervención e investigación desarrollado por LaPSoS a partir del 2012.

Los distintos textos reunidos aquí fueron agrupados en tres apartados en función de una temática general que cada uno de ellos aborda de manera diversa, a veces directamente y otras sólo tangencialmente. No obstante, sería improductivo esperar encontrar alguna solución de continuidad entre las diferentes comunicaciones contenidas en un mismo apartado, así como resultaría infructuoso esforzarse por discernir un hilo argumental acabado, una categorización finamente razonada o una colección sistematizada entre los apartados. De hecho, el libro pretende conservar el carácter heteróclito de la discusión de ese entonces, marcada por una búsqueda en buena medida a tientas que, inmersa en la intensidad de los acontecimientos y sin tener aún la claridad concedida por la distancia, difícilmente habría podido ser encaminada de otro modo, aunque precisamente por ello posee el coraje de haberse dejarse llevar por pensamientos impensados en una deriva que, sin garantía de ningún Otro, intentó dar sonoridad a lo silenciado. En tal sentido, la organización

del volumen responde más bien a una composición que, al modo de un collage, ensambla escrituras disjuntas carentes de articulación previa para dejar al lector los hallazgos de diálogos inesperados a partir de múltiples superposiciones parciales.

Así, la primera parte reúne un grupo de contribuciones donde, cada una a su manera y a partir de repertorios diversos, recurren a la noción de malestar para reinterrogarla sobre sus horizontes conceptuales, discursivos o prácticos, otorgando particular interés a sus relaciones con el campo de la Salud Mental. En tal sentido, Pierre-Henri Castel vuelve al *Malestar* de Freud para señalar sus extravíos en el esclarecimiento de los hechos sociales, los cuales incluso en nuestros días son reiteradamente reproducidos por formulaciones psicoanalíticas referidas a inéditas economías subjetivas actuales. Por su parte, Gonzalo Miranda aborda las Políticas Públicas de Salud Mental en Chile que, obedientes exponentes de la Economía de la Salud y fervientes devotas del Consenso de Washington, componen un dispositivo neoliberal orientado, gracias al amparo del discurso de la ciencia y de la doctrina de la felicidad, a una gestión del malestar que, paradójicamente, reintroduce malestar. A su vez, Alain Ehrenberg analiza la relevancia creciente que, en nuestras sociedades, ha cobrado el sufrimiento mental como expresión de una nueva forma del malestar cuyo resorte principal guarda relación con obligaciones sociales que, referidas a exigencias de autonomía, pesan sobre la forma precisa de individualidad demandada en y por la sociedad. Luego, Macarena Orchard y Álvaro Jiménez proponen someter a un examen empírico la frecuente relación que, últimamente, diversas perspectivas críticas tienden a establecer entre malestar social y sufrimiento subjetivo, indicando que sus eventuales vínculos de ninguna manera podrían ser concebidos mediante equivalencias, superposiciones o simples continuidades, sino que necesitan ser considerados en función de modulaciones más complejas. Finalmente, Cesar Castillo se ocupa de la progresiva preocupación respecto del bienestar psíquico por parte de los Estados que, articulando salud mental, neoliberalismo y democracia, despliega dispositivos de gobierno de la subjetividad donde la perspectiva del *care* podría constituir una imprevista resistencia.

En la segunda parte se incluyen cuatro intervenciones que, a partir de la observación de algunos trayectos clínicos específicos, derivan en el examen del malestar de la cura psicoanalítica misma frente al tratamiento de ciertos sufrimientos subjetivos bien precisos. Así, mientras Marta González explora las dificultades que, para la elaboración del malestar, se encuentran en el caso de una niña impedida de encontrar un espacio nocturno para sus sueños, François Pommier aborda las exigencias que, para el abordaje del singular sufrimiento de algunos pacientes, se imponen al psicoanalista en su tarea de permitir la transformación y simbolización de aquello clausurado a la experiencia subjetiva por efecto de los operadores psicopatológicos movilizados ante situaciones extremas. Por su parte, Dominique Cupa examina numerosos pasajes de

una cura emprendida por un sujeto ante la proximidad de la muerte para interrogar el impacto de ésta última sobre el trabajo analítico y la función del analista, mientras que, para cerrar el apartado, Pablo Cabrera retrata algunos fragmentos de la entrada de una paciente en análisis para encarar el rol de la inicial articulación de un espacio y un tiempo transferenciales donde restituir aquello que, en virtud de la confrontación con lo real del trauma, no parece haber tenido lugar.

Para finalizar, el tercer apartado agrupa un conjunto de comunicaciones donde el examen de disímiles fenómenos sociales permite interrogar diversos ejercicios del poder que, cristalizando en sujeciones y/o subversiones, dan cuenta de operaciones mediante las cuales se articulan ciertos destinos del malestar. De esta manera, Geneviève Morel analiza los destinos de la pasión social por la marca en el contexto del consumo general de falsificaciones para interrogarse respecto de una eventual subversión operada bajo el recurso a un fetiche irrisorio que, desviándose de la interpelación constitutiva de la masa, inauguraría el horizonte de una era post-fálica. Por su parte, Alejandro Reinoso se concentra en los flagrantes escándalos de pedofilia, particularmente aquellos relacionados a la Iglesia Católica, para caracterizar la ominosa figura de la alteridad de lo social que, perturbando nuestros tiempos, parece capaz de revelar las condiciones contemporáneas del lazo social, además de servir de velo para cubrir otras transgresiones bastante más cotidianas y corrientes. Desde una perspectiva un tanto distinta, Horacio Foladori encara las contemporáneas estrategias practicadas por los Estados que, en conformidad con el neoliberalismo, operan en los ámbitos del trabajo, la educación, la salud y los derechos humanos una psicologización del malestar, tanto para enajenarlo de sus resortes políticos, como para luego conjurarlos a través de tecnologías igualmente despolitizadas. A continuación, Esteban Radiszcz se concentra en el clásico problema de la circulación del don para preguntarse por la contracara de esta forma concreta del lazo social que, bajo la forma del superyó, reintroduce la exigencia del don como autocoacción y sacrificio del sujeto, dando cuenta de una suerte de prolongación negativa del don cuyo horizonte sería el don de muerte. Al cierre tanto del capítulo como del libro, Andrés Menard interroga el lugar de la inefable categoría de la espiritualidad en la retórica contemporánea de los argumentos jurídico-políticos referidos al derecho de los pueblos indígenas donde observa un ordenamiento de las diferencias que, si bien reemplaza el viejo operador de la raza, no por ello disuelve la colonial proscripción de la alteridad ni el moderno desconocimiento del otro, sino que lo reifica mediante su monumentalización lograda gracias a las categorías de la antigüedad, la vulnerabilidad y lo autóctono.

Santiago, otoño 2016

I.
**DE LA CUESTIÓN DEL MALESTAR
AL MALESTAR EN CUESTIÓN**

¿FREUD SIN MALESTAR?¹

Pierre-Henri Castel²

A riesgo de desafinar en un concierto de elogios, me propongo formular acerca de *El malestar en la cultura*³ reservas importantes. Mis objeciones no serán directamente de orden político ni puramente psicoanalíticas, sino que, en primer lugar, serán conceptuales y filosóficas. De hecho, sostengo que *El malestar*, en sus lecturas habituales, se extravía en la comprensión de los hechos sociales (psicosociológicos), tal como ocurre también, *mutatis mutandis*, con *Tótem y tabú*⁴ respecto a la etnología. Simplemente, si hoy nadie está tratando de construir una etnología científica compatible, ni remotamente, con el mito fundacional de *Tótem y tabú*, muchísima gente, especialmente en Francia, supone que *El malestar* continúa, como tal, proporcionando un cuadro adecuado de interpretación para los hechos sociales – siendo, incluso, un recurso plausible a partir del cual intervenir, en nombre del psicoanálisis, sobre el campo político y social.

Pero si hablo aquí de objeciones de naturaleza conceptual o filosófica, ello es porque si el biologicismo de las pulsiones, tan característico de los textos freudianos de los años '20, aparece en nuestros días generalmente considerado como un extravío necesario de rectificar; nadie se preocupa, no obstante, de rastrear la fuente epistemológica de dicho biologicismo, siendo que se trata de la misma epistemología que se encuentra a la base de la construcción psico-socio-política de *El malestar en la cultura*. Me refiero a la posición *individualista* (en el preciso sentido del “individualismo metodológico”) que Freud adopta en su lectura de los hechos sociales – y que, por lo demás, adopta sobrepasando las normas establecidas por su casi-contemporáneo Max Weber para el individualismo en sociología. Este individualismo, metodológico entonces, antes de ser una cierta visión social (también cultural y política), a su vez se complica en función de su fuerte sesgo naturalista.

Sin embargo, mi propósito no es criticar directamente al psicoanálisis, cuyos recursos Freud explota en *El malestar* con desarrollos – tan difíciles como célebres – acerca del superyó y de la pulsión de muerte; sino cuestionar un asunto muy dis-

1 La primera versión del presente escrito fue publicado en alemán como “Freud ohne Unbehagen?” en F. Kaltenbeck y P. Weibel (Hg.), *Immer noch Unbehagen in der Kultur?* (Diaphanes: Zürich/Berlin, 2009), 177-190

2 Traducido del francés por Claudio Maino.

3 Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*, vol. 21 (1930[1929]; Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 59-140.

4 Sigmund Freud, “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y los neuróticos”, en *Obras Completas*, vol. 13 (1913[1912]; Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 1-164.

tinto, a saber, la *filosofía* del psicoanálisis que Freud aquí construye, sin calcular, en mi opinión, la torsión que esta filosofía – tan invisible, incluso, a la crítica – impone. Torsión cuyo efecto resulta, de manera brillante, revelando por la exploración que, dos décadas más tardes, Wilfred R. Bion emprendió sobre los “grupos”, donde su evaluación negativa lo llevó a replantearse, con audacia, la teorización freudiana sobre lo psicosocial. Ya que Bion, un digno kleiniano, aceptó sin reservas el concepto de pulsión de muerte: no le servía criticarlo, a diferencia de la “izquierda freudiana” que, reuniendo tanto al muy ortodoxo Fenichel como a los disidentes Reich, Gross y Fromm, tuvo como marca registrada rechazar dicho concepto, así como el contenido reaccionario de *El malestar de la cultura*. Muy por el contrario, Bion juzgó que las rectificaciones por él aportadas enriquecían el proyecto freudiano originario de la “psicología de las masas”⁵.

Resulta tan complejo justificar en detalle la crítica que aquí formulo a la filosofía espontánea de Freud, que sólo podré indicar su intención. En tal sentido, me limitaré a enumerar los puntos claves que he tomado en consideración para mi lectura de *El malestar*, a través de los cuales debería, en mi opinión, encaminarse una demostración más precisa.

En primer lugar, no basta (porque está en la raíz de todo) criticar el biologicismo de Freud respecto de las pulsiones, el cual aparece en todas partes. Es necesario volver a su postulado metodológico, es decir, a la idea de que los conjuntos sociales (parejas, familias, grupos diversos e, incluso, grandes conjuntos de la civilización, las “culturas”, etc.) resultan de la interacción entre organismos individuales atravesados por el conflicto de las pulsiones de vida y de muerte.

El centro neurálgico de esta concepción naturalista e individualista de lo social se encuentra en la noción que, sobre el niño, es promovida en *El malestar*. Este niño, vigoroso y agresivo, es el agente del asesinato del padre y del incesto con la madre. Se trata de un ser que, existiendo desde el origen del individuo y, por lo tanto, de la humanidad, concentra la naturaleza pre-social que está en juego en toda vida social y que lo seguirá estando inevitablemente, inclusive en la vida de la cultura/civilización más elevada⁶. Este motivo es directamente hobbesiano e implica que la ley (la ley

5 Sin embargo, Bion parece no haber recibido más la aprobación de Melanie Klein por sus trabajos acerca de los grupos. De hecho, estos últimos sólo tomarán un giro radical después de la muerte de esta. El hecho sigue siendo igualmente el mismo, a saber: que no hay nada en común entre su crítica anti-individualista (en el sentido metodológico) de la aproximación freudiana y la posición de la “izquierda freudiana”, la cual consiste en tratar la teoría de Freud sobre la vida social como un “síntoma político”, explicable en función de la posición “burguesa” de su autor y de su conocido rechazo de las proposiciones marxistas.

6 Es también desde el punto de vista de un “estado de la naturaleza” psicoanalítica que podemos entender por qué *Kultur* se deja traducir conceptualmente (filológicamente es otra cosa) algunas veces por *civilización* y otras por *cultura*. La misma situación se produce con “*l'état civil*”, según Rousseau,

de la cultura, pero también la ley civilizatoria y/o humanizante) permanece en una relativa exterioridad y contingencia respecto del organismo pulsional inicial, tanto en lo referido a sus apetitos como a lo implicado en su condición mortal.

Las paradojas de esta posición naturalista e individualista explican los impases que Freud admite en su propia progresión lógica: las explicaciones *ad hoc* y la sospechosa multiplicación de duplicados conceptuales (como, por ejemplo, “superyó individual”/“superyó social”).

Según Bion⁷, la aproximación de los grupos demuestra *a contrario* que esta concepción individualista y naturalista resulta lógicamente independiente del resto de los conceptos psicoanalíticos freudianos. Más aún, lejos de limitarse al plano lógico y conceptual, dicha independencia es también empírica y clínica. En tal sentido, adoptar un punto de vista filosófico diferente al de Freud acerca del hecho social y de su textura psicológica, no implica de ningún modo apartarse del psicoanálisis. Pues el hombre, recuerda Bion, sólo es concebible como animal social, y no como un organismo individual que sufre la ley de su socialización al modo de una contingencia más o menos exterior. La consecuencia crucial para la pulsión de muerte en Bion, es que ella no encuentra su punto de aplicación en el individuo aislado – como sería el caso en Freud –, ni en su unidad psíquica (el sí-mismo) – como ocurriría en Melanie Klein –, sino que a nivel del individuo-en-relación.

La independencia del naturalismo y del individualismo metodológico freudiano, por una parte, y el juego de sus conceptos propiamente psicoanalíticos, por otra, permiten decantar aquello que, por un lado, se inscribe dentro del psicoanálisis y aquello que, por otro lado, resulta de un cierto efecto ideológico rezagado, actualmente manifiesto en las lecturas pesimistas y, a su vez, anti-modernas y reaccionarias de su pensamiento (las cuales avanzan bajo el estandarte de la defensa y de la restauración del orden simbólico).

En esto consiste, en pocas palabras, el argumento que propongo. Ahora voy a tratar de aclarar sus premisas.

En relación al primer punto, me limitaré simplemente a mostrar el desplazamiento sensible que Freud impone desde las primeras páginas de *El malestar*. Escéptico del “sentimiento oceánico”⁸, Freud es incapaz de negar por completo el hecho de que las culturas orientales parecen haber realizado una elección que, opuesta a la nuestra, no parece menos justificable de acuerdo a la propia lógica freudiana. En efecto, para que se tenga la ilusión de recuperar la relación primaria al Todo, resulta necesario haberla perdido (y creer, tiempo después, haberla recobrado alucinatoriamente). Por lo tanto, ella sobrevive en nosotros producto de esta “división”, mientras

que goza igualmente de la misma amplitud de sentido

7 Wilfred Bion, *Experiencias en grupos* (Buenos aires: Paidós, 1979).

8 Freud, *El malestar*, 66.

que aquella parte escindida alimenta nuestra forma occidental de efusión religiosa que, mediada por el llamado al Padre, nace de la angustia original de haber perdido la relación con el Todo. Sin embargo, nada nos permite descartar, precisamente, la elección oriental de tratar al yo como una ilusión e, incluso, como una alucinación; es decir, que el yo – y no el Todo efusivo del cual procede – sería lo menos humano de todo o lo psicológicamente desviado⁹. Ya que, muy por el contrario, es la elección inicial de privilegiar las intuiciones individuales e individualizantes lo que permite, en un segundo tiempo, considerar el llamado “sentimiento oceánico” como un retorno de lo reprimido, arraigado en la escisión inicial.

En tal sentido, la elección de Freud es el opuesto exacto de la elección schopenhaueriana: en la separación individualizante, Freud privilegia al mismo yo que Schopenhauer disuelve como un efecto superficial del todo. En todo caso, se trata aquí de una elección conceptual e, incluso, de una preferencia por un tipo de civilización (de cultura), y no de la identificación de una ilusión intrínseca del hombre en general. De hecho, más valdría barajar la opción contraria, a saber, que el efecto del yo individual sea en sí mismo algo esencialmente ilusorio. Al parecer, en este punto no sólo nos encontramos con una indicación acerca de las diferencias sustanciales que se aprecian entre Freud y Lacan respecto de la identidad yoica de los individuos, sino también nos enfrentamos con la posición opuesta que cada cual defiende respecto de las sabidurías orientales (budistas y chinas)¹⁰.

Una vez que esta opción individualista es puesta a punto, hay que reconocer su lugar en las ideas de Freud sobre la racionalidad. Como materialista consecuente, Freud considera que el psicoanálisis es, en primer lugar, un análisis, de suerte que piensa en términos de elementos cuya composición produce totalidades.

De hecho, se trata del enfoque estándar de las ciencias naturales. Reprocharle esto a Freud sería en vano, salvo que su posición nos llevara irresistiblemente a juzgar este enfoque como más científico y racional que otras perspectivas donde se procede de modo muy distinto a este ideal compositivo y, sobretudo, causal de los “efectos” del todo y, particularmente en sociología, de los efectos colectivos. En su juventud,

9 Se desprendería de esto una concepción de la relación separación-individuación muy distinta de aquella que necesariamente pasa por el Padre. La elección del padre es una elección mediada por la artificialización radical de la relación al Otro, donde Freud considera que sólo ésta daría cuenta del hecho de la cultura en tanto cultura. Pero, entonces, ya no se entiende más el punto de partida que, de forma constante, emprendería el individuo orgánico en la vida pulsional.

10 Que Freud juzgue, en suma, como patológica o efusiva la vía oriental y la anulación del yo-ilusión, se comprueba en la asimilación que hace entre el sentimiento religioso-oceánico y la narcosis. La narcosis es un concepto fisiológico del placer y del dolor. Uno comprende entonces por qué, sobre la enorme escala del tiempo de la naturaleza y de la vida, la distinción entre sociedades esclavistas o sociedades libres, por ejemplo, realmente no importa. Los esclavos, si se puede decir así, tenían “su” narcosis. Aquello que la sociedad hace de los hombres (y las diferencias que causa) es desestimado por un revés naturalista, al punto que Freud duda finalmente que los esclavos hayan sufrido realmente.

tales paradigmas eran francamente dominantes, y a menudo se pierde de vista que es un Freud ya mayor aquel que reflexiona en *El malestar* sobre cuestiones sociológicas, las cuales no sólo son abordadas por sus contemporáneos con instrumentos totalmente distintos, sino que son además consideradas en función de una crítica radical de aquello capaz de ser presentado como evidencia en la década de 1890 (desde donde Freud extrae sus referencias principales).

Sabemos cuán inmenso era entonces el prestigio de las explicaciones proporcionadas por la hipnosis y la sugestión, al punto que permitían reducir los hechos sociales –como la religión, por ejemplo– a interacciones *interindividuales* de fascinación, al modo de las consideraciones defendidas por Le Bon¹¹. De hecho, a mi juicio, es aún el individualismo biologizante de Freud aquello que lo conduce a abrazar el “psicolamarckismo”, para retomar la excelente expresión de Sulloway¹². Pues la idea según la cual la vida social puede, en sí misma, transmitir culturalmente, y de generación en generación, rasgos psicológicos tan específicos como aquellos que están ligados a la vida pulsional, representa una imposibilidad para Freud. Para él, la recurrencia de estos esquemas exige que procedan de la constitución misma de la vida y de los organismos individuales. En este sentido, resulta impresionante que Freud sea psicolamarckista por razones suficientemente homólogas a las esgrimidas por McDougall¹³; es decir, contra la teoría del condicionamiento social (McDougall es, en aquella época¹⁴, el gran adversario del behaviorismo watsoniano) y, sobre todo, contra la idea de que el universo de las reglas se fija, de un modo u otro, en nuestras conductas con la misma fuerza que las exigencias causales expresadas en términos biológicos.

Todas estas consideraciones, las cuales operan en segundo plano, son capitales: aquello que Freud llama la sociología o la psicosociología, es exactamente aquello que, en aquella época, no cesan de rechazar, tanto Durkheim y Mauss, como Max Weber, George Simmel, el joven Norbert Elias y el conjunto de los fundadores de las ciencias sociales. El hecho de que Freud sepa que su psicolamarckismo es dudoso – aunque indispensable para el edificio psicoanalítico, tal y como él lo concibe¹⁵ –,

11 Gustave Le Bon, *Psicología de las masas* (1895; Madrid: Morata, 2000).

12 Frank Sulloway, *Freud, biologist of the mind: Beyond the Psychoanalytic Legend* (1979; New York: Basic Book, 1983).

13 William McDougall, *The Group Mind* (1920; New York: Arno Press, 1973).

14 McDougall (1871-1938) fue el autor de un célebre tratado de (proto) psicología social que, citado por Freud, apareció en 1920. Fue analizado por Jung e, irónicamente, es conocido, sobre todo, por haber demostrado de manera notable la falsedad de la hipótesis psicolamarckista. Defensor de la idea de una evolución de los instintos, él se encuentra, igualmente, en el origen de la etología moderna.

15 Jones, entre otros, había llamado la atención de Freud sobre el hecho de que el lamarckismo era una visión caduca de la evolución. Frente a ello, Freud le había respondido que él era darwiniano en biología, pero lamarckiano en psicología, agregando que no veía otra alternativa. Cf. Ernst Jones, *Vida y Obra de Sigmund Freud* (1953-1957; Barcelona: Anagrama, 2003).

no subraya otra cosa que el principio de necesidad atribuido por él al punto de vista metodológico y naturalista del cual esta concepción procede.

¿Cómo articular, entonces, esta metodología naturalista e individualista con el corazón de la teoría psicoanalítica? Sugeriría la siguiente respuesta: ella se arraiga en una concepción del Edipo que, en un cierto sentido, la lectura alternativa aportada por Lacan nos permite comprender bajo una nueva luz. En efecto, se ha dicho bastante que el niño “fálico” lacaniano sería un niño *pasivamente seducido* y, por lo tanto, sometido al deseo materno, mientras que, igualmente, se nos ha indicado que este deseo materno sólo encontraría su regulación en la metáfora paterna bajo su referencia al padre simbólico. Por el contrario, en Freud, el niño edípico es un *agente vigoroso*, donde la pulsión agresiva que lo empuja a poseer sexualmente a la madre y a asesinar al padre no tiene más de “simbólico” que su anclaje arcaico: como el incesto, el asesinato es y sigue siendo una posibilidad muy real, en virtud de la cual se apela a una poderosa contra-acción inhibitoria frente a dicho padre (una amenaza activa y en absoluto metafórica de emprenderla contra el órgano, pese a que se trate de una advertencia velada).

Ahora bien, esta referencia tan conocida al Padre es lo que, si se me permite decirlo así, se encuentra en el fundamento del individualismo sociológico del pensamiento occidental: Hobbes¹⁶. Hay que suponer en el estado de naturaleza, donde la infancia es desde siempre el prototipo, un vigor agresivo del individuo original, el cual va a encontrar de golpe la ley civil como una restricción externa a la que sólo estará parcialmente predispuesto y, sin que jamás se pueda enteramente erradicar su inclinación a la violencia, estará vinculada al hecho de que un individuo es, en esencia, pre-social y, por lo tanto, asocial. Como lo dice el propio Freud en un sentido que es puramente individualista y hobbesiano: “*la libertad individual no es un bien de la cultura*”¹⁷. Y, por cierto, no lo es en razón de que, para Freud, ella tiene su fundamento último en la independencia del organismo pulsional o, dicho de otro modo, en el egoísmo agresivo de la violencia pulsional y sexual.

Véase el famoso pasaje del *De Cive*:

Si usted no le da a los niños todo lo que desean, ellos lloran, se enojan, golpean a sus nodrizas y la naturaleza los lleva a conducirse de este modo. Sin embargo, no se los puede culpar y no diríamos que son malos, primero, porque no pueden hacer daño y luego, a causa de que están privados del uso de la razón, están exentos de todos los deberes de los otros hombres. Pero si ellos continúan haciendo lo mismo una vez que ya están más avanzados en edad y adquieren la fuerza con la que pueden hacer

16 Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (1651; México: Fondo de Cultura Económica, 2014

17 Freud, *El malestar*, 94.

daño, es entonces que se les comienza a decir que son efectivamente malvados. De suerte que me atrevería a decir que un hombre malvado es lo mismo que un niño robusto (*malus est puer robustus*), o que un hombre que tiene el alma de un niño; que la maldad no es otra cosa que la falta de razón en una edad en la que ella acostumbra llegar a los hombres, por un instinto de la naturaleza, que debe ser entonces cultivada por la disciplina y que se encuentra ya suficientemente instruida por la experiencia de los daños y de los infortunios pasados¹⁸.

La traducción de *malus est puer robustus* es objeto de debate. ¿Hay que leerlo: “el malvado es un niño robusto”, o bien “un niño malvado es un niño robusto”? Por cierto, Bayle, Rousseau, Diderot, Helvétius y muchos otros tendrán opiniones divididas sobre este punto. Es posible ver que, en función de las traducciones otorgadas a esta fórmula, se concibe una gradación de los pesimismos respecto a la naturaleza del hombre, sobre la cual el propio Hobbes –supongo– no quiso tomar una posición definitiva (la teología ha limitado, desde siempre, el grado de esta maldad que, en buena ortodoxia, no puede ser absoluta).

Freud, quién ignora las polémicas entre los lectores de Hobbes, tampoco encuentra lógico el punto de partida. De hecho, desde el momento en que hay un organismo individual que, junto con otros, compondrá la sociedad bajo un orden de limitaciones y, por tanto, donde la vida social es, en sí misma, una renuncia pulsional (aunque Hobbes admite que el acceso de los hombres a la razón estaría igualmente ligado a “un instinto de la naturaleza”), se sigue que sólo es posible comprender la dimensión pulsional del niño mediante la demostración *circular* de lo bien fundada de la génesis hobbesiana de lo social. La ley socializante en Freud, así como en Hobbes, será en consecuencia un orden convencional y revisable, un artificio sobreañadido por la razón.

Por lo demás, gracias a la correspondencia con Marie Bonaparte, se sabe que Freud no había jamás estimado que la prohibición del incesto con la madre fuera otra cosa que una convención revisable; no ha tenido nunca –¿y cómo habría podido?– la forma de una invariante de tipo estructural, capaz de condicionar *a priori* la relación del deseo con una pérdida originaria¹⁹. Según Freud, aquello sólo se encuentra en el estado psíquico actual de los hombres: perpetrar este incesto conduciría a una descarga intolerable de culpabilidad. Pero, no obstante, se aventura a juzgar también que en función de una cura empujada hasta su término, o bien en relación a otras circunstancias históricas, se llegaría incluso a evitar dicha culpabilidad (aunque en la misma época Freud igualmente afirma que la cura es “interminable”). Evidentemente, estamos en

18 Thomas Hobbes, *De Cive or The Citizen* (1651; New York: Appleton-Century-Crofts, 1949), 12-13. [La traducción es nuestra].

19 Carta de Freud a Marie Bonaparte, 30 de abril de 1932. Cf. Ernst Jones, *Sigmund Freud: Life and Work*, vol. 3 (Londres: Hogarth Press, 1950), 484. Ver también, John Forrester, *Dispatches from the Freud Wars: Psychoanalysis and its Passions* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 83-84.

las antípodas de un orden estructurante *a priori* para el sujeto, donde la Ley simbólica del intercambio se encuentre investida. Por el contrario, nadamos en el más pleno relativismo histórico, al modo en que un erudito formado en las ciencias médicas de fines del siglo XIX concebía espontáneamente la psicología social.

A su vez, Freud insiste en un *antes de la cultura* y, para sacar partido de esta idea, le parece inevitable suponer factores fundamentalmente *intrapsíquicos*, en particular aquel de una movilidad que, de manera específica, dé con los objetos y los destinos de la pulsión. Pero es necesario mesurar bien esta dificultad: si hiciéramos de la vida social misma la causa explicativa de la variabilidad de los objetos y destinos pulsionales, entonces se debería asumir que la individuación corporal de los pacientes perdería su privilegio, el cual no es otro que aquel de la evidencia biológica de una mónada orgánica. En consecuencia, las fantasías no serían más que efectos mentales inducidos por las demandas y los deseos del otro, mientras que la vida psíquica encontraría menos su principio en una suerte de expresividad originaria del cuerpo pulsional (que tiene a sus delegados o sus “representantes” en la psique) y mucho más en un efecto de sentido ligado al lenguaje y a las representaciones capaces de circular en el espacio social e intersubjetivo, desnaturalizando hasta lo más profundo las necesidades vitales.

No obstante, resulta que, para dar tanto a la persona orgánica e instintiva (incluida la mutabilidad de los destinos y de los objetos *inherentes* de la pulsión), Freud se encuentra en la incómoda posición de no saber por qué, en general, la cultura sería de hecho necesaria o, aún más, por qué *además* de la vida pulsional existiría la cultura y las limitaciones del exterior.

Es en este punto que las paradojas y las explicaciones *ad hoc* se multiplican en *El malestar*. Sólo mencionaré algunas cuantas, las cuales hablan suficientemente bien por sí mismas. En primer lugar, ¿cómo es que Freud puede creer que la religión “compensa” el dolor individual, transfigurándolo en delirio colectivo? Pues, no vemos por qué la religión no haría más que *agregar*, sobre el sufrimiento individual, nuevas dimensiones de la culpabilidad. Por cierto, Freud reconoce que los eventuales consuelos religiosos son manifiestamente ilusorios a los ojos de los propios hombres, desde que ellos los relacionan al sufrimiento que les toca soportar. Pero, entonces, ¿por qué la religión? O, para ser más exactos, ¿por qué la *inutilidad* de la religión? De hecho, la imposibilidad freudiana de dar cuenta del estatuto intrínsecamente colectivo de las representaciones religiosas culmina, al final de *El malestar*, con el recurso completamente *ad hoc* a un “superyó social” donde se expresan las restricciones morales que sociedades enteras hacen pesar sobre sí mismas. Se puede, en consecuencia, apreciar sin dificultad el *impasse* de semejante idea: si se tiene realmente la necesidad de tal “superyó social”, ¿qué nos impide pensar que por sí solo bastaría y que el superyó individual sería, de hecho, inútil?

Aún más: Freud se pregunta por qué la especie humana es la única que se encuentra involucrada en el combate por la cultura, respondiendo que él no lo sabe. Pero resulta muy extraño llegar a plantear dicha cuestión, como si ella fuere susceptible de una respuesta; momentáneamente puede ser inaccesible, diría Freud, sugiriendo que podríamos, en lo sucesivo, llegar a dar con una *explicación* bajo los términos de un destino natural de nuestra especie, en medio de todas las otras, cuando es en esto que se encuentra la *definición* misma de lo humano. El hecho que Freud considere que se podría *saber* algo semejante (salvo que, desafortunadamente, uno no lo sepa) resulta bastante elocuente.

Pero esta misma interrogante es el testimonio del equívoco que, desde un principio, afecta la idea de *Kultur*: ¿su concepto apunta a elucidar el proceso de hominización del hombre, o bien aquel de su humanización? Si se trata de hominización, entonces el proceso es más bien natural, donde lo contrario del hombre sería el animal del cual este se desprende mientras continúa la serie biológica a la que él —en tanto miembro del género *homo*— sigue perteneciendo. En tal sentido, la historia del género *homo* sólo puede ser aquella contenida en el despliegue a-histórico de sus virtualidades naturales —la religión, el orden político, etc., a las cuales Freud se refiere, siguiendo un estricto naturalismo, como si fuesen realizaciones comparables a la capacidad de las abejas para construir colmenas. En revancha, si se trata de humanización, entonces el proceso es intrínsecamente cultural o civilizatorio, donde lo contrario del humano ya no es el animal sino lo inhumano y donde, consecuentemente, sólo el hombre puede ser inhumano, no así el animal. No obstante, en tal caso, es también el hombre en sociedad el que produce al hombre individual o, dicho de otro modo, quien lo individualiza. Aquello que se llama un “individuo” no es tal o cuál organismo individual, tal o cual mónada biológica atravesada por los efectos de las pulsiones de la vida y de la muerte. Es, más bien, un mundo de funcionamiento psicosocial —propio de las sociedades individualistas— que hace del “yo” un valor supremo. Evidentemente, Freud funde ambos planos —de hominización y de humanización—, colocándolos el uno sobre el otro en un proceso de “devenir-hombre” donde la idea de *Kultur* continúa siendo ambigua²⁰.

De lo anterior se desprenden contradicciones, de las cuales Freud estuvo al tanto pero con las cuales declaró no saber qué hacer. Así, ante la pregunta por los orígenes

20 Es necesario calcular el poder de seducción de este modo de pensamiento tan radicalmente naturalista, donde aquello que aquí distingo como hominización y humanización no serían más que un único y mismo proceso, en razón de lo cual Freud se ha vuelto tan atractivo en ciertos sectores del naturalismo cognitivista contemporáneo. Para ellos, Freud habría presentido el camino a seguir; y el psicoanálisis, como pseudo-ciencia, sólo sería el producto infeliz de una ciencia —y de una teoría de la evolución— cuyos medios eran demasiado limitados para el ambicioso y legítimo proyecto freudiano. Cf. Patricia Kitcher, *Freud's dream. A Complete Interdisciplinary Science of Mind* (Cambridge: Bradford Books, 1995).

del superyó, estos resultan irremediabilmente dobles y peligrosamente contradictorios: por un lado, se encuentra la causa endógena del superyó por la inversión de la agresión innata (ligada a la pulsión de muerte) contra el individuo mismo; mientras que, por otra parte, se encuentra todo aquello que está ligado a la angustia frente a la autoridad social y a las interiorizaciones de las imagos parentales idealizadas.

Ahora bien, como los lectores de Freud lo han señalado – y en primer lugar William R. Fairbairn²¹ –, ambas causas no son en modo alguno necesarias. De hecho, cada una bien puede prescindir de la otra. Incluso cuando Freud las entrelaza para reforzarlas mutuamente una a partir de la otra, el problema permanece y su solución se mantiene irresuelta. Ya que, en el fondo, bien se puede recomenzar el círculo generador del superyó en la relación con el objeto externo – la autoridad en la que la imago parental es investida –, realimentando luego la culpabilidad y la auto-agresión mediante el apoyo del factor pulsional intrapsíquico que el naturalismo biologizante de Freud ubicaba en el origen – salvo que este último sólo juegue aquí un rol contingente. Pero, si el círculo de refuerzos mutuos que engendra el superyó comienza con la relación de objeto externo – y no en el juego de las pulsiones internas –, poco a poco – y mi referencia a Fairbairn no es, desde luego, nada inocente en este sentido – la idea misma de pulsión de muerte se desvanece.

Además, Freud se contradice. Ciertamente, él mismo lo confiesa, es difícil entender cómo las primeras sociedades humanas, unidas por el trabajo y la sexualidad, no hayan sido en el fondo perfectamente felices. Porque, a la inversa de lo que dictaría su argumento sobre el salvajismo natural de seres aún insuficientemente civilizados, se admite que las sociedades primitivas conocen relativamente poco del peso abrumador de las reglas sociales. Pero, *al mismo tiempo*, Freud tampoco puede afirmar a estas alturas que, como lo sostuvo en su argumento de tipo libertario de 1908 sobre la “la moral sexual civilizada”²², las limitaciones represivas sobre la sexualidad sean en el fondo arbitrarias, ni que esta misma arbitrariedad se imponga, tanto de manera cruel como de forma intrínsecamente necesaria, contra el empuje pulsional de nuestros organismos. Esto es, precisamente, lo que compromete la ferocidad de la tan mítica horda “primitiva” y de los grupos de hermanos culpables que la habrían sucedido. En resumen, en cada paso, Freud tropieza sin cesar con el obstáculo tradicional de la génesis individualista de la sociedad humana, según el cual el hombre no es, en primer lugar, “el lobo del hombre”, sino que lo deviene porque – retomando la respuesta de Spinoza a Hobbes – nada es “más útil al hombre que el hombre”²³. En

21 William R. D. Fairbairn, *Estudio Psicoanalítico de la Personalidad* (1952, Buenos Aires: Hormé-Paidós, 2003).

22 Sigmund Freud, “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna” en *Obras Completas*, vol.9 (1908; Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 159-182.

23 Baruch Spinoza, “Proposición XXXIV. Corolario I.” en *Ética* (México D.F.: Universidad Nacional Autó-

efecto, aquello capaz de hacer que el mal tome proporciones inmensas no es en absoluto el hecho de que el hombre sea malvado por naturaleza, pues el mal que él puede hacer sobre la base de sus pulsiones agresivas “bestiales” jamás va tan lejos. Muy por el contrario, aquello capaz de ofrecer al hombre la posibilidad de hacer mucho más daño, por mucho más tiempo y en una medida mucho mayor, que cualquier violencia física o “pulsional”, se sostiene más bien del hecho de que el hombre sea un ser social y de la dependencia a la que dicha condición lo expone, partiendo justamente de la base de la absoluta utilidad del hombre para el hombre. Entre los seres humanos, el mal es, en esencia, un mal social. Contrástese este punto con aquello sostenido por Bion: “Si se acepta la idea de que el ser humano es un animal de grupo, se resolverán las dificultades que se aprecian en la aparente paradoja de que un grupo es más que la suma de sus componentes”. Y, luego de haber así tomado a contrapié toda metodología individualista, continúa: “Tengo la impresión de que en algunos sentidos, al discutir los grupos, Freud no llega a comprender la naturaleza de la revolución que él mismo provocó al buscar la explicación de los síntomas neuróticos, no en el individuo, sino en la relación del individuo con los objetos”²⁴. Bion se explica: Freud ha querido deducir el grupo de la transferencia y, sin embargo, sería más preciso decir lo inverso para comprender cómo la transferencia es una cierta forma de grupo o de sub-grupo que se forma al interior de un grupo. Nosotros no sabríamos refutar de mejor manera los prejuicios de Le Bon, de los cuales Freud está impregnado, y, en especial, de la idea de que un grupo se valdría, por principio, de ilusiones ante aquello con lo que no se las puede arreglar. Muy por el contrario, existen grupos “de trabajo” y formas de conflicto intragrupo, donde los fenómenos de irracionalidad representan un caso particular. Más profundamente, como lo señala Bion, “Freud ve el grupo como una repetición de las relaciones parciales objetales. De esto se deduce que, de acuerdo con las opiniones de Freud, los grupos se aproximan a pautas de conducta neurótica, mientras que en mi opinión, los grupos reflejan pautas de conducta psicótica.”²⁵.

Una consecuencia decisiva de este enfoque alternativo es que es necesario ir más allá de la simple *extensión edipiana* de la pulsionalidad individual que describe Freud y que se establece en *Tótem y tabú* y, después, en *El malestar* donde se agregan las invenciones del superyó y de la pulsión de muerte. Hay que llegar a pensar que incluso el Edipo presenta componentes más elementales que, por composición, lo producen bajo ciertas circunstancias, donde la verificación sugerida por Bion para esta hipótesis es la posibilidad de explicar otros tipos de grupos – pero, también, la disyunción de las unidades grupales – distintos de los estudiados por Freud. Éste

noma de México, 1983), 260.

24 Bion, *Experiencias*, 107-108.

25 *Ibid.*, 147.

se detuvo ante el “pánico” que captura a un ejército en retirada y disuelve al grupo en individuos enloquecidos, o ante la “escisión” que, por contraste, fragmenta a la secta en grupos o en sub-grupos (y no en individuos). Manifiestamente, estos dos ejemplos se refieren al efecto organizador o unificador que puede tener un “ideal” compartido o común (desde este punto de vista, el Uno en cuestión conserva, en el caso del ejército y de la secta, los rasgos edípicos de alto nivel, neuróticos, dice Bion). Pero hay muchas otras formas de grupalidad y de crisis de la grupalidad, mientras que toda la teoría bioniana de los “supuestos básicos”²⁶ en el trabajo de los grupos representa un estudio sobre mecanismos más profundos, los cuales son manifiestos en las psicosis.

Pero no es el detalle lo que más importa aquí. Solamente quería subrayar hasta qué punto no existe ninguna especie de problema del psicoanálisis con el hombre social. Es perfectamente posible ahorrarse las aporías constitutivas del individualismo que, complicadas aún más por un naturalismo biologizante, provienen en el caso de Freud de elecciones filosóficas extrínsecas. Pero, más allá de su estricta discusión filosófica, esta perspectiva, la cual sólo he podido esbozar aquí en sus rasgos más generales, no va sin comportar incidencias sobre los usos ideológicos de *El malestar*, particularmente en aquello que prolifera en nuestros días bajo las formas más dudosas de una sociología psicoanalítica que pretende, a pesar de Lacan e incluso en nombre de Lacan, devolverle la vida a la “psicología de las masas” para, en una palabra, insuflar en Lacan el espíritu naturalista e individualista de Freud, promoviendo una naturalización de su concepto de “orden simbólico” e inventando el extravagante mito de un individuo hipermoderno cuyo goce pulsional lo confrontaría, tanto contra el lazo social como contra su enemigo.

Esta mitología del individuo que se vuelve contra la sociedad, lejos de ser una idea sociológica, es una idea *social*; es decir, no constituye una idea verdadera sobre la vida social, sino más bien una idea tipo referida a una determinada vida social que, en este caso, concierne la vida de las sociedades individualistas modernas. De hecho, ella también se arraiga en aquello que, de manera notable, Alain Ehrenberg indicaba como “el mito del debilitamiento de la regla social”²⁷: la creencia que, sostenida cuando ya no se comprenden las mutaciones de las formas de individualización impuestas por la vida social, la propia vida social se encuentra en vías de disolverse, o bien que el *socius* se está deteriorando, al igual que otras tantas pamplinas catastrofistas tan características de la inquietud individualista. Pues lo propio de las sociedades individualistas es suscitar una permanente inquietud respecto del lazo social, ya que precisamente ellas funcionan para la emancipación de

26 Ibid, 109.

27 Alain Ehrenberg, *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000).

los individuos y se basan en la disolución de los lazos tradicionales (como aquellos de la familia, por ejemplo). En ellas, el factor *socializante* por excelencia es, entonces, la autonomía de los individuos, la cual encarna el cemento paradójico, la norma o la referencia que mantiene unido el colectivo, la idea compartida más común, aquello que en una sociedad individualista se espera de todos y de cada uno: de los niños que se educan, de las parejas sentimentales, de los trabajadores o de los ciudadanos; de quienes se anhela que sean autónomos en su juicio, en su afectividad, en sus elecciones, etc. Sin embargo, tal autonomía es, al mismo tiempo, una fuente de angustia, toda vez que ella es experimentada por los individuos, uno a uno, como una experiencia difícil de distinguir del aislamiento e, incluso, del abandono.

Me temo, no obstante, que las mencionadas sociologías psicoanalíticas de nuestros días, lejos de atender a las anteriores consideraciones, promueven la explotación ideológica de *El malestar* para construir, a partir de Freud, una psicología de la subjetividad moderna que, radicalmente pesimista, cree ciegamente en la existencia de algo así como un “individuo asocial” real, justificando con ello la formulación de un llamado al orden simbólico en todo semejante a aquel que Hobbes hacía a la ley civil, a fin de templar desde el exterior una pulsionalidad y un goce (auto-)destructivo. Confundiendo totalmente el individualismo – que es un principio social de *simpatía* – y el egoísmo o, incluso, el solipsismo – los cuales son vicios morales –, esta psicología sobrevuela las críticas reivindicadas desde una lucha política contra el neoliberalismo contemporáneo (siendo ella tan vagas como este último concepto). Este parece ser el resorte actual de una serie de juicios acerca de la vida social, donde se reclama la autoridad no del psicoanálisis, sino de una cierta filosofía del psicoanálisis que domina *El malestar*. A nadie le importa que, en las antípodas de esta idea social del individuo en conflicto con la sociedad, Lacan ponga en movimiento una concepción durkheimiana de lo social: la postura del pájaro de mal agüero y la plusvalía mundana que se obtiene de este catastrofismo, se lleva todo a su paso.

Haciendo pasar el bisturí del análisis por los puntos que he enumerado, se constata finalmente – y esto es, en mi opinión, capital – que la refutación de las consecuencias políticas reaccionarias (o, más precisamente, anti-modernas) del biologicismo freudiano, en modo alguno implica que se renuncie, en cuanto tal, ni a la idea de pulsión de muerte ni al análisis clínico del superyó. Es en esto, sin embargo, aquello en lo que los lectores de Freud han tropezado, y yo espero haber podido demostrar que era algo posible de evitar.

MALESTAR EN CHILE, POLÍTICA SANITARIA Y PSICOANÁLISIS

Gonzalo Miranda

EL CONTEXTO INMEDIATO

Es imposible comenzar esta presentación sin mencionar lo que ha ocurrido, no hace mucho, en nuestro país. Me refiero al movimiento estudiantil –y social– que ha salido a las calles semanalmente a expresar un malestar que no es tan fácil de nombrar como parece. Basta ver las noticias o dar una vuelta por Santiago leyendo los rayados que tapizaron los muros para darse cuenta de que no se trata de una protesta unívoca, y que no se agota en el problema del financiamiento de la educación. Por otra parte, a nivel mundial tenemos – además de los levantamientos en los países árabes – el movimiento autodenominado como “indignados”, que marcha por las principales ciudades de los países ricos, que se tomaron el puente de Brooklyn y, luego, acamparon en Wall Street, protestando contra este sistema financiero global que parece ser el Leviatán del siglo XXI. Vale la pena recordar que San Agustín decía que la indignación era la hija de una de las virtudes más queridas por el cristianismo, la esperanza, y que además tenía un hermano: el coraje... Los estudiantes chilenos se han definido a sí mismos como la generación sin miedo. Sin miedo ¿a qué?, podríamos preguntarnos. Es interesante también que los dirigentes estudiantiles hayan dicho que su movimiento representaba el fin de la transición. ¿Qué quieren decir? Que por primera vez se cuestionan, en serio y desde la raíz, las políticas económicas y fiscales que alguna vez se promovieron como el *Consenso de Washington*. A decir verdad, aquel documento es recién de fines de los ‘80’, y la Dictadura chilena se había adelantado en más de una década a las orientaciones del FMI, del BID, del BM y de la Reserva Federal de Estados Unidos. Ahora, con la llegada de la democracia, esas orientaciones se siguieron bastante al pie de la letra, lo que en la práctica significó no hacer nada radicalmente distinto a lo que se había diseñado durante la Dictadura. ¿Cómo se dio eso en materia de salud?

1 El documento original corresponde a una exposición realizada, en noviembre de 1989, por John Williamson en el Peterson Institute for International Economics: John Williamson, “What Washington Means by Policy Reform”, en John Williamson (ed.), *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?* (Washington: Institute for International Economics, 1990), 7-38. Una versión en línea se puede consultar en: <http://www.iie.com/publications/papers/paper.cfm?researchid=486>

LA POLÍTICA SANITARIA DE LA CONCERTACIÓN

No es claro por qué. Si fue porque había mucho temor de hacerlo mal en materia económica, o porque los préstamos venían con la ideología incluida, o si realmente había una cantidad importante de dirigentes que estaban de acuerdo con el Consenso de Washington. Pero en los hechos, la Concertación fue la mejor alumna de los organismos internacionales en materia de políticas públicas. Éramos el orgullo de Latinoamérica y el ejemplo a seguir... hasta el año 2011. En ese marco se hicieron las reformas que se hicieron, incluyendo la reforma de salud, y en ese marco hubo, también, reformas que no se hicieron.

Lo que se conoce como la “Reforma de Salud” en Chile comienza el año 2000, cuando el presidente Ricardo Lagos crea una comisión de estudios para proponer una transformación del sistema de salud, desde la cual surgen cinco proyectos de ley que se presentan al Congreso Nacional el 2002. En resumen, se propone: (a) una reforma a la estructura del Ministerio de Salud; (b) una modificación al sistema de Isapres² (que es, incluso, mucho más tímida de lo que propuso la comisión asesora presidencial del 2011); (c) un sistema de atención garantizada para determinadas patologías (el AUGE, luego llamado GES, porque se elimina de la sigla la palabra “universal”³), que es lo más difundido de la reforma; (d) una alza de impuestos para financiar el GES; y (e) una ley sobre derechos y deberes del paciente, que luego de una larga (larguísima) tramitación en el Congreso, recién fue aprobada el año 2012.

Sería largo entrar en el detalle de cada uno de estos cuerpos legales. Pero hay dos elementos contenidos en la Reforma en los que vale la pena detenerse. Primero, que el rediseño del sistema de salud tiene como antecedente directo los llamados Objetivos Sanitarios para la década; es decir, explícitamente la atención en salud no se organiza en torno a la demanda, sino en torno a las prioridades del Estado. Probablemente eso sea lo más socialista de la Reforma. A este respecto, vale la pena volver a leer la conferencia que da Jacques Lacan en febrero de 1966 en el *College de Médecine* en la *Salpêtrière* (que le costó algunos reclamos entre los colegas), y que fue publicada más tarde como “Psicoanálisis y medicina”⁴. En dicha conferencia, Lacan hace una crítica a la biomedicina y al deslizamiento que la salud pública produce en la posición del médico, e insiste en la necesidad de no perder como referencia la demanda del enfermo. Está bien que en la salud pública se den objetivos. Todas las políticas públicas lo hacen. Pero, ¿hasta dónde el acto terapéutico se puede sostener en algo distinto a una demanda de aquel que sufre? Esa es la cuestión. A pesar de que

2 Instituciones de Salud Previsional que operan como administradoras privadas del seguro obligatorio de salud, las cuales cubren a no más del 20% de la población con mayores ingresos.

3 AUGE: Acceso Universal con Garantías Explícitas; GES: Garantías Explícitas en Salud.

4 Jacques Lacan, “Psicoanálisis y medicina”, en *Intervenciones y textos*, vol 1 (Buenos Aires: Manantial, 1993), 86-99.

Foucault muestra, con bastante contundencia, la continuidad entre el nacimiento de la salud pública y la medicina contemporánea, existe una antigua desconfianza de parte de la salud pública hacia la clínica y los clínicos. Además de una dañina desconexión entre los clínicos y los salubristas, existe una oposición solapada bastante absurda y que empobrece a ambos. Son dos cuestiones distintas, sin duda, y tienen que seguir siéndolo. Sin embargo, ya no es posible practicar una clínica que desconozca el discurso sanitario, así como no es provechosa una política de salud que no haga de la clínica cotidiana sus ojos y sus oídos.

El segundo elemento a destacar (estrechamente vinculado al anterior) es que las garantías de acceso, calidad, oportunidad y protección financiera (el sistema GES) sólo son exigibles para ciertos diagnósticos y para determinados grupos ¿Por qué esto es tan interesante? Por los criterios y por la forma en que se prioriza. Dicho en otras palabras, se discrimina y se presenta esa discriminación como algo inevitable. Pero ¿cuál sería el razonamiento que permitiría decir: “usted es más importante que su mujer para el sistema de salud, por eso a usted le garantizamos una serie de prestaciones a bajo costo, pero a su mujer no”?

Antes de responder esa pregunta hay que hacer un poco de historia y ver qué estaba pasando en el mundo hace algunas décadas. Luego de un efímero apogeo, en los años '70, de los movimientos críticos en salud –que podrían incluirse en los llamados “enfoques comunitarios” y de “atención primaria”–, surgen movimientos contrarios que promueven intervenciones focalizadas a través de programas verticales, puesto que sería más “rentable” concentrarse en un grupo de enfermedades. En otras palabras, se abandona aquello suscrito en la *Conferencia de Almá Atá* sobre “salud para todos en el año 2000”. Hay que recordar que los '80 eran los años de ascenso de Margaret Thatcher en el Reino Unido y Ronald Reagan en Estados Unidos, lo cual, junto a la caída del Muro de Berlín, produce una suerte de limbo histórico, donde el sistema capitalista y la democracia occidental parecían imponerse como la única manera razonable de vivir en sociedad. Pero no sólo Francis Fukuyama pronosticó el fin de la historia. En una exposición realizada el año 2005, el entonces Ministro de Salud, Pedro García, justificaba la Reforma de Salud, asumiendo – entre otros argumentos – que existía en Chile un “consenso social amplio sobre el modelo de desarrollo”⁶. Ahora vemos que éste sólo era consenso para el reducido círculo las

5 Realizada en Kazajistán (en la entonces URSS), entre el 6 y el 12 de septiembre de 1978, la *Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud de Almá Atá* fue el evento internacional de política pública en salud más relevante de los años 1970. Fue organizada en conjunto por la OMS/OPS y la UNICEF, y en su síntesis se subrayó, bajo la consigna “salud para todos en el año 2000”, la importancia de la atención primaria para mejorar los niveles de salud de los pueblos.

6 La serie de diapositivas que acompañaron la presentación pueden ser consultadas en: https://www.u-cursos.cl/ingenieria/2005/2/IN609/1/material_docente/bajar?id_material=73098. Al final de su exposición, García terminaba explicando, del siguiente modo, el éxito del modelo: “Las

elites políticas, y que derechamente ocultaba un grado importante de malestar subterráneo, en especial a nivel de los sectores medios que hacían esfuerzos enormes por comprar un lugar en ese desarrollo a costa de niveles de endeudamiento sin precedentes⁷. Hay que preguntarse, también, en qué medida el modelo de desarrollo violenta aspectos centrales de nuestra matriz cultural. No se puede ser Estados Unidos en veinte o treinta años, aunque hayamos enviado a estudiar a ese país a parte importante de nuestros dirigentes.

Eran los años de dominio absoluto del Consenso de Washington, años de reformas estructurales en Latinoamérica, también años en los que la Economía de la Salud prometía resolver los dilemas que implica contener costos (es decir, priorizar) y, sobre todo, años en los cuales el Banco Mundial emergía como nuevo agente rector de la salud en el mundo. De hecho, en 1987, este último organismo publica el documento “Financiando la Salud en los Países en Desarrollo”⁸ –un primer texto que es necesario revisar para entender las reformas sanitarias de la década siguiente–, en el que se cuestiona la atención gratuita y se promueve la privatización tanto de la atención como de los seguros de salud. En 1993, haciendo un guiño a la tradición más socialdemócrata, la misma entidad publica el famoso informe “Invertir en Salud”⁹, que se transforma en la nueva biblia de los *policy makers*. El informe introduce dos temas clave: la necesidad de los gobiernos de definir paquetes clínicos valorizados en términos económicos, y una nueva manera para calcular la salud de los países: los AVISA o AVAD (años de vida perdidos ajustados por discapacidad). Así, comienzan a surgir los criterios con los cuales se tomarán decisiones sobre quién recibe atención de salud garantizada y quién no.

Se trata de un asunto problemático, porque es cierto que el AUGE-GES intenta moderar las enormes inequidades producidas por las llamadas soluciones de mercado. Finalmente, si no se hace nada en un país con una distribución del ingreso tan desigual como el nuestro, se termina priorizando a aquellos que tienen más. El tamaño de un mercado no se mide por la cantidad de gente, sino por la cantidad de

políticas públicas surgen de la acción conjunta de la iniciativa privada y las acciones del Estado. El modelo de desarrollo integra los ejes de acción basados en la libre competencia, la capacidad emprendedora privada con un Estado moderno, democrático, cuya política tiende a focalizar el gasto social en los más pobres”.

- 7 A este respecto, véase Centro de Investigación en Estructura Social [CIES], *Encuesta Metropolitana* (Santiago, Universidad de Chile, 2009). En dicho estudio, el 27% de los encuestados “eliminaría el actual sistema económico y lo reemplazaría por otro”, mientras que un 37,5% dice que “le haría modificaciones profundas”.
- 8 World Bank [WB], *Financing health services in developing countries: an agenda for reform* (Washington, DC: World Bank, 1988). <http://documents.worldbank.org/curated/en/1989/07/440431/financing-health-services-developing-countries-agenda-reform>
- 9 WB, *World Development Report 1993: Investing in Health* (New York: Oxford University Press, 1993). <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/5976>

dinero. Por eso, al dejar que sea el mercado el que regule la oferta y la demanda, lo que ocurre es que los servicios se concentran donde está el dinero. Es por esta razón que, hoy, los colegios, las universidades, las clínicas, los prestadores de salud, etc., se tienden a aglutinar en no más de tres o cuatro comunas de todo Chile. Y, en la medida que somos un país relativamente pobre, la mayoría de los chilenos no resultamos atractivos para la empresa privada, lo cual nos lleva a tener un sistema de salud para una minoría con altos ingresos y otro sistema para pobres. Ya sabemos que tenemos una educación para ricos y una educación para todos los demás; y si –como se constata hoy– el modelo educacional fracasó, el modelo de salud puede que sea el próximo en movilizar malestar hacia las calles. ¿Cuál es la alternativa entonces? Hace una década fue seguir las orientaciones del Banco Mundial, ajustando la oferta y la demanda en función de la utilidad; utilidad para un colectivo incierto que, llamado “país”, poco o nada pudo (y ni aún hoy puede) realmente opinar sobre este asunto.

Como lo decía en otra ocasión¹⁰, el problema de ese enfoque es que el binomio economía-gestión triunfa no sólo sobre la clínica sino también sobre la política; el debate público queda subsumido en la definición de objetivos, metas e indicadores, mientras que el debate ético queda, de paso, reducido a la eficiencia como imperativo categórico. Por eso los criterios de costo-efectividad, costo-beneficio y costo-utilidad se transforman en dogmas de fe. No se trata que la gestión no sea importante o que sea irrelevante preocuparse por los costos. De ninguna manera. El asunto tiene que ver con las distorsiones que se producen cuando, por ejemplo, la obsesión patológica por los indicadores y las estadísticas se impone para sugerir que lo que no se puede medir no existe. Esa urgencia, entre ingenua y terca, por “datos duros” (datos que, hay que decirlo, sólo existen al interior de cabezas duras) que, mediante el desvío por una serie de artificios matemáticos complejos, termina ocultando temas de fondo; temas, a fin de cuentas, ideológicos: ¿qué es la utilidad? ¿para quién es la utilidad?. Datos duros que, por cierto, muestran a Chile con los mejores índices de la región, incluyendo aquellos de Desarrollo Humano. Si nos fiáramos de tales datos duros, ¡resulta absurdo que existan chilenos protestando en las calles!

Tenemos ahora que dar un rodeo inevitable por la epistemología. Parece raro tener que hablar de epistemología en un contexto como este. Pero el nuevo enfoque sobre las políticas públicas de salud produce una unión muy estrecha entre la Economía de la Salud y el movimiento de la “Medicina Basada en Evidencia” (MBE). Y si hablamos de evidencia, tenemos que hacer epistemología. Para quienes promueven

10 Gonzalo Miranda, “Políticas públicas y salud mental en el Chile de hoy”, *Medicina Social* 6, n°3 (2011): 259-265. Cabe señalar que el artículo retoma la presentación realizada en el “foro-protesta” organizado por los estudiantes del Magister en Psicología Clínica de la Universidad de Chile el 13 de julio de 2011, en el frontis de la Casa Central de la Universidad, con el título “Historia, Políticas Públicas y Salud Mental”.

la MBE esto no es necesario: la evidencia es lo evidente y punto. Hay una sola manera de producir verdades sobre aquello que cura. De este modo, lo que nació como un movimiento subversivo ante el poder de la tradición en medicina, se ha transformado en una enorme transnacional vinculada a grandes grupos económicos. A pesar de las buenas intenciones de Archibald Cochrane y sus discípulos, ya no estamos en el siglo XVI o XVII, cuando la ciencia era una tarea solitaria, políticamente incorrecta, riesgosa incluso; hoy se ha convertido en una gran burocracia internacional, que norma sobre lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso, lo publicable y lo no publicable, y que se financia en gran medida por los aportes de sus beneficiarios directos: el llamado “complejo médico-industrial”. Eso permite entender por qué los cálculos de costo-efectividad –los cuales sólo son posibles en tanto se asuman una enorme cantidad de supuestos que han sido fuertemente impugnados por la disciplina epistemológica hace ya varias décadas– sean hoy en día incuestionables. Implica, también, asumir que los trastornos o enfermedades son categorías ontológicas inmutables, además de simplificar y estandarizar, a veces hasta lo irracional, los procesos de mejoría y de curación.

Los diagnósticos son siempre para algo. El diagnóstico para orientar la terapéutica es una cosa distinta al diagnóstico para la estadística, mientras que, cada vez más, se diagnostica para generar categorías contables y, de paso, prescribir tratamientos estandarizados. En el fondo, se trata de producir salud al modo en que se fabrican bicicletas, zapatos o, para ser más exactos, de la manera en que, en una cadena de montaje, se fabricaban los Ford T: en eso se ha convertido el AUGÉ-GES.

Hay que decir, a su vez, que los sistemas de gestión son formas de disciplinamiento, por lo demás, bastante efectivos. Los sistemas de registro, las evaluaciones del desempeño, los sistemas de acreditación de la calidad, los incentivos por meta, etc., van modelando la mente y las prácticas de los profesionales de la salud –y de los pacientes– hasta el punto en que los supuestos sobre los que han sido instalados estos elementos se tornan invisibles. Por eso no es sorprendente que, a diferencia de lo que ocurría hace 20 o 25 años, hoy se pueda observar bastante docilidad en los profesionales del sistema público de salud frente a esta manera de organizar los servicios, sobre todo en los más jóvenes. Sólo se observa algún desagrado cuando la lógica económica es demasiado explícita, pero si se adorna con discursos sobre lo psicosocial o lo comunitario, las resistencias desaparecen¹¹ Claro que también hay bastante cinismo. Sabemos que las estadísticas – transformadas en un fin en sí mismas – mienten bastante. Hay que dar gracias a los pacientes que hacen síntomas, es

11 Gonzalo Miranda, “El enfoque comunitario en la articulación entre salud mental y salud pública: el caso chileno”, en María Irene Mañana y María José Boada (comps.), *Memorias del I Congreso ecuatoriano de psicología comunitaria. Desafíos de la psicología para el siglo XXI* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 2008), 159-176.

decir, que no se mejoran con lo que deberían, o les duele ahí donde no hay nada, pues gracias a ellos se mantiene viva la clínica.

Antes de pasar a hablar de salud mental vale la pena mencionar que los “indicadores duros” de salud mostraron retrocesos en muchos países, luego de una década de implementación de las reformas sugeridas por las agencias internacionales. Así, junto con el nuevo milenio, llegó una “segunda etapa de reformas”, la cual es más de lo mismo pero con un énfasis un poco mayor en la protección social. Ya dije que a los últimos gobiernos de Chile les ha gustado ser los mejores alumnos de las agencias internacionales, y ha sido gracias a ello que han progresivamente entrado a las políticas públicas conceptos tales como: gestión de riesgos, análisis de buenas prácticas, capital humano. Así también se ha dejado de hablar de pobres para empezar a hablar de vulnerables. Toda esa retórica de los últimos años de la Concertación y de la actual Nueva Mayoría está, por entero, copiada de los textos del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. Es triste decirlo, pero los gobiernos chilenos posteriores a la dictadura han inventado muy poco. Por cierto, han gobernado, lo cual no es insignificante si se considera como están las cosas en estos días. Pero lo han hecho de manera muy poco creativa. Tal vez faltó esperanza, y sin esperanza no hay indignación ni coraje. Y para crear se necesita valor.

SALUD PÚBLICA Y SALUD MENTAL

En Chile, hacia finales de los años ‘60, hubo algunas experiencias iniciales en el campo de la psiquiatría comunitaria que buscaron articular enfoques de medicina social con los problemas de salud mental. Psiquiatras como Juan Marconi, Luis Weinstein y Martín Cordero fueron pioneros en llevar a la práctica, de manera más o menos politizada y en mayor o menor sintonía con la antipsiquiatría, experiencias que problematizaban el enfoque psiquiátrico hospitalario. Por supuesto, todo eso quedó trunco con el Golpe de Estado de 1973. En el año ‘90, con el retorno a la democracia retorna también el enfoque comunitario a los círculos oficiales. Así, en 1993, nace un primer “Plan Nacional de Salud Mental”¹² que, en gran medida, se inspiraba en la “Declaración de Caracas” de 1990, donde se propuso una reestructuración de la atención psiquiátrica en América Latina. En realidad, se estaba pensando en superar el modelo asilar para el tratamiento de los trastornos psiquiátricos severos, y es por ahí que se introdujo el enfoque comunitario. Es decir, no tenía mucho que ver con el movimiento de la psicología comunitaria latinoamericana. Aun así, el mundo había cambiado: por una parte, la comunidad de antaño parecía ser más bien un anhelo romántico y no una realidad efectiva; y, por la otra, la política y las políticas públicas

12 Ministerio de Salud [MINSAL], *Políticas y Plan de Salud Mental* (Santiago: Publicaciones de Salud Mental, 1993).

no eran las mismas que las de los años '60. Surgió, entonces, el “Plan Nacional de Salud Mental y Psiquiatría 2000–2010”¹³ como un híbrido que combinó la retórica comunitaria con el modelo de política sanitaria del Banco Mundial. Al mismo tiempo que, en él, se promueve toda una serie de principios y valores como el acceso universal, la diversidad cultural y la participación social, el Plan también focaliza, estandariza, utiliza criterios de efectividad naturalistas –aculturales y asociales– e indicadores de rendimiento, en los cuales se antepone claramente la gestión por sobre la clínica.

A diferencia del Plan del año 2000, el Plan de 1993 está mucho menos dominado por la diada Economía de la Salud/Medicina Basada en Evidencia. Además, plantea con bastante sensatez que la salud mental es, ante todo, un “constructo útil” para la comunicación intersectorial, mientras que sólo se menciona una vez en todo el documento la asignación de recursos en función de criterios de costo-efectividad. En cambio, el Plan del 2000 muestra una verdadera obsesión por la eficiencia, por la evidencia y por los números. Ahora bien, hay que reconocer que el presupuesto, la cobertura y la diversidad de dispositivos de tratamiento crecieron de manera sostenida durante los primeros cuatro gobiernos de la Concertación. No obstante, tampoco se puede desconocer que el discurso ha sido confuso y lleno de contradicciones. Por cierto, se trata de lo que ocurre cuando la OMS hace suyo el “enfoque comunitario”¹⁴.

Durante el año 2011, teniendo que asumir la necesidad de dar continuidad al “Plan Nacional de Salud Mental y Psiquiatría”, el Ministerio de Salud de la administración de Sebastián Piñera elaboró un documento de trabajo denominado “Estrategia de Salud Mental: un salto adelante”¹⁵, el cual fue publicado en Internet para una consulta pública. El Magister en Psicología Clínica de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile formó comisiones para analizar el documento y subió un comentario, todavía preliminar pero bastante crítico, a la web¹⁶. Como ambos textos son públicos no voy a referirme a ellos; pero sí me interesa marcar algunos hitos sobre el rumbo que toma el discurso sobre la salud mental, en especial porque la estrategia parece sumarse –obviamente después de que la OMS la hiciera suya; no

13 MINSAL, *Plan Nacional de Salud Mental y Psiquiatría*, (Santiago: Unidad de Salud Mental, 2000). <http://www.psiquiatriasur.cl/portal/modules/wfdownloads/singlefile.php?cid=27&lid=302>

14 Organización Mundial de la Salud [OMS], *Informe sobre la salud en el mundo 2001. Salud mental: nuevos conocimientos, nuevas esperanzas* (Ginebra: Organización Mundial de la Salud, 2001). <http://www.who.int/whr/2001/es/>

15 MINSAL, *Estrategia Nacional de Salud Mental: Un salto hacia adelante*. (Santiago: Departamento de Salud Mental, 2011). <http://www.minsal.gob.cl/portal/url/item/a73ea8bff9392ac4e04001011e011f16.pdf>

16 El mencionado documento puede ser consultado en: http://www.psicoadultos.uchile.cl/publicaciones/articulos/analisis_estrategia_salud_mental.pdf

hemos dejado de ser los mejores alumnos de las Naciones Unidas– a una moda que se impone en los círculos académicos norteamericanos, a saber, la llamada “perspectiva positiva”. El documento del Ministerio de Salud está inspirado –y a ratos copiado– de un texto publicado por la OMS que se titula: “Promoción de la Salud Mental. Conceptos. Evidencia emergente. Prácticas”¹⁷, donde se exponen una serie de experiencias “exitosas” de promoción y prevención en salud mental. Aparte de lo poco que se puede sacar en limpio –es lo que ocurre cuando se intenta llevar al laboratorio prácticas de intervención social– y de la proximidad de dicha “evidencia” al sentido común, es interesante que la mayor parte de los resultados que se reportan como “mejor salud mental” tienen que ver con rendimiento académico, menor deserción escolar, menores problemas conductuales y menor criminalidad, sobre todo cuando hablamos de niños y jóvenes. Para los adultos, se incluye también el estrés laboral, mientras que, para los ancianos, se agrega la disminución en el sentimiento de soledad. ¿Es eso salud mental? A decir verdad, se trata de un documento bastante pobre si consideramos la cantidad de neuronas invertidas, las cuales no son, por lo demás, las neuronas más baratas. Ahora bien, los programas estrella son aquellos llamados de intervención temprana, es decir, que se focalizan entre el embarazo y los tres años. Permítanme citar un párrafo:

During pregnancy and infancy, affect regulation systems in the brain are developing and will evolve well in a safe, caring and responsive environment. Early traumatic events and lack of care and sensitive responsiveness by parents can harm the neurobiological development of such systems leading to chronic vulnerability to stressful conditions¹⁸.

De acuerdo a lo anterior, el secreto de la enfermedad mental estaría, a la sazón, en un circuito cerebral que no madura adecuadamente y que produce una deficiente regulación de las emociones. ¿De qué hablamos cuando hablamos de salud mental, entonces? Parece que volvemos a Pinel y a Esquirol, aunque sin *Tratado Médico-Filosófico* ni *Tratamiento Moral*, pero con neuroimagen y psicoeducación. Por cierto, distintas iniciativas para prevenir el delito en Europa parten de esta hipótesis, la cual es por cierto la misma que ha sostenido en nuestro medio el Dr. Rodrigo Paz en sus declaraciones referidas al bullado caso del “Cisarro”¹⁹. Los enfoques del apego tam-

17 World Health Organization [WHO], *Promoting mental health. Concepts. Emerging evidence. Practice* (Geneva: WOH press, 2005). http://www.who.int/mental_health/evidence/MH_Promotion_Book.pdf.

18 *Ibíd.*, 172.

19 Se trata del caso de connotación pública que, habiendo sido objeto frecuente de la prensa desde el año 2009, concernió a un niño de, en ese entonces, 10 años detenido varias veces por distintos delitos, el cual finalmente fue internado en un servicio de psiquiatría infanto-juvenil con el diagnóstico de “síndrome de disregulación emocional severa”.

bién van hacia allá, así como el programa estrella de la presidenta Bachelet: “Chile Crece Contigo”.

PARÉNTESIS PARA PREGUNTARSE QUÉ ES “SALUD MENTAL”

Si bien se trata de un concepto esquivo y complejo, lo que denominamos salud mental – ya que parece políticamente incorrecto decir que es ausencia de trastorno mental; es más, sería una herejía – se debería definir entonces en oposición de lo que sería la salud física, y debiese referir, por lo tanto, a eso que constituye la dimensión estrictamente humana de la salud. Aun así, definir salud mental no es fácil. Sin embargo, leyendo entre líneas los distintos discursos y las prácticas que circundan la salud mental, podemos armar algo así como un espectro, el cual se movería entre dos polos.

En un extremo del espectro estarían aquellos que consideran que el concepto mismo de salud mental no tiene sentido, que no es una distinción que aporte algo relevante. Esta postura es la más coherente con la medicina no sólo contemporánea, sino occidental. A pesar de que el valor terapéutico de la palabra era reconocido por los filósofos griegos, la medicina hipocrática y galénica era organicista. Para ella, lo único que enfermaba era, a fin de cuentas, el cuerpo, pues sólo en él se podían provocar alteraciones en lo que la tradición consideraba facultades o prerrogativas del alma. Será durante el Renacimiento que la mente, la fantasía, la imaginación – el *ens spirituale*, como diría Paracelso–, cobran protagonismo en los procesos de enfermedad y curación. Pero ya entrando al siglo XIX, la medicina se transformó en biología aplicada. Y si bien puede sonar algo tosco negar la salud mental, la práctica psiquiátrica dominante adhirió a esta manera de pensar. Aquello que enferma será, en lo que sigue, el sistema nervioso. También muchos psicólogos pensaron y, actualmente, piensan así: los trastornos mentales son trastornos del cerebro. El problema es que esa materialidad (supuesta o real), además de que –para nosotros, psicoanalistas– desconoce la dimensión de goce del cuerpo, deja en el olvido todo lo que hay que hacer para llegar a nominar una conducta como trastorno o enfermedad.

En el otro extremo del espectro también hay quienes que, por otras razones, también le niegan valor al concepto de salud mental. Para ellos, lo que hay es un sujeto enfrentado a los grandes enigmas y problemas de la existencia, mientras que los trastornos mentales son intentos de responder a ellos. Freud, por ejemplo, incluía a la neurosis en una serie de mecanismos orientados a alivianar el malestar de existir, así como el enamoramiento, la religión o la intoxicación química²⁰. Dicho de otro modo, no se tratarían de asuntos estrictamente sanitarios, sino más bien de proble-

20 Cf. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 21 (1930[1929]; Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 57-140.

mas en última instancia existenciales. Hablar de salud mental, en este caso, sería medicalizar los comportamientos perturbadores para un determinado grupo social, o bien entregar algunas soluciones para los problemas de estar aquí, en este mundo, como seres humanos. En este polo, por cierto, podemos situar al humanismo de origen europeo, además del psicoanálisis y de la antipsiquiatría.

Entre medio están casi todas las definiciones de salud mental que aparecen en los manuales y en las políticas públicas, las cuales asumen un punto de vista que podríamos llamar “fisiológico”. La psicología, aún sin reparar conscientemente en ello, desde sus orígenes y hasta nuestros días, suele ocuparse de la mente de manera análoga a como lo haría un fisiólogo que investiga sobre un órgano. Es, justamente, por esta vía que los teóricos de la salud mental con frecuencia la definen en función de ciertos resultados o rendimientos que serían esperables, en tanto exista un correcto funcionamiento de los procesos psíquicos: resultados que van desde la adaptación al medio hasta la felicidad. De hecho, la combinación de ambas –adaptación y felicidad– sería precisamente una definición aceptable de la noción clave para este terreno: el “bienestar”.

De alguna manera, la OMS hace suya esta manera “fisiológica” de entender la salud mental al definirla como estado de funcionamiento óptimo de la persona²¹. De hecho, aquí es donde se encuentra la perspectiva positiva que, al alero de este *funcionamiento óptimo*, constituye una referencia clave para el documento chileno de Estrategia Nacional de Salud Mental. No se dice explícitamente, pero si nos atenemos al documento, aquel funcionamiento óptimo se haría notar como modulación afectiva y adaptación social.

¿HACIA UN PARADIGMA DOMINANTE?

¿De dónde viene todo esto? En los últimos años se ha ido produciendo una confluencia en la psicología norteamericana –la psicología dominante en el campo académico–, donde la psicología cognitiva, la psicología evolucionaria, la psicología positiva, las neurociencias y lo que queda de la psicología humanista buscan en conjunto definir el bien humano y los caminos para acceder a él. Por eso no es raro que, en la última década, la psicología y las neurociencias empiecen a tener tanta figuración en la economía, especialmente en la economía de corte más “progresista”, la economía del bienestar. Lo que hay detrás es una búsqueda de aquello que es y que hace el bienestar humano, pero no en el plano de la discusión filosófica, sino en aquel del laboratorio. En el fondo, la economía le pide a la psicología – y ojalá a las neurociencias – que le diga qué quiere el hombre, cómo es y qué le hace bien. En torno a este bien o bienestar “natural” confluyen la psicología y las políticas sani-

21 WHO, *Promoting Mental Health*.

tarias, lo que podría llegar a ser el nuevo paradigma político del siglo XXI. Revisen, por ejemplo, todo lo que se está escribiendo hoy sobre felicidad. Hay una especie de renacimiento de aquel humanismo tan particular como es el aristotélico, pero revuelto con utilitarismo social y teoría de la evolución, el cual tiende a imponerse como lo razonable y lo correcto por ambos lados del espectro político. ¿Por qué se puede que a un psicoanalista esto no le agrade?

EL PSICOANÁLISIS, ¿TIENE ALGO QUE DECIR?

Brevemente, quisiera dejar planteadas algunas inquietudes sobre este enfoque político emergente que, por lo demás, es una deriva posible y esperable del proyecto moderno. En primer lugar, hay que hacer notar los riesgos que acarrearán las “perspectivas positivas” de la salud, las cuales llevan a confundir salud con perfección o felicidad. De hecho, funcionamiento óptimo suena aún peor que perfección. Es como si se tratara de una máquina que alcanza su máximo rendimiento. Quizás políticamente resulte más elegante hablar de felicidad. Sin ir más lejos, el 19 de julio del 2011, la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó una resolución²² que, promovida e impulsada por el reino de Bhután, habla sin tapujos de la felicidad como nuevo enfoque para el desarrollo. Desde entonces, la ONU no sólo decretó la celebración del día internacional de la Felicidad, sino que se ha preocupado de publicar anualmente un Informe Mundial sobre Felicidad, cuyas sucesivas versiones han estado a cargo de Jonh Helliwell, Jeffrey Sachs y Richard Layard²³. Este último ha publicado una serie de trabajos altamente influyentes que, vinculados a Políticas de Salud Pública y Economía de la Salud, han sido desarrollados por su equipo de investigación sobre depresión en la *London School of Economics*. Por cierto, ahí está lo que viene para los próximos años. ¿Cuál es el riesgo? Ampliar de manera infinita el radio de acción del sistema sanitario y, tal como van las cosas, transformarlo en el brazo armado del sistema económico. Si el higienismo original era el poder de hacer vivir para la reproducción de la fuerza de trabajo en un mundo industrial, en esta nueva fase del desarrollo capitalista la biopolítica parece haber asumido el desafío de hacernos felices. Pero, ¿para qué?

En una entrevista concedida al diario argentino *La Nación*, Layard señalaba: “sabemos que en los países desarrollados la principal causa de infelicidad es la enfermedad mental [...]. El Estado debería ofrecer las drogas adecuadas, o una terapia conductivista de no más de 15 sesiones”. Entonces, la periodista le mencionaba que,

22 Naciones Unidas [UN], Asamblea General, *La felicidad: hacia un enfoque holístico del desarrollo*, A/RES/65/309 (Nueva York: Naciones Unidas, 2011). http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/65/309&Lang=S

23 Cf., en particular, su primera versión: Earth Institute, *World Happiness Report*, J. Helliwell, R. Layard y J. Sachs (eds), (New York: Earth Institute, Columbia University, 2012). <http://www.earth.columbia.edu/sitefiles/file/Sachs%20Writing/2012/World%20Happiness%20Report.pdf>

en Argentina, el psicoanálisis es muy popular, frente a lo cual el economista londinense respondía: “no lo recomiendo. La terapia conductivista es un tratamiento corto y muy estructurado que ayuda al paciente a aceptar que tiene un problema, no para que pretenda eliminarlo, sino para que lo maneje”²⁴. Varias cosas se pueden extraer de estas palabras. En primer lugar, pareciera desprenderse que aquel que no es feliz en un país desarrollado es probablemente un enfermo. En segundo lugar, son enfermos que no tienen remedio, como los diabéticos o cualquiera que sufra una enfermedad metabólica hereditaria, la cual sólo se puede “manejar”. En tercer lugar, se adhiere de paso a una concepción ontológica de la enfermedad como algo aislable, clasificable y ajeno a la existencia, donde el sujeto es más bien el escenario en el cual ésta ocurre y nada más. Aunque, hay que señalar, eso sí, que la terapia conductivista que se menciona es una mala traducción de *cognitive behavioural therapy*, que Layard parece confundir con psicoeducación. De todos modos, resulta interesante que, desde la doctrina oficial sobre felicidad y salud mental, el psicoanálisis no sea recomendable.

Hay que recordar que las doctrinas del bienestar, en tanto felicidad, se sostienen en una antropología muy distinta a la del psicoanálisis. Hay bastante escrito sobre la ingenuidad de la ética del bienestar a la luz del psicoanálisis, así que no me voy a detener en eso. Lo dice Lacan y, además, lo comenta Miller en múltiples ocasiones. Me interesa más bien reparar en la noción de “necesidad” o “necesidades”, tan querida para la economía y las políticas públicas. Bienestar, felicidad y salud tienen en común el hecho de derivar de una satisfacción vinculada a necesidades. Es, finalmente, Abraham Maslow el gran sistematizador del sentido común de la burguesía norteamericana de la postguerra: la enfermedad es producto de la insatisfacción de necesidades humanas²⁵. Todas las economías modernas asumen que habrían necesidades naturales, que la insatisfacción total de las necesidades sería la anulación del individuo y que la satisfacción parcial o insuficiente sería su atrofia. Por el contrario, satisfacer las necesidades significaría vivir y desarrollarse. Para cualquier economista, vivir es ocuparse de las propias necesidades, o sea, del propio bienestar. Sabemos, en cambio, que para el psicoanálisis lo propiamente humano no se encuentra en el registro de la necesidad, sino en el registro del deseo, con sus complicaciones y paradojas, y que la satisfacción total es la muerte. Llegamos a un punto, entonces, donde se confrontan la antropología de la necesidad y la antropología del deseo, las cuales a su vez nos llevan a ese campo que llamamos la pulsión. Ahora, antes de eso –y sin ser, con ello,

24 “Richard Layard: ‘Ahora podemos medir la felicidad de la gente’”, entrevista por Juana Libedinsky, *Diario La Nación*, Agosto 6, 2006. <http://www.lanacion.com.ar/829055-richard-layard-ahora-podemos-medir-la-felicidad-de-la-gente>

25 Abraham Maslow, *El hombre autorrealizado: Hacia una psicología del ser* (1968; Barcelona: Editorial Kairós, 1998)

del todo freudianos—, podemos contraponer el organismo al sujeto: mientras el organismo tiene necesidades, el sujeto desea. No es lo mismo comprender al individuo de la especie humana como un organismo que entenderlo como un sujeto. Ese es el supuesto básico de todo verdadero humanismo y sabemos que si bien el psicoanálisis se sitúa en la vereda opuesta al humanismo —pues subvierte al sujeto en tanto autoconciencia, en tanto voluntad, en tanto yo—, en el siglo XXI parece haberle prestado una mano al humanismo en la operación de recuperación del sujeto. Por lo demás, este es el problema del psicoanálisis con el socialismo. El sujeto liberal podrá ser una fantasía obsesiva, pero el sujeto-organismo también representa una fantasía. Marx pudo haber tenido intuiciones brillantes, pero hay que recordar que quería dedicar *El Capital* a Darwin. Después de todo, las economías capitalistas y socialistas están ambas atravesadas por el utilitarismo, mientras que el imaginario político que nos hereda el socialismo (el “progresismo”) parece bastante modesto.

No soy filósofo, y no tengo claro cómo se pasa de Hobbes al utilitarismo contemporáneo. Supongo que es a partir del empeño por hacer de la ética una ciencia positiva, la cual culmina en una psicología donde la noción de salud mental queda confundida con la eficacia en el cálculo entre expectativas de placer y evitación del displacer, y luego con la orientación hacia la satisfacción de necesidades. Es curioso, porque en muchos pasajes de la obra de Freud podríamos reconocer a un hobbesiano. Sin embargo, el pacto social freudiano, la ley, es fundamentalmente político y se reproduce al interior del sujeto como la tensión entre el yo y el superyó. Vale la pena recordar los pasajes de *El malestar en la cultura*, donde Freud considera ingenua la solución comunista y, al mismo tiempo, alcanza a mostrar su pesimismo frente al recurso a la masa en las sociedades occidentales, haciendo una alusión directa a la cultura de los Estados Unidos²⁶. Por alguna razón, el pacto social utilitarista deriva hacia algo mecánico que resulta de la acción racional de sujetos maximizadores, adquiriendo así un cierto matiz utópico: la mano invisible. Marxismo y capitalismo comparten la añoranza de integración armónica del individuo con el todo social, la coincidencia entre los intereses individuales y el bien común. Sin embargo, para el psicoanálisis aquella armonía sólo se produce de manera ilusoria en la “miseria psicológica de la masa”²⁷. El sujeto del deseo, el ser-hablante, es por definición una disarmonía. Freud es judío, sabe que fuimos expulsados del Paraíso y que eso nos hizo humanos. En consecuencia, desconfía de los intentos de retorno. Dicho de otra manera, lo que nos hace humanos es la desobediencia con respecto al Otro o, para ponerlo en términos psicoanalíticos, es la resistencia: el sujeto es resistencia. La condición humana es, en tal sentido, paradójica. Apremiado por *Ananké*, el hombre se

26 Cf. Freud, “El malestar”, 112.

27 *Ibid.*, 112.

vincula a otros, hace sociedad, cultura, civilización, pero eso supone importantes sacrificios y, en razón de ello, malestar. Por eso Freud es uno de los llamados maestros de la sospecha de la promesa moderna.

Hay dos maneras de enfocar y sostener los procesos de modernización. Por una parte, está la modernización social a través del derecho y, por otra, a través de la economía. El psicoanálisis es un producto moderno, un síntoma moderno, que sospecha de ambas pero no por eso es una incitación a la barbarie. Después de la Dictadura que hemos vivido en nuestro país hace algunas décadas, aquella sospecha necesita ser matizada. Chile era un país bastante legalista. De hecho, durante la primera mitad del siglo XX, contó con una institucionalidad que nada tenía que envidiarle a Europa. Pero no contaba con los mismos recursos. De ahí que ciertos economistas destacados, como Aníbal Pinto Santa Cruz²⁸, plantearan la urgencia de una modernización económica del país. Esa fue, también, la propuesta de la Dictadura, modernización económica pero con una novedad: las regulaciones, la ley, el derecho, se convirtieron en un obstáculo para el correcto funcionamiento del mercado, eran ineficiencias. Entonces, Chile creció económicamente, eso es innegable; aunque también es innegable que eso tuvo consecuencias, que el tránsito de una sociedad de ciudadanos a una de consumidores no fue gratis.

Pero volvamos una vez más a la educación –la cual ha sido el tema que, desde hace algunos años, ha saltado a la escena–, donde las regulaciones son mínimas, por no decir casi absurdas. En efecto, para abrir una universidad no hay más requisitos que una definición sobre los productos (títulos) que se les autoriza vender. A ello se suma un sistema de acreditación que, fundamentalmente, evalúa rendimientos en términos de la gestión y de la docencia –esta última concebida en términos de *input* (cuántos alumnos ingresan) y *output* (cuántos egresan)–, al tiempo en que se centra únicamente en los mecanismos utilizados para asegurar que lo que dice que se produce sea lo que se produce. En todo lo demás, resultaría mejor dejar que el mercado regule la industria. El desconocimiento del valor simbólico de la ley, en este caso, está haciendo que las normas puedan ser relativizadas e instrumentalizadas porque, a fin de cuentas, el cliente está pagando por un servicio y eso sería lo central. Por ello, los niveles de arbitrariedad al interior de las universidades son tan altos. En el fondo, es la ley de “el cliente tiene la razón”, mientras que el reverso es, por cierto, la máxima según la cual el cliente es estúpido y está ahí como objeto de la codicia del Otro. No es de extrañar, entonces, que la palabra más repetida en los grupos focales y en las entrevistas sobre malestar social en el Chile de nuestros días es “abuso”.

Ahora bien, parece interesante que la liberalización económica en Chile haya

28 Cf. Aníbal Pinto Santa Cruz, *Chile. Un caso de desarrollo frustrado* (1953; Santiago: Editorial Universitaria, 1996).

venido de la mano de los sectores más conservadores de la sociedad, que por tradición religiosa no son enteramente indiferentes hacia la pobreza. Eso permite que exista un diálogo con la izquierda más tecnocrática, porque tienen un punto de encuentro: la equidad. Claro que, también, esto estrecha el horizonte político y reduce el debate a cuestiones instrumentales. Por lo menos cabe preguntarse si el estallido de malestar que hemos visto estos años tiene algo que ver con la incapacidad del sistema político nacional para producir efectos a nivel simbólico, con la sensación de indefensión y de vulnerabilidad ante las arbitrariedades que origina el vacío de legalidad simbólica. No lo sé. Puede que sea una visión demasiado optimista sobre las movilizaciones sociales.

Hablé de un renacimiento del humanismo aristotélico, pero cruzado por la teoría de la evolución darwiniana que, a fin de cuentas, no es sino una metáfora puesta en la naturaleza de la filosofía política inglesa, la cual termina convirtiéndose en un relato teleológico. Puede que, en Chile, el término “adaptación” no sea políticamente bien visto y, por eso, hay que darle a la felicidad un matiz adaptativo²⁹. En todo caso, eso parece ser la salud: el completo estado de bienestar biológico, psicológico y social; o sea, la vieja armonía. Ya no hay tragedia, ya no hay dilema. Eso es pensar nuevamente en un organismo y en su medio, no en un sujeto. Aunque también el organismo –si por aquello queremos indicar que ahí hay vida– posee su complejidad. Sería importante releer a Canguilhem, cuando en *Lo normal y lo patológico* hace justamente un análisis bastante crítico de la noción fisiológica de la salud, llegando a plantear que la vida es precisamente aquello que contiene la posibilidad del error³⁰. Pues eso es el sujeto para el psicoanálisis: un error, un error del Otro. Nada más cierto que aquel dicho: errar es humano. Por eso Lacan insiste en que el sujeto es el síntoma. Freud, por cierto, piensa en términos de organismo, habla de aparato mental y del inconsciente como si fuera, a ratos, una máquina. Pero ese órgano nos pone en contacto con otra cosa que, para decirlo de una vez, concierne la sexualidad, la cual no es necesidad sino pulsión. En los primeros capítulos del *Seminario XI*, Lacan nos recuerda que eso es lo sustancial del inconsciente freudiano, que nos conecta con otra cosa, con lo innombrable³¹. Y eso nos lleva, a su vez, a la dimensión ineludiblemente ética del psicoanálisis y, por lo tanto, al sujeto.

El “Plan Nacional de Salud Mental” de 1993 dedica dos páginas a definir qué se

29 Es interesante que en los EE.UU., en nombre de la adaptación, se ha generado alguna polémica que cuestiona el ideario de la felicidad al interior de la psicología. Véanse, por ejemplo, los trabajos de June Gruber, directora del Laboratorio de Emoción Positiva y Psicopatología de la Universidad de Yale. Cf. June Gruber y Judith Tedlie Moskowitz (eds.), *Positive Emotion: Integrating the Light and Dark Sides* (New York, NY: Oxford University Press, 2014).

30 Cf. George Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (1966; México: Siglo XXI, 1986).

31 Jacques Lacan, *El seminario, Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964* (1973; Buenos Aires: Paidós, 1987).

va a entender por salud mental y, entre otras cosas, señala que “el trastorno o enfermedad mental afecta la homeostasis biopsicológica de un individuo, determinando una limitación en su vida de relación”³². Nuevamente resulta importante volver a leer a Canguilhem y, en particular, su cuestionamiento de la identificación entre salud y homeostasis. De hecho, Freud no era ajeno a esta manera de pensar; ahí está el *Más allá del Principio del Placer*, con todas sus metáforas³³. La homeostasis freudiana es el principio del placer. Pero se trata de una homeostasis engañosa, pues ese placer se sumerge en los dominios de la pulsión, del goce; goce – como nos lo recuerda Lacan – sin el cual la vida podría no valer la pena.

Hay que tomar todo lo dicho hasta ahora en el contexto de la gubernamentalidad moderna y de la necesidad de tratar con poblaciones. Qué más agregar: ahí está la obra tardía de Foucault³⁴. El axioma utilitarista de la máxima felicidad posible para la mayor cantidad posible de personas, lleva a la necesidad de cuantificar el malestar y el bienestar, la felicidad y, ciertamente, la salud mental. El tratamiento matemático del bienestar y de la salud mental es inherente a las políticas públicas tal como son concebidas hoy. Esto es un asunto serio y que merece un debate con altura: ¿qué es y qué no es cuantificable? En el colegio nos enseñaban a no sumar peras con manzanas y, sin embargo, ¡la felicidad de unos y de otros se puede sumar!

Es triste que hayan alejado a los estudiantes de matemática de las facultades de Filosofía, de los teólogos, de los lingüistas, y los hayan colocado – como si fuera su lugar natural – junto a los ingenieros. Pero es un escándalo que los administradores (de todo tipo) se hagan llamar a sí mismos ingenieros. La matemática es una ciencia fascinante y, por lo mismo, parece funesto el uso que se hace de ella. Esta idolatría por la cantidad, por los índices; esta dictadura de las estadísticas que nos hace esclavos de los puntajes y de los rankings, los cuales además nos ponen en la lógica especular. Es curioso, pero el resultado de ser tratados como un número, donde se haría el efecto de ser *un uno*, no tiene el poder de la identificación simbólica y, por el contrario, nos lleva a vivir en competencia, algo más bien propio de la dinámica especular: aquella en la que el sujeto se sitúa como *el uno*. La noción clave en todo esto es la de *población*. Porque el psicoanálisis –nuevamente volvemos a la antropología psicoanalítica–, al decir que hay inconsciente, está diciendo que hay algo opaco, particular, no sumable, y que es precisamente eso lo que hace síntoma. La población, por el contrario, es un concepto ecológico: es un agregado de organismos. El sujeto psicoanalítico, por su parte, es lo no sumable en cada cual. Por eso,

32 MINSAL, *Políticas y Plan*, 5.

33 Cf. Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 18 (1920; Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 1-62.

34 Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France, 1977-1978* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

si hubiera una estadística psicoanalítica, tendría que ser con números complejos.

Volvamos, en fin, a nuestro punto de partida en esto de la salud mental: si es que existe algún valor en la noción de salud mental, es en tanto ella permita distinguir aquella dimensión de la salud propia del ser humano. Nosotros apostamos a que aquello que hace la diferencia respecto de la posición que tiene el ser humano en el concierto de las criaturas, es el lenguaje. Decimos que el sujeto es efecto del lenguaje: somos hijos de la lengua y eso tiene consecuencias... que, sin embargo, no nos elevan hacia lo alto. Recordemos que, según el psicoanálisis, el lenguaje nos convierte en seres-en-falta. No se trata de volver a colocar al ser humano en el centro de nada, ni menos idealizarlo, pero hay que tomar una decisión: o asumimos que el lenguaje produce una hiancia entre la cría de la especie humana y la naturaleza, o bien asumimos – como lo hace la biología y parte de la psicología – que dicha hiancia no existe y que hay continuidad. Tanto el relato bíblico como el hobbesiano suponen que el ser humano, por alguna razón, salió de su estado de naturaleza. Más aún, para Hobbes el estado de naturaleza ni siquiera es deseable. Sin embargo, el relato darwinista parece imponerse. A diario usamos imágenes y metáforas biológicas para hablar de los procesos sociales. Parece que no aprendimos del siglo xx, y seguimos intentando transformar el estado de derecho en un estado científico.

El intento por naturalizar, por dar con la esencia del bienestar humano a través de la ciencia, no solamente es peligroso, sino también paradójico desde el punto de vista del psicoanálisis. Peligroso, pues ya tuvimos la experiencia, durante la Alemania nazi, de la pretensión de gobernar bajo el imperio de la ciencia. No olvidemos que, como lo indica Espósito, el nazismo se constituyó al modo de una “biología realizada”, en virtud de la cual Rudolf Hess pudo declarar que “el nacionalsocialismo no [era] sino biología aplicada”, mientras que el propio Hitler pudo ser elogiado como el gran doctor del pueblo alemán capaz de dar “el paso final en la derrota del historicismo y en el reconocimiento de los valores puramente biológicos”³⁵. Aunque quizás, como sugería Freud, bastaría preguntarle a los poetas y reparar en toda aquella literatura futurista aterradora – Zamiatin, Orwell, Huxley – que describe una serie de utopías científicas en las cuales se gobierna en nombre de la felicidad. Pues, en el fondo, la democracia sólo pudo ser inventada en una cultura donde los dioses sí jugaban a los dados.

Pero, además del peligro contenido en la naturalización de la felicidad a través de la ciencia, ella resulta paradójica por cuanto la ciencia – el saber –, situada en

35 Roberto Espósito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (Madrid: Herder, 2009), 143. Espósito se refiere aquí al manual de *Rassenhygiene*, redactado por el genetista Fritz Lenz en colaboración con Erwin Baur y Eugen Fischer. A este respecto, ver también: Robert Proctor, “Nazi Biomedical Policies”, en Arthur L. Caplan (ed.), *When Medicine Went Mad: Bioethics and the Holocaust* (1992; Totowa, N. J.: Humana Press, 2012), 26.

tanto agente, genera aquello que, en el *Seminario 17*, Lacan describe como “discurso universitario”³⁶. Es decir, que el saber promovido al lugar de agente del discurso produce un sujeto dividido por la angustia. Por eso no se le puede pedir a la ciencia que resuelva los problemas vinculados al malestar en la cultura, ya que ella engendra más malestar: un malestar silencioso –o, según sabemos hoy, una felicidad que embota–, el cual termina por anular al sujeto. En tal sentido, en la misma conferencia de 1966 de la cual hablé hace un rato, Lacan dice que el progreso de la ciencia producirá una falla epistemo-somática en la relación de la medicina sobre el cuerpo. Y, luego, agrega que “la ciencia no es incapaz de saber qué puede, pero ella, al igual que el sujeto que engendra, no puede saber qué quiere”³⁷. En otras palabras, el sujeto engendrado por la gubernamentalidad científica se encuentra, respecto de su deseo, en una interdicción incluso más radical que aquella del neurótico freudiano.

Para finalizar, entonces, ¿qué se le puede pedir, desde el psicoanálisis, a las políticas públicas de salud? A mi modo de ver, primero se les podría pedir, al conjunto de las políticas públicas y no sólo a las de salud, que generen las condiciones de viabilidad para que sea posible un sujeto deseante. Hay un cierto mínimo –que podríamos llamar ético–, importante en la medida que permite salir del registro de la necesidad, entendido como supervivencia. Dicho de otro modo, existen ciertas condiciones materiales y sociales que son fundamentales para que exista la posibilidad de que un sujeto emerja. Por lo mismo, sería esperable que lo que, explícitamente, la ley garantice fuese que, por ejemplo, nunca más en Chile un joven tuviese que dejar el colegio para empezar a trabajar en razón de la enfermedad de su padre; o bien que nunca más una familia tenga que vender su casa para poder financiar el tratamiento de un hijo. Eso es, en el fondo, protección social.

Sin embargo, también se llega a un punto en el cual las políticas públicas pueden resultar inhibitorias del deseo, especialmente si ellas se organizan científicamente. Entonces, como psicoanalistas, igualmente podríamos pedir que las políticas de salud sea capaces de dejar espacio para el despliegue de la demanda y de la transferencia, mientras que, al mismo tiempo, puedan reconocer un mínimo derecho a la vida psíquica. Es decir, que en ellas se contemple que el enfermo no es únicamente el escenario donde se manifiesta la enfermedad, sino que la subjetividad de cada quién se encuentra estrechamente implicada en ella.

Finalmente, ya no sólo como psicoanalistas sino también como ciudadanos, podemos además pedir que la asignación de prioridades sea transparente y que se funde en razón de las discriminaciones que de ellas derivan. Pedir asimismo que

36 Jacques Lacan, *El Seminario, libro XVII. El reverso del psicoanálisis, 1969-1970* (1991; Buenos Aires: Paidós, 1992).

37 Lacan, “Psicoanálisis y medicina”, 92.

se escuche a quienes están en la clínica cotidiana y recordar, por último, que los índices y las estadísticas son tan sólo herramientas, mientras que lo nuclear del sufrimiento humano no es siquiera simbolizable, tampoco cuantificable, menos aún sumable. En mi opinión, se puede pedir eso, al menos eso.

EL INDIVIDUALISMO Y SUS MALESTARES

El *Self* norteamericano versus la *Institución* francesa¹

Alain Ehrenberg²

Las nociones de subjetividad, afecto, emoción, así como las de sentimientos de orden moral, atraviesan hoy al conjunto de la sociedad y se están convirtiendo también, de manera cada vez más perceptible, en un campo del saber científico. Esta preocupación por las emociones se desarrolló inicialmente como consecuencia de una sociedad que devino más permisiva en los años '70 y continuó su desarrollo a raíz de los cambios en la organización del capitalismo, cuando, por una parte, el trabajo flexible reemplazó los modelos tayloristas y fordistas de la división del trabajo y, por otra parte, se produjo la crisis del sistema de bienestar social en los años '80.

Tanto en Europa como en Estados Unidos, el sufrimiento mental y los problemas de salud mental han venido gradualmente a ocupar una posición prominente en la vida diaria de las sociedades desarrolladas. En efecto, un vasto y variado mercado para el balance interior o para el “bienestar” psicológico se ha desarrollado durante las últimas cuatro o cinco décadas, movilizándolo a numerosas especialidades e implementando formas de terapia y otros dispositivos psicológicos altamente diversificados. Dos evoluciones en este mercado revisten un interés particular: en primer lugar, en este período la psicoterapia se ha desplazado hacia el *coaching*, incorporando la integración de la resolución de problemas al interior de sus prácticas y minimizando el valor del *insight* entre sus objetivos. En segundo lugar, la farmacoterapia se ha desplazado hacia el *enhancement*, una suerte de sincretismo entre el tratamiento y el *doping*. Mientras tanto, en el ámbito del conocimiento científico, la vida psicológica se ha transformado en un tema principal, que atraviesa el campo de la biología, a través de la neurociencia (donde el tema de la empatía, la teoría de la mente y la toma de decisiones se han convertido en un asunto fundamental), la filosofía (con el reciente giro hacia el naturalismo y las ciencias cognitivas), y también el campo de la sociología y la antropología (como se aprecia en la preocupación por el “nuevo individualismo”, “el retorno del sujeto” y la “subjetivación”). Ya se esté saludable o enfermo, la subjetividad individual es ubicada en el primer plano, junto a la exploración de las preocupaciones emocionales, tan comunes a la sociología como a la neurociencia.

Estos cambios se han producido bajo la égida de los valores agrupados al alero

1 Una primera versión del presente escrito fue publicado como “Individualism and their discontents: The American Self versus the French Institution”. *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 21, nº4 (2014): 311-323.

2 Traducido del francés por Claudio Maino y Álvaro Jiménez.

del concepto de “autonomía”. Actualmente, este concepto se refiere principalmente a dos cuestiones: la libertad de elección sobre la base del supuesto de autodominio, y la habilidad para desenvolverse por sí mismo en la mayoría de las situaciones de la vida. La noción de autonomía es particularmente central en este nuevo enfoque de la subjetividad individual. Esta hace hincapié en una actitud general de autosuficiencia y de asertividad, que en el caso de la vida social francesa sólo desempeñó un papel limitado hacia finales de la década de los ‘70. La noción de “autosuficiencia” [*self-reliance*], por ejemplo, es bastante extraña para una sociedad que, de hecho, no ubicó a la figura del individuo auto-motivado como valor supremo, a diferencia de lo que ocurrió en EE.UU. En efecto, el vocablo mismo de autosuficiencia [*self-reliance*] no se entiende muy bien en Francia, en donde el término mismo de *reliance* es fácilmente confundido con las palabras que en inglés se utilizan para *trust* y *confidence*, todas ellas traducidas al francés bajo la palabra *confiance*³. La asertividad, con todo, funciona hoy al mismo tiempo como una norma (porque representa un requerimiento o una demanda) y como un valor (porque es lo deseable). La generalización de los valores de autonomía atraviesa el conjunto de la vida social y llega a representar un punto de inflexión crucial en la historia del individualismo, la cual, sobre todo en Francia, es asociada a la idea (y experiencia) de una nueva clase de *malestar* social (similar al *malestar*⁴ de Freud). Aquí voy a señalar algunas líneas de aproximación para el análisis de esta transformación.

DEL CULTO DE LA PERFORMANCE A LA FATIGA DE LA DEPRESIÓN

El presente artículo se basa en una serie de investigaciones llevadas a cabo durante los últimos veinticinco años, que se han centrado en la progresiva impregnación en la sociedad francesa de representaciones colectivas (ideas / valores / normas) de autonomía: un valor que parece haber pasado de tener el estatus de aspiración colectiva (de contar con mayores posibilidades de elección o de independencia) a tener el estatus de normativa común, es decir, desde un valor secundario a un valor supremo que implica una importante obligación social. La primera investigación se refirió al aumento de los valores de competitividad en la sociedad francesa durante la década de 1980, como lo demuestra el desarrollo exponencial del interés por los deportes, la aventura al aire libre y – un fenómeno nuevo en Francia – el espíritu de empresa en los negocios⁵. La segunda investigación se enfocó en la creciente preocupación por el

3 [Nota de los traductores] *Trust* refiere a confianza en el sentido de “creer” en algo o alguien, mientras que *confidence* alude a confianza en el sentido de “confiar” un secreto o algo personal a alguien.

4 [Nota de los traductores] Aquí Ehrenberg alude, primero, a la expresión en inglés “social *malaise*” y, luego entre paréntesis, a la noción *Freud’s discontent*. Ambos términos han sido traducidos por “malestar”.

5 Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance* (Paris: Calmann-Levy, 1991).

sufrimiento psíquico en la sociedad francesa⁶, donde las conquistas individuales y el sufrimiento individual vienen a representar, de hecho, dos facetas interdependientes de la nueva dinámica de autonomía. La tercera investigación, que tuvo una orientación histórica, fue el estudio sociológico de la depresión contemporánea, y tuvo por objetivo aclarar (sobre todo en el contexto francés) por qué, de hecho, la depresión parece haberse convertido en la patología mental más extendida en el mundo.

En el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, el aumento de la depresión ha ido de la mano con un desplazamiento de los valores, desde los valores de disciplina hacia los de autonomía, determinando que la neurosis freudiana (la patología de la culpa) haya sido sustituida por formas de malestar asociados con un nuevo énfasis en el individualismo autónomo. En una forma de vida más tradicional, organizada por la disciplina, la pregunta que enfrenta cada persona se centra en el superyó: ¿Qué me es *permitido* hacer? Esta es la pregunta del individuo *culpable* o *neurótico*. Cuando la referencia a la autonomía domina nuestras actitudes, sin importar cómo –es decir, desde el momento en que cada cual puede convertirse en alguien que actúa conforme a su propia iniciativa, y aquello se transforma en un ideal arraigado en nuestro modo cotidiano de hacer las cosas–, entonces la pregunta dominante adquiere el tipo “depresivo”, se centra en el ideal del yo que invita a la acción: ¿soy *capaz* de hacer *x* o *y*? Esta es la pregunta del individuo *capaz* o *depresivo*, preocupado más por la responsabilidad, o por la capacidad, que por la culpabilidad. En el desplazamiento de la pregunta por aquello que está *permitido* hacia la pregunta por aquello que es *posible*, la asertividad personal se convierte en el corazón de la sociabilidad democrática.

La capacidad de hacerse valer de forma controlada y adecuada se vuelve un ingrediente esencial de la socialización en todos los niveles de la jerarquía social. Este cambio en las normas y valores implícitamente ubica a cada individuo en una dimensión que se extiende desde la capacidad a la incapacidad. Cuando el cursor se sitúa cerca del lado de la incapacidad, un sentimiento de impotencia tiende a generar la sensación de inadecuación que se asocia al hecho de no poder vivir conforme a las expectativas impuestas por los ideales de autonomía. Aquí estamos más en el registro del déficit, de la inadecuación o de la discapacidad, que en el registro del conflicto y de la culpa asociada a él⁷.

FRANCIA: UNA SOCIEDAD DEL MALESTAR

Un psiquiatra en Lyon describía cómo, en 1993, una enfermera mayor lo llamaba: “Necesitamos su ayuda para entender: hay nuevos pacientes que acuden al centro de salud mental de la comunidad y no sabemos cómo ayudarles”⁸. A diferencia de los

6 Alain Ehrenberg, *L'Individu incertain* (Paris: Calmann-Levy, 1995).

7 Alain Ehrenberg, *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y Sociedad* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000).

8 Jean Furtos, “Souffrir sans disparaître”, en J. Furtos y C. Laval (eds.), *La Santé mentale en actes. De la*

antiguos pacientes, los que ella estaba describiendo no se presentaban con psicosis o trastornos psiquiátricos graves –ellos no eran “enfermos mentales”. Es más, diversas experiencias de trauma parecen haberlos llevado a un estado de sufrimiento crónico, que alterna entre la ansiedad y la desesperación. Situaciones sociales precarias, la exclusión y el desempleo habían producido heridas narcisistas cuyo rasgo principal era una baja de la autoestima y el debilitamiento de la autoconfianza, entre otros. El psiquiatra de Lyon describía cómo “el modelo de estas patologías” se ubicaba en aquello que llamó “la melancolización de las relaciones sociales”⁹. Esta última es una expresión que cualquiera entendería en Francia.

Para explicar el sufrimiento mental, un cierto discurso ha llegado a ser ampliamente aceptado en Francia, uno que habla de un malestar en la sociedad. Este malestar se entiende que deriva del hecho de que los individuos están sobrecargados de responsabilidades y pruebas que no habían sido experimentadas hasta ahora, y que, como resultado, los lazos sociales se están debilitando –un discurso que no es parte de la narrativa americana respecto a sí misma.

La prueba de este malestar, se supone, se puede ver en las patologías “sociales” o enfermedades de las relaciones sociales que se están desarrollando en nuestro mundo moderno. Muchos profesionales de la salud mental están preocupados por lo que ven como el vínculo entre la evolución de los valores y las normas sociales y los problemas psicopatológicos. En este discurso prevalente sobre el sufrimiento psíquico y la salud mental, hay constantes referencias a la vida en común o comunitaria, los cambios institucionales y los cambios en las normas, así como al desarrollo asociado de varias enfermedades “sociales” (como la depresión, las adicciones, el estrés posttraumático y varios trastornos de conducta). Distintos protagonistas en los negocios y la industria (como organizaciones empresariales, sindicatos, gerentes de recursos humanos, empresas de consultoría) también están preocupados por el tema del estrés y el sufrimiento psíquico en el lugar de trabajo, el cual es visto como el resultado de las nuevas presiones que surgen de modificaciones en las prácticas de gestión. Equipos municipales, también, se mantienen atentos al sufrimiento mental de las poblaciones más pobres y desfavorecidas, de las mujeres y las minorías, los que también son vistos a la luz de estos últimos conceptos de sufrimiento psicosocial, es decir, un sufrimiento psicológico que es esencialmente social en su origen.

A partir de la década de 1980, pero especialmente desde los ‘90, comienzan a surgir frases sombrías en los escritos de muchos psicoanalistas, sociólogos y filósofos. Comienzan a hablar de “nueva economía psíquica”, del aumento de la prevalencia de las personalidades *borderline*, de “mutaciones antropológicas” o de la “melancoli-

clinique au politique (Ramonville Sainte Agne: Eres, 2005), 10.

9 Ibid, 19.

zación del lazo social”, refiriéndose de estas diversas formas a un malestar que afecta tanto a la sociedad como al individuo, cuyo núcleo es la autonomía y cuya víctima es la vida en común (lo que los franceses llaman *vivre-ensemble*, o vivir juntos). En estos diferentes niveles y en las diferentes configuraciones, se toma a la salud mental para plantear la cuestión de la vida en común o comunitaria, de lo que serán los lazos sociales en las sociedades democráticas dominadas por el individualismo de masas y el capitalismo globalizado.

Entre los protagonistas y observadores por igual, el malestar generalizado en la sociedad se expresa y entiende en términos de una psicologización, psiquiatrización, patologización, medicalización o incluso biologización de la vida social. La idea es que los vínculos sociales son cada vez más débiles y que, como resultado, el individuo es obligado cada vez más a confiar en sí mismo, en sus capacidades personales, su subjetividad y su interioridad. Esto refleja un proceso triple que involucra a la desinstitucionalización, la psicologización y la privatización de la existencia humana. Estas diversas “-izaciones”, son tomadas para señalar que hay algo a la base de todo esto: a saber, la idea de que una sociedad verdaderamente “auténtica” existió en el pasado. El sufrimiento actual sería causado por la desaparición de una sociedad verdadera, es decir, de una sociedad con puestos de trabajo y familias auténticas, escuelas y políticas auténticas. Una sociedad en la que éramos dominados, quizás, pero también protegidos; una sociedad neurótica, tal vez, pero también estructurada. Este tema se ha vuelto tremendamente popular. Las sociologías que han teorizado esto, ya sean propuestas por psicoanalistas, neurocientíficos, filósofos o sociólogos profesionales, comparten una característica fundamental: todos ellos son individualistas. Todos estos análisis contienen un defecto fundamental que, inevitablemente, confunde cualquier reflexión sobre el individualismo. Esta es la tendencia de tratar al individuo y a la sociedad como si fueran entidades distintas y, al mismo tiempo, a hacer los planteamientos en términos de oposición: subjetividad y objetividad, interioridad y exterioridad, naturaleza y crianza. Este conjunto de oposiciones puede resumirse en una ecuación que ha sido recurrente en los dos últimos siglos: la idea de que el desarrollo del individualismo responde a la decadencia de la sociedad, o bien a un conjunto de fenómenos de la sociedad que son equivalentes para la sensibilidad ideológica francesa. Estos últimos incluyen los vínculos sociales, la solidaridad, marcadores sociales, la política y así sucesivamente, todo lo cual se relaciona con la vida comunitaria, que de hecho es la condición natural del hombre.

El sufrimiento psicológico y la enfermedad mental son considerados hoy como una suerte de índice sociológico que muestra la magnitud de este declive. El miedo al debilitamiento de los vínculos sociales es, de hecho, una característica recurrente de las sociologías individualistas. Pero hay que reconocer que este temor es una idea *común* en estas sociedades; y esto quiere decir que es, en sí misma, una *idea social*:

una que es transmitida por los profesionales de salud mental, los medios de comunicación, los políticos, y que es también objeto de un amplio *corpus* de literatura. Si usted camina por las calles de París y habla de una crisis en las relaciones sociales o utiliza la palabra *malaise*, todo el mundo le va a entender. Este no sería el caso en Nueva York, Copenhague o Londres. De hecho, toda la nación francesa parece compartir esta convicción, esta creencia colectiva. Una idea social o una creencia colectiva es una idea que es común a los miembros de una sociedad determinada; lo que Durkheim llamó una representación colectiva, un conjunto de ideas, valores y normas que impregna cada una de las células en el individuo¹⁰. Las ideas sociales son la materia sobre la que se elabora la sociología. Es necesario, por un lado, reconocer este miedo como una característica colectiva de una sociedad individualista (Francia), pero también ir más allá de ella con el fin de elaborar una verdadera sociología del individualismo.

Desde la era de la disciplina hasta la era de la autonomía, la atención se ha desplazado a una esfera “personal”. El problema, sin embargo, es que la noción de “persona” se considera generalmente en función de una ecuación de lo “personal” con lo “psicológico” y la esfera “privada” (la “psicologización” de las relaciones sociales, la privatización de la existencia). Con el fin de obtener una imagen más clara de la sociedad de los individuos, es preciso deshacer la “obviedad” de la serie personal-psicológico-privado. El hecho de que la vida humana parece hoy más “personal” no significa, de hecho, que es menos social, política o institucional. Es todo eso, pero bajo nuevas formas.

Todo esto implica la necesidad de comprender por qué la sociedad francesa está teniendo tal dificultad para sobreponerse a este cambio mayor en la ecuación personal. Pero para hacer esto, primero debemos caracterizar dicho cambio. Aquí propongo un método y dos hipótesis.

LA EXPRESIÓN DE LAS EMOCIONES Y LAS REPRESENTACIONES COLECTIVAS: LAS EXPECTATIVAS EN LUGAR DE LA CAUSA

Mi objetivo es pasar de lo que podría denominarse una sociología individualista a una verdadera sociología del individualismo. Para ello voy a ofrecer dos hipótesis relacionadas con la autonomía y el sufrimiento psíquico, ambas basadas en la perspectiva introducida por Marcel Mauss¹¹ en su famoso artículo “L’expression obligatoire des sentiments” [“La expresión obligatoria de los sentimientos”]¹². El artículo

10 Emile Durkheim, “Representaciones individuales y representaciones colectivas”, en *Sociología y Filosofía* (1924; Granada: Comares, 2006), 23-34.

11 Marcel Mauss, “L’expression obligatoire des sentiments”, en *Œuvres* 3 (1921; París: Éditions de Minuit, 1969), 269-278.

12 Mauss adoptó la idea de representaciones colectivas de Durkheim de una forma y en un sentido que

en cuestión se refiere a los rituales de duelo, especialmente al llanto, el lamento y las expresiones de aflicción que los acompañan. La visión de Mauss es particularmente relevante para la comprensión de qué es lo que se juega en nuestras sociedades en materia de sufrimiento psíquico y salud mental, ya que va más allá de los enfoques individualistas al adoptar un enfoque sociológico que hace hincapié en la representación colectiva:

Una gran proporción de las expresiones orales de los sentimientos y las emociones no son otra cosa que expresiones colectivas [...]. Debiera decirse que este carácter colectivo de ninguna manera afecta la intensidad de los sentimientos, todo lo contrario [...]. Todas estas expresiones simultáneas y colectivas que tienen un valor moral y, por tanto, obligatorio para el individuo y para el grupo, no son meras manifestaciones; son signos, expresiones que son comprendidas, en otras palabras, son un lenguaje. Los lamentos sirven como palabras o frases. Deben ser pronunciadas, y si deben ser pronunciadas es porque todo el grupo las entiende. Las personas en el grupo no sólo están expresando sus sentimientos, sus sentimientos se manifiestan a los demás, ya que deben ser manifestados. Se manifiestan, a sí mismos, al ser expresados a los otros y en nombre de los otros. Esto es básicamente un proceso simbólico¹³.

Así, Mauss destaca lo que constituye la naturaleza social de la subjetividad, de la experiencia de los afectos, de las emociones y de los sentimientos. Aquí no se trata de una cuestión de coerción física, como si la expresión emocional fuera forzada a salir, como ocurre con el jugo cuando se exprime un limón. La relación entre la emoción y el duelo no responde a una causa natural ni a un asunto de construcción social que la cultura añadiría a la naturaleza. Ella es, podríamos decir, intrínseca a la propia naturaleza de los afectos expresados, y su expresión ocurre y toma forma en un contexto social, en conformidad con las normas sociales, que les permiten ser reconocidos y utilizados para distintos propósitos. Estamos tratando aquí con las *expectativas* que imbuyen el afecto mismo. Es por esto que las emociones y los sentimientos son, de alguna manera, tanto obligatorios como voluntarios, tanto esperados como espontáneos, punto en el cual Mauss puso énfasis: “Este convencionalismo y la regularidad no excluyen, de ninguna manera, la sinceridad”, escribió. “No más que en nuestros propios ritos fúnebres. Todo esto es a la vez social y obligatorio, y sin embargo, violento y natural”¹⁴. Lo social no debería ser separado de lo natural ni el individuo del

no podemos detallar aquí. Para ello es posible revisar: Bruno Karsenti, “The Maussian shift: A second foundation for sociology in France?”, en W. James and N. J. Allen (comp.), *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*. (New York: Bergham Books, 1998), 71-82; Robert Castel, “L'autonomie, aspiration ou condition?”. *La Vie des Idées*, Marzo 26, 2010 <http://www.laviedesidees.fr/L-autonomie-aspiration-ou.html>. La referencia al efecto de la muerte sugerida es un paradigma de este enfoque.

13 Mauss, “L'expression”, 277-278.

14 Ibíd.

colectivo, porque –y este es el *quid* de esta aproximación sociológica– las representaciones colectivas no son limitaciones que vienen de fuera; estas son *expectativas* que nos determinan o más bien *nos* constituyen y nos afectan de una *manera total*. Mauss señala que es a través del “efecto fisiológico” que uno identifica la expectativa social¹⁵. De hecho, Durkheim habla aquí de un “conformismo lógico”, como una forma de entendimiento común que es tan esencial como la “conformidad social” en los patrones de comportamiento¹⁶.

Esto, en esencia, es una idea que se encuentra tanto en la sociología francesa como en Wittgenstein: la noción de que existe una relación interna (“gramatical”, en el lenguaje de Wittgenstein) entre las categorías, conceptos o palabras y la vida de las personas que las utilizan. No puede haber una división tan marcada, entonces, entre la sociología, como ciencia de la cultura, y la biología, como una de las ciencias de la naturaleza: la vida humana es, precisamente, el entrelazamiento de las dos. La sociología es, a la vez, el lenguaje que pretende describir este entrelazamiento.

En términos más concretos, propongo dos hipótesis:

(1) La primera sugiere sustituir la idea de que en la actualidad habría un debilitamiento de los vínculos sociales por la noción de cambios cualitativos, en los que prevalecen normas sociales y el espíritu de nuestras instituciones. Estos últimos cambios están estrechamente vinculados a los nuevos ideales de acción que se han venido desarrollando en las últimas décadas en todas las sociedades desarrolladas. La acción autónoma se ha convertido, de hecho, en el *estilo de acción* más valorado, es algo que se *espera*, pero que también se *respet*a al máximo; es el estilo que goza de mayor prestigio, tanto por su eficacia instrumental como por su valor simbólico. Estos ideales ahora impregnan nuestros hábitos, costumbres y comprensión de las situaciones cotidianas. Todo esto implica un nuevo espíritu de acción basado en el valor supremo del nuevo ideal de autonomía.

(2) La segunda hipótesis cuestiona la idea, muy popular en Francia, de que hoy por hoy el estado actual de la sociedad provoca un tipo y grado de sufrimiento psíquico que revela que estamos frente a un proceso de desvinculación social, una verdadera crisis de la obligación social. ¿Cómo es que esta idea tan común puede ser comprendida? Podemos entenderla si aclaramos la posición de la preocupación actual respecto a las emociones. La afirmación de que existen vínculos entre las patologías mentales y los valores o las normas sociales no es nueva: el tema de las *enfermedades de la vida moderna* apareció, de hecho, a finales del siglo XIX como una preocupación por una supuesta “nerviosidad en la civilización” y el consecuente aumento masivo de la neurastenia en Europa y los EE.UU. Durante las últimas tres

15 Marcel Mauss, “Relaciones reales y prácticas entre la Sociología y la Psicología”, en *Sociología y antropología* (1924; Madrid: Tecnos, 1971), 284.

16 Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912; Madrid: Akal, 1982).

o cuatro décadas, esta visión ha sido revivida con el malestar social, que ha llegado a representar una característica clave de la existencia social contemporánea. Y esto, a su vez, implica que estamos observando un cambio en el estatus social del sufrimiento psíquico.

EL GIRO PERSONAL DEL INDIVIDUALISMO: AUTONOMÍA, SALUD MENTAL Y EMOCIÓN

Debido a su entrelazamiento con cuestiones psicológicas y sociales, la salud mental es, tal vez, el campo más emblemático en el que se expresan las tensiones del individualismo contemporáneo.

La primera característica del individualismo contemporáneo es la difusión de normas y valores de la autonomía al interior de la vida social como un todo, junto con la subordinación de aquellos valores asociados con la disciplina. La autonomía, como actualmente se despliega, no es sólo la habilidad kantiana de dotarse a sí mismo de normas. Es un sistema que enfatiza la elección basado en nociones de auto-propiedad [*self-ownership*]) e iniciativa individual, especialmente en la necesidad de ser 'proactivo' en acción, no sólo reactivo. Este sistema de valores tiene tres aspectos: independencia, competición y cooperación, componentes que pueden ser complementarios o conflictivos dependiendo del contexto. La responsabilidad del agente individual de sus acciones impregna estos tres aspectos.

En este contexto, uno podría decir que la disciplina ha sido atravesada y transfigurada por el ideal de autonomía. Previamente, un medio de obtener obediencia mecánica, la disciplina, es ahora dirigida directamente al fomento y demanda de iniciativa individual, por lo tanto a la auto-motivación [*self-motivation*]. La deriva es hacia la auto-disciplina: esto es, si se requiere disciplina, no es primariamente para asegurar obediencia, sino para desarrollar habilidades de empatía, confianza en sí mismo y auto-dirección. Donde antes el objetivo era volver a los individuos productivos por mecanismos de obediencia, como Foucault¹⁷ lo señala, hoy el objetivo es desarrollar habilidades individuales para la auto-activación con suficiente autocontrol emocional [*self-control*].

Todo esto –el foco en sí mismo–, junto con el énfasis en desarrollar control, “inteligencia emocional” y cuestiones similares, claramente trae a los temas de salud mental a la palestra. La salud mental no puede seguir siendo considerada solamente como un sector particular dominado por la psiquiatría y la psicología clínica. Se ha transformado en una cuestión transversal a la sociedad como conjunto, con implicaciones para la totalidad de la agenda política y para diversas instituciones y profesionales, incluso en los ámbitos de los negocios, medicina, familia, escuela y sistema judicial.

17 Michel Foucault, *Vigilar y Castigar* (1975; Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).

La nueva concepción de la enfermedad mental –involucrando el dominio general de la vida social– ha sido instituida como una visión organizada en los lugares de trabajo, de educación y en la familia, especialmente en la comprensión del estrés laboral, los trastornos depresivos y ansiosos, la hiperactividad en los niños, la fobia escolar, etc. Obviamente, esta visión implica que las prácticas de salud mental tratan con las relaciones entre *aflicciones individuales y relaciones sociales*. Un trastorno mental es típicamente visto como la expresión de dificultades asociadas a la socialización, esto es, con el funcionamiento social visto como esencial para el bienestar individual. Esto no es tanto (o no sólo) una “medicalización” de comportamientos, como los sociólogos han sostenido a menudo (Conrad¹⁸, por ejemplo); lo que representa, más bien, es un cambio complementario en las prácticas médicas y en las relaciones sociales, una comprensión que requiere de un enfoque *descriptivo*.

El axioma central de mi análisis es, entonces, que esta idea de que la sociedad causa el sufrimiento es ella misma una idea social y, en consecuencia, debería ser ella misma un objeto para la sociología, es decir, un objeto para analizar e investigar por parte de la sociología. Esto se acompaña con el reconocimiento de que la salud mental no puede ser entendida *exclusivamente* como un asunto de salud pública, ni *exclusivamente* como un dominio de la patología (aunque, por supuesto, es también ambas cosas). La salud mental no es afín al cáncer o a las enfermedades cardiovasculares. No constituye una realidad distinta que pueda ser “recortada” de la vida social ni resumida en una lista de problemas-a-ser-resueltos. En su esencia, ella caracteriza una actitud ante la adversidad y el sufrimiento en un contexto global en el que la autonomía reina como nuestro valor supremo.

El valor concedido hoy a la salud mental, al sufrimiento psicológico, a los afectos y las emociones es, entonces, el fruto de un contexto socio-cultural en el que la injusticia, el fracaso, la desviación y la insatisfacción tienden a ser evaluados en función de su impacto en la subjetividad individual y en la capacidad de llevar una vida autónoma. En los campos de la salud mental, nos encontramos con un auténtico drama individualista en el que los errores, los fracasos, la desgracia y la enfermedad –todo entrelazado– se representan de un modo particular. El foco en la autonomía involucra una dimensión afectiva y emocional que solía tener un valor secundario, ocupando un lugar subordinado en un sistema centrado en la disciplina. En este sentido, la salud mental, como se concibe en la actualidad, es una importante manera individualista de hacer frente a lo que los Antiguos llamaban las pasiones; ofrece una forma social adoptada tanto para nombrar como para hacer frente a las pasiones, en un momento en que las normas y valores se encuentran totalmente orientados hacia

18 Peter Conrad, *The Medicalization of Society. On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2007).

la acción individual. La salud mental concierne a nuestras *formas de ser afectados* por nuestras *formas de actuar*, pero también a cómo actuamos en relación a estas *aflicciones*. De esta manera, ella entrelaza nuestros modos de acción y pasión.

AFLICCIONES INDIVIDUALES Y RELACIONES SOCIALES: UNA EXTENSIÓN DUAL DEL SENTIDO DEL SUFRIMIENTO MENTAL

Siendo esto así, no hay razón para sorprenderse de que muchos de los problemas recogidos bajo el título “salud mental” – incluyendo la depresión, las adicciones, el trastorno de déficit atencional e hiperactividad y otros – se han convertido en objetos de intensa y continua controversia social. Las controversias en cuestión giran en torno al argumento de que estas condiciones son, de hecho, no sólo enfermedades que requieren tratamiento, sino también males sociales en que los valores y los ideales inherentes a nuestra forma de vida están en juego. En el centro del asunto se encuentran los valores que atribuimos a nuestras relaciones sociales; en la escuela, la familia, el trabajo y, por extensión, a la sociedad en su conjunto. Aunque estas enfermedades afectan a las personas de forma individual, también manifiestan un mal común que es social, incluso socio-político, en su naturaleza. Esta cuestión del valor de las relaciones sociales, de su valor humano, no puede dejarse de lado: es una característica intrínseca de estos temas; pertenece a su gramática. Es por ello que hablamos de patologías sociales.

La preocupación por la explicación causal debe, sociológicamente hablando, ser remplazada por el reconocimiento de que el sufrimiento mental hoy se ha extendido desde un problema personal a ser curado, hacia una razón que intenta modificar las relaciones sociales perturbadas y las formas sociales de organización. En otras palabras, hemos visto *un cambio en el estatus social del sufrimiento psíquico* y una extensión de sus usos, en especial en la esfera política. Esto ha adquirido un valor que se extiende mucho más allá del área de la psicopatología, lo que ha sido claramente confirmado por las nociones de “sufrimiento social o psicosocial”. Hay dos usos interconectados de la idea de una “patología social” que deben ser distinguidos en términos sociológicos: (1) un uso que sirve para analizar las causas de un problema y los medios para actuar sobre él; este uso es *práctico y singularizante* (la depresión de *esta* persona es el resultado de escasas relaciones interpersonales dentro de *esta área de la empresa*); (2) un uso que expresa un mal social más amplio. En este último sentido, se trataría de reacciones o formas de resistencia frente a cosas tales como la competencia, la flexibilidad, el compromiso subjetivo requerido por las nuevas formas de gestión en el trabajo; en definitiva, la autonomía. Se trataría de maneras en que los seres humanos disputan su valor. En este caso, el uso es *retórico y universalizante*: el sufrimiento mental se aborda desde el punto de vista de un malestar en la sociedad. Esto último es exactamente lo que ocurre con el estrés laboral en Francia: no se trata

sólo de la indicación de que hay, por ejemplo, algo que anda mal en tal o cual empresa y que se deben tomar medidas de gestión (primer uso). Se trata, también, de indicar un deterioro general en el ambiente de trabajo, una crisis lo suficientemente significativa como para requerir algún tipo de reforma o de intervención social o política general (segundo uso).

Esta combinación de mal social y moral, enfermedad y desgracia es, pues, la clave que ha llevado a una transformación del tema freudiano tradicional de “malestar” en la cultura o civilización a una visión centrada en patologías contemporáneas de la sociedad individualista-democrática, así como a las cuestiones políticas y morales relativas a los valores humanos de nuestro orden social¹⁹. De este modo, los asuntos de salud mental se han transformado en una cuestión central para la filosofía política y la antropología de las sociedades democráticas, cuyo núcleo de preocupación es la fuerza de la cohesión social. La conversión del tema freudiano en una pregunta de filosofía política se produjo sobre la base de las patologías narcisistas, las cuales se convirtieron en la base para un cuestionamiento de los modos de “vivir juntos” [*vivre-ensemble*] en la década de 1970.

INDIVIDUALISMO Y NARCISISMO: UNA PROPUESTA PARA CAMBIOS METODOLÓGICOS

En la década de 1970 se sugirió que el “hombre público” había declinado en beneficio del individuo privado. La idea era que la sociedad había sido tomada por seres individuales y que los lazos sociales estaban perdiendo fuerza. Esta noción de decadencia parecía especialmente evidente en una clase de patologías señaladas por los psicoanalistas británicos y estadounidenses desde la década de 1940: las personalidades narcisistas y los estados fronterizos (*borderlines*). Estas neurosis –o más exactamente, trastornos del carácter– fueron caracterizadas por una desorganización de la personalidad que no se encontraba en las *clásicas* “neurosis de transferencia” (histeria, obsesión, fobia) y por la pérdida de la centralidad del conflicto psíquico. Autoestima dañada y alteraciones de la personalidad son las características principales de estos trastornos, que los psicoanalistas consideran característicos de la mayoría de los pacientes contemporáneos, ya sea en la práctica privada o en contextos hospitalarios. Gran parte de la psicopatología contemporánea está estructurada en torno a estas ideas.

Sobre la base de este tipo de patologías, dos teóricos sociales norteamericanos,

19 Freud, por cierto, fue cauto sobre la aplicación de los conceptos de la psicopatología en el plano social; reconoció la falta de criterios claros para hablar de patología colectiva. Cf. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*, vol. 21 (1930[1929]); Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 57-141.

Richard Sennett con *The Fall of the Public Man*²⁰ [*La caída del hombre público*] y Christopher Lasch con *The Culture of Narcissism*²¹ [*La Cultura del Narcisismo*], presentaron la idea de que el narcisismo se había convertido en la característica dominante de los individuos contemporáneos. Desde entonces, esta noción psicoanalítica ha sido ampliamente aceptada como un concepto sociológico. Se desarrolló un amplio consenso social y moral sobre el individualismo, alegando que Edipo había sido sustituido por Narciso. Además, la forma en que estos dos académicos utilizaron el psicoanálisis ha proporcionado un modelo sociológico influyente para la descripción de los males generados por las sociedades individualistas. En Francia, los defensores de este punto de vista basan sus argumentos en ideas de Jacques Lacan, como la noción de que el “orden simbólico” estaría actualmente en crisis o que la “imago paterna” estaría en declive. En esencia, siguen el mismo modelo, pero con un lenguaje diferente. Marcel Gauchet, un importante filósofo francés del individualismo, alababa a Lasch por haber previsto muy tempranamente la “mare” del “proceso de privatización de la existencia”²². Estas patologías constituyen lo que Lacan –ya en 1938– llamaba la “gran neurosis contemporánea”²³. No sólo se refieren a la mayoría de los pacientes, sino que han sido también el foco de una literatura creciente en los últimos decenios. Una literatura que revela cómo el psicoanálisis y la sociología (así como la antropología) tienden a concebir las interrelaciones entre síntomas, personalidad y vida social.

No deseo refutar sino, más bien, aclarar esta idea. ¿Cómo? Comparando la historia del debate norteamericano y francés sobre esta cuestión²⁴. Tal comparación puede ayudar a iluminar el nivel verdaderamente sociológico del análisis: a saber, la existencia colectiva de los seres humanos; un nivel sujeto a numerosas confusiones en las sociedades individualistas, en el cual la profunda interdependencia de los seres humanos es, a menudo, minimizada o ignorada. Aquí el punto decisivo es que el ser humano nunca vive *en* una sociedad-en-general, sino siempre en una sociedad *particular*. Es siempre en un orden social determinado dentro del cual es socializado que adquiere su “conformidad lógica” y se convierte en una persona. Un enfoque comparativo permite aclarar este punto mediante el uso del contraste y, en particular, a través del estudio de las diferencias en las representaciones colectivas. Este

20 Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (New York: Knopf, 1977).

21 Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: W. W. Norton, 1979).

22 Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même* (Paris: Gallimard, 2002), 6.

23 Jacques Lacan, “Los complejos familiares en la formación del individuo”, en *Otros Escritos* (1938; Buenos Aires: Paidós, 2012), 72.

24 Utilizo como modelo la comparación entre el individualismo alemán y el individualismo francés que realizó Louis Dumont, *German Ideology. From France to Germany and Back* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).

enfoque evita una serie de generalizaciones conocidas: por ejemplo, sobre el daño causado por el capitalismo global y el sistema financiero internacional, sobre el individualismo y la desintegración de los lazos sociales, sobre la posmodernidad y una serie de otras frases *cliché*. La intención aquí es *singularizar* dos sociedades considerando una en relación a la otra. La elección de contrastar la sociedad norteamericana con la francesa (aparte del hecho de que la aplicación sociológica del narcisismo se elaboró en EE.UU.) se basa en dos características fundamentales de estas sociedades particulares, dos grandes diferencias en las representaciones colectivas: primero, la autonomía une a los estadounidenses y divide a los franceses; segundo, la competencia y la responsabilidad personal desempeñan diferentes papeles en las respectivas concepciones de la autonomía. En EE.UU., la referencia a la personalidad o al *self* es clave. Los estadounidenses, sin embargo, tienen dificultad con el concepto de la institución²⁵. El método comparativo revela *diferencias de énfasis* en nuestras concepciones, es decir, en las ideas que nos formamos de interdependencia y responsabilidad social, con las que cada sociedad representa una variante del individualismo moderno. Una distinción principal se refiere a los diferentes valores vinculados a las nociones de elección, iniciativa y responsabilidad, y sus vínculos con las nociones de orden social. Deseo aclarar las diferencias entre estos dos países emblemáticos, cada uno de los cuales insiste, a su manera, en los principios de libertad e igualdad.

Veamos, a grandes rasgos, cómo distinguir estas dos formas de individualismo²⁶. Antes de convertirse en un concepto filosófico o psicológico, el *self*, considerado en sus múltiples dimensiones, ha sido una categoría antropológica específicamente estadounidense, cuyos orígenes son sociales. *Self* es a la vez la marca de un pronombre reflexivo (*himself*, etc.), un (sustantivo) prefijo en ciertas palabras con guiones (*self-ownership*, por ejemplo), y un sustantivo en sí mismo (el *self*). Se refiere a una representación colectiva fundamental y sumamente valiosa en la sociedad norteamericana, la del individuo auto-motivado [*self-motivated individual*]. Para entender el individualismo americano tenemos que volver a los puritanos del siglo XVII, para quienes cada cristiano era una iglesia. Este rasgo es común al pro-

25 En *The Good Society*, Robert Bellah y su equipo ponen de relieve el hecho de que la cultura individualista norteamericana es tan fuerte que los estadounidenses tienen dificultades para entender la noción misma de institución: "La cultura del individualismo hace que la idea misma de institución sea inaccesible para muchos de nosotros. Nosotros los norteamericanos tendemos a pensar que todo lo que necesitamos son personas enérgicas y algunas reglas interpersonales para garantizar la imparcialidad". El objetivo de estos autores era convencer a los estadounidenses de que ellos no sólo poseían un *self* autónomo, sino también instituciones, en las que habían, de hecho, perdido totalmente la confianza. Cf. Robert Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler y Steve M. Tipton, *The Good Society* (New York: Knopf, 1991).

26 Las características y la evolución de estas dos formas de individualismo se detallan en los capítulos 1 y 5 de Alain Ehrenberg, *La Société du malaise* (Paris: Odile Jacob, 2010).

testantismo en toda Europa, pero aquí hay un elemento adicional que distingue y singulariza el puritanismo americano: la exigencia de un acto de voluntad personal, ya que uno se convierte en cristiano mediante la celebración de un *pacto* [*covenant*]. Mientras el católico se confiesa, el protestante se embarca en la auto-examinación. El individualismo político es una prolongación de este individualismo religioso en su preocupación por la construcción de una sociedad desde propiedades inherentes al individuo que es capaz de una auto-dirección. Esta orientación es más una propiedad social que psicológica; se trata de una representación colectiva que perduró en el período revolucionario y en la época romántica del siglo XIX. La configuración individualista estadounidense difiere de la francesa en el hecho de que ubica lo privado y lo público en el mismo nivel: la realización personal y la construcción de la comunidad se asumen como aspectos que van de la mano. La igualdad se percibe en términos de oportunidades, con un énfasis en la autosuficiencia [*self-reliance*], que no está presente en la comprensión francesa de “oportunidad”, término que para los franceses tiende a referir un tipo de oportunismo y a tener (a ser percibido como) connotaciones anglosajonas de tipo puramente utilitarias y orientadas al mercado. Esta noción de sí mismo implica una forma de vivir juntos con maneras específicas de hablar y actuar, ideas de la realidad y normas de comportamiento. Esto también se asocia a los valores clave de la realización personal, fundados en el puritanismo y la igualdad, que derivan de los valores de la sociedad democrática. En este sentido, el *self* no es un elemento aislado dentro del individuo, sino un vínculo *entre* lo personal y lo social, el individuo y la comunidad. Fue Emerson quien anunció esta idea. Él combinó el naturalismo romántico y la hermenéutica puritana bajo la idea norteamericana de *self*, como cuando dijo que la “empresa estadounidense, a diferencia de todas las demás, entrelaza autorrealización personal y corporativa”²⁷. La relación del individuo con Estados Unidos es directa, al igual que la del creyente con su Dios. No hay presumiblemente necesidad de aquellas instituciones que en Francia median entre el individuo y la sociedad.

El individualismo francés es un individualismo *político*, en el cual el Estado (con mayúscula) encarna el concepto de institución que, manteniendo al individuo lejos de sus dependencias privadas y protegiéndolo, representa la solidaridad y la obligación de la sociedad hacia todos, en particular hacia sus miembros más débiles. La institución, mediando entre lo particular y lo universal (como la Iglesia entre el creyente y su Dios), es de hecho una dimensión sagrada en la comunidad francesa. En Francia, uno es primero ciudadano universal y, sólo entonces, francés, mientras que en EE.UU. uno es estadounidense, lo cual combina las dos referencias a un mismo

27 Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self* (New Haven y London: Yale University Press, 1975), 169.

nivel. En Francia, el tipo de individuo a quien tradicionalmente se le asigna el valor más alto es al ciudadano que renuncia a sus intereses particulares en beneficio del bien público, subordinando lo privado a lo público. Existe incluso una dimensión religiosa de la política en Francia, lo que contrasta con el lugar que normalmente ocupa la política en EE.UU.

Otras dos diferencias más de énfasis deben ser subrayadas: mientras los franceses conciben la igualdad en términos de *protección*, los estadounidenses la perciben como la igualdad de *oportunidades*. En asuntos sociales, los franceses hacen hincapié en la *autoridad*, mientras que los estadounidenses ponen más énfasis en la *confianza* [*trust*], *confidence* y autosuficiencia [*self-reliance*]. En cuanto a la autonomía, tradicionalmente en Francia esta se valoriza como independencia, más que como competencia o cooperación. Por ejemplo, en Francia “competencia” tiende a connotar “libre mercado”, ante el cual los franceses se encuentran tan divididos como los norteamericanos lo están frente al “gobierno” [*government*]; mientras, en EE.UU., la competencia se asocia a “elección”. En ambos casos hay una dosis de ilusión.

Tenemos, entonces, dos variantes del individualismo, dos formas en que la sociedad se constituye y se comprende. Y esto, curiosamente, va de la mano con dos estilos distintos de psicoanálisis, con dos estatutos distintos del psicoanálisis en la sociedad y con dos formas diferentes de relación entre el psicoanálisis y la sociología.

Así, es posible contrastar, por un lado, un psicoanálisis *dentro* del mundo, en el cual, sobre la base de la (ampliamente norteamericana) psicología del yo [*ego-psychology*], la cura representa y fomenta formas de realización; y, por otro lado, un tipo (francés) de psicoanálisis que se esfuerza por existir *fuera y por encima* del mundo, y en el cual la cura permite al sujeto no tanto resolver como iluminar los conflictos con los que lucha. El psicoanálisis estadounidense siempre ha aspirado a funcionar *dentro* de la sociedad y sus instituciones científicas, mientras que el psicoanálisis francés ha afirmado normalmente un estatus extraterritorial, supuestamente ofreciendo una forma de meta-conocimiento. Estas actitudes contrastantes hacia los síntomas y hacia la sociedad, están quizá personificadas por Heinz Hartman y Jacques Lacan. El modelo lacaniano se opone al *negocio* del mundo y sus jerarquías, favoreciendo una escena diferente donde se suspenden o incluso revierten las reglas estándar. Esto tiene el propósito de fomentar el reconocimiento de que los ideales sociales son los que impulsan las ilusiones y los síntomas neuróticos. La verdad que el analizante francés se supone debe descubrir es, de hecho, la medida en que la aparente autonomía del individuo está en realidad subordinada a la heteronomía del sujeto experiencial (lo que Lacan tematiza como “sujeto del inconsciente”).

En un libro reciente que trata la cuestión de cómo las patologías individuales han llegado a ser percibidas como patologías sociales, considero las discusiones psicoanalíticas norteamericanas y francesas sobre las neurosis de carácter, patologías

narcisistas y estados limítrofes [*borderlines*], estos últimos entendidos tanto al modo de formas de psicopatología como en aquel de sus dimensiones sociales²⁸. Allí ofrezco un breve resumen de las aplicaciones sociológicas del concepto de narcisismo en las dos sociedades. En EE.UU. esto ocurrió al final de lo que podría denominarse el ciclo liberal (usando “liberal” en su acepción norteamericana estándar), que se extiende desde Roosevelt a Johnson, caracterizado por una fuerte intervención federal, especialmente para reducir las desigualdades en un entorno de convulsión moral y guerras culturales. Las patologías narcisistas fueron entendidas como un síntoma del *declive* de la responsabilidad individual que, supuestamente, acompañaba un exceso de intervención del Estado; este punto de vista parece reflejar la nostalgia de una época en que un sólido individualismo y comunidades auto-gobernadas eran la regla. Aunque Sennett y Lasch eran ambos de la Nueva Izquierda, eran también muy claros en este punto, argumentando que el *self* narcisista socavaba la autosuficiencia [*self-reliance*]. Estas patologías reflejan una crisis de confianza de Estados Unidos en sí mismo: la autosuficiencia es central y el narcisismo, podríamos decir, es la tragedia de un Estados Unidos que ya no puede confiar en sí mismo.

Por el contrario, en Francia estas patologías han sido entendidas como signo de un *exceso* de responsabilidad individual que resulta de un *retiro* del Estado en la década de 1980, es decir, de la “desinstitucionalización” que condujo a la “psicologización” y, por lo tanto, al debilitamiento de los lazos sociales²⁹. La ansiedad francesa, manifestada como miedo a un *abandono de la sociedad* por el Estado que fomenta la competencia ilimitada y el abandono de las personas, quienes luego, en la moda estadounidense, se ven obligados a culparse a sí mismos por sus propios fracasos y malestares. Se trata entonces de dos actitudes diferentes frente a la adversidad.

A partir de la década de 1980, los franceses han reconocido, poco a poco, el conjunto de estos diversos problemas bajo el concepto de “sufrimiento social”, una noción de pueblo unificado en su sufrimiento que puede ser entendido como una herencia del jacobinismo francés en el ámbito de la moderna salud mental. Los norteamericanos, por su parte, han generado una multitud de síndromes tanto al interior del DSM como a través de las asociaciones de pacientes, estas últimas bajo el modelo de la diversidad de las iglesias protestantes.

Una palabra debe ser dicha sobre la perspectiva francesa. Mi hipótesis es que el francés sostiene una representación colectiva (un sistema de ideas, creencias, normas y valores) donde la autonomía se percibe como un abandono del individuo a sí mismo y a las fuerzas del mercado, más que como algo con una dimensión ge-

28 Ehrenberg, *La société*.

29 Sobre este punto se puede revisar el debate que sostuve con Robert Castel, uno de los pioneros en la discusión sobre la “psicologización” en la década de 1980. Cf. Castel, *L'autonomie*; y mi respuesta en Ehrenberg, *La société*.

nuinamente colectiva. Desde este punto de vista, la autonomía no es algo que se pueda compartir, que podamos tener en común. Más bien divide a la gente, comprometiendo la solidaridad colectiva. Yo sugeriría que esto ocurrió en dos etapas. Al principio, la *aspiración* a la autonomía –que se desarrolló durante los años conocidos como los “Treinta Gloriosos” (1945-1975), tanto en las sociedades europeas como en la norteamericana– era una aspiración hacia más libertad o independencia de las limitaciones sociales a fin de facilitar una vida más gratificante. Desde entonces, la autonomía ha modelado el dominio moral para elegir el tipo o estilo de vida que queremos vivir. Sin embargo, esto se ha hecho de una manera que implica, además, la competencia y la demanda de ciertas formas de cooperación (“trabajo en equipo” corporativo, por ejemplo). Es posible que hayamos logrado la independencia en el ámbito de la moral. Pero en el ámbito de la acción, es la competencia y la cooperación las que conforman las duras realidades de nuestro modo de vivir la autonomía. Pareciera que, en el cambio de la aspiración a la condición, desde estar subordinada a la posición suprema en la jerarquía de valores, la “autonomía” ha venido a *cambiar su significado social*. Este es el cambio que divide a la sociedad francesa contemporánea.

A través del miedo a la desintegración de la sociedad y de los llamados a su remodelación, la real cuestión de fondo es la crisis del concepto francés de “igualdad”, en términos de protección frente a los cambios dramáticos que implican nuevas formas de desigualdad y pobreza en el contexto del nuevo régimen de autonomía. La igualdad se entiende hoy, cada vez más, en término de igualdad de oportunidades, donde la tarea es volver a los individuos *capaces* de aprovechar las oportunidades, ayudándolos a entrar en *competencia*. Además, las desigualdades de hoy se entienden cada vez más implicando la responsabilidad personal, porque en las economías contemporáneas basadas en el conocimiento, la oportunidad se entiende en gran medida dependiendo de las propias capacidades relacionales y cognitivas de una persona³⁰. La retórica actual en relación al debilitamiento de las relaciones sociales no es muy útil. Es demasiado universalizante, porque sólo denuncia el mal, diciéndonos poco o nada sobre los resortes de la acción. Esta es una preocupación recurrente, según lo indicado por aquella frase que Émile Durkheim escribió en 1906: “El sentimiento de obligación varía constantemente – tanto es así que uno se olvida de esta variabilidad, se podría pensar que el sentimiento había desaparecido simplemente porque había cambiado. Eso es lo que está sucediendo hoy en día en la sociedad francesa”³¹. A través de esta nueva crisis del sentimiento de obligación puede ser, sin embargo, que simplemente estemos presenciando el doloroso nacimiento de un nuevo “*self* francés”.

30 Véase, en particular, Gosta Esping-Andersen, Duncan Gallie y Anton Hemerijk, *Why we need a new Welfare State* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

31 Emile Durkheim, “Determinación del hecho moral,” en *Sociología y Filosofía* (1906; Granada: Comares, 2006), 70.

En este artículo he proporcionado algunos elementos para apoyar la hipótesis de que, lo que se entiende por problemas de salud mental individual, también implica conflictos, tensiones y dilemas relacionados con los cambios en las formas sociales de vida; cambios que, en el caso de la Francia y los Estados Unidos contemporáneos, derivan de giros en las actitudes hacia la autonomía. Las patologías mentales –es decir, las patologías de experiencias, ideas y relaciones– se han convertido en aficciones sociales, aficciones que encuentran su significado en el grupo, el trabajo, la familia y la política. En última instancia, las cuestiones que se agrupan bajo la expresión “salud mental” expresan la actitud individualista hacia las formas de adversidad³² producidas por las relaciones sociales. Como lo hemos visto, Francia y EE.UU. han adoptado dos actitudes diferentes hacia estas formas de adversidad.

La desgracia, la infelicidad, el sufrimiento y la enfermedad mental, así como toda clase de malestares físicos, son todos elementos de un *juego de lenguaje* que expresa formas o fuentes compartidas de sufrimiento [y dificultad] en dos niveles: uno que es práctico y singularizante; otro retórico y universalizante. Este lenguaje tiene su propia gramática y retórica; gobierna significados y regula afectos. Esto hace posible, después de todo, la expresión de la queja. Y siempre que se expresa una queja se trata de un acto de habla, incluso si no es más que eso. Esto significa, por supuesto, que se dirige a alguien, a alguien que debe entenderlo y, si es necesario, actuar en consecuencia. En este sentido, el ámbito de la salud mental (a diferencia de los aspectos de la psicopatología clásica o la psiquiatría) pertenece a los fenómenos generales de la existencia colectiva, teniendo importantes implicaciones para la cohesión social, así como para la coherencia social del sentido compartido. La existencia de estos lenguajes no es, por supuesto, exclusiva del individualismo. Estos lenguajes se encuentran en cualquier sociedad. Por todas partes hay una necesidad de formas compartidas de expresar la ansiedad humana y el malestar.

32 Peter Winch habla de actitud hacia la *contingencia*. Cf. Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (London: Routledge y Keagan Paul, 1958).

¿MALESTAR DE QUÉ?

A propósito de ciertos malentendidos entre malestar social y sufrimiento psíquico en Chile

Macarena Orchard Rieiro

Álvaro Jiménez Molina

INTRODUCCIÓN

La noción de “malestar” no sólo se ha transformado en una condición de todo diagnóstico crítico de las sociedades modernas, sino que también aparece como un lugar común en diversos análisis de la sociedad chilena en los últimos años. El uso del término malestar, sin embargo, está atravesado por una gran dispersión conceptual, la cual dificulta el debate y genera muchos malentendidos. Nos preocupa especialmente la tendencia a superponer, sin mayores distinciones, los niveles “individual” y “social” del malestar. Dicho de otro modo, creemos que es necesario clarificar las relaciones entre lo que podríamos denominar “sufrimiento psíquico” (el cual va desde patologías mentales, como la depresión, hasta fenómenos no necesariamente patológicos, como la ansiedad, el consumo de drogas u otros) y lo que se entiende como “malestar social” (crisis de legitimidad, desconfianza, movilización colectiva, entre otros).

En efecto, durante el último tiempo en Chile – tanto en la conversación de los actores sociales, como en el debate sociológico –, el *discurso del malestar* ha comenzado a adoptar el *lenguaje de la salud mental* como recurso para establecer un correlato entre experiencias individuales y colectivas. Así, algunos problemas de salud mental – depresión, ansiedad, suicidios, consumo de drogas o uso de psicofármacos – se comprenden como el reflejo de un malestar social que sólo recientemente habría encontrado un lenguaje social para ser expresado y una movilización colectiva para ser encausado. Este tipo de interpretación se ha visto potenciada por el hecho de que distintos indicadores de malestar social (desconfianza en las instituciones, frustración de expectativas, participación en protestas, por mencionar sólo algunos) han aumentado al mismo tiempo que un cierto incremento en la incidencia o, quizás, en la visibilización de algunos problemas de salud mental. En este escenario, existe una tendencia creciente a establecer, de manera a veces apresurada, una relación de *equivalencia, continuidad o superposición* entre “malestar social” y “sufrimiento psíquico”. Pero, ¿se tratan de fenómenos que, legítimamente, puedan ser situados en un mismo nivel de análisis? ¿Existe, acaso, una continuidad efectiva entre malestar social y sufrimiento psíquico?

Nuestro objetivo es contribuir a la clarificación de este asunto y, para ello, pri-

mero se ofrece una lectura teórica del concepto de malestar que, luego, es seguida por el despliegue de un ejercicio empírico mediante el cual se apunta a comprender las posibles relaciones entre sufrimiento psíquico y malestar social. En tal sentido, nuestra intención no es en modo alguno negar la existencia de estas relaciones, sino más bien contribuir a esclarecerlas.

El escrito se estructura, entonces, en cuatro partes. En la primera, se describen las principales hipótesis que, acerca de las fuentes y contenidos del malestar, han sido planteadas en la teoría social contemporánea, con el fin de examinar el tipo de relaciones que se han establecido entre sufrimiento psíquico y malestar social. En la segunda parte, se describen los principales ejes en torno a los cuales han girado los diagnósticos de malestar social en Chile, caracterizando algunos malentendidos producidos al momento de pensar la relación entre malestar social y sufrimiento psíquico. En tercer lugar, se exploran algunos elementos para el debate en función de un estudio empírico que, basado en parte de los datos entregados por la Encuesta de Desarrollo Humano en Chile del año 2011, puede ayudar a clarificar, en específico, las relaciones entre algunos indicadores de malestar social y un muy particular indicador de sufrimiento psíquico: la sintomatología depresiva. Finalmente, se abre una discusión a partir de estos resultados.

LA TEORÍA SOCIAL Y EL DISCURSO DEL MALESTAR

La teoría social contemporánea ha generado diversos diagnósticos sobre el malestar. Estos diagnósticos suelen compartir una hipótesis fundamental: más allá de cierto umbral del proceso de modernización, racionalización o individualización, la modernidad no sólo dejaría de ser un proyecto emancipatorio o de realización individual, sino que, a la inversa, comenzaría a suscitar – progresiva y paradójicamente – inseguridades, ansiedades o descontentos. En general, dichas hipótesis tienden a establecer una conexión entre malestar y sufrimiento psíquico, de suerte que no resulta inútil revisar, al menos brevemente, la estructura formal de estos diagnósticos para comprender la manera en virtud de la cual se habría establecido tal relación.

El malestar como efecto del proceso de modernización

Uno de los primeros diagnósticos sobre el malestar se encuentra en la obra sociológica de Emile Durkheim¹, en cuya tesis principal sostiene que los procesos de cambio y de diferenciación en las sociedades contemporáneas producen problemas a nivel de los mecanismos capaces de asegurar la integración social. Las transformaciones normativas y materiales a las que estas sociedades se encuentran expuestas, desestabilizan los códigos compartidos por los cuales se crean lazos de sociabilidad, afec-

1 Emile Durkheim, *El Suicidio. Estudios Sociológicos* (1897; Buenos Aires: Schapire, 1951).

tando con ello la disposición de los soportes sociales necesarios para procesar dichos cambios. El concepto de “anomia” –aquel “mal del infinito”– resume este proceso, donde transformaciones aceleradas pueden, por un lado, producir una disminución de la densidad de los grupos sociales y, por otro, ocasionar desajustes entre los marcos normativos y las expectativas de los actores. El suicidio sería, en este sentido, un efecto patológico de la manera en que los individuos se situarían frente a los ideales sociales o de la forma en virtud de la cual la sociedad controlaría las aspiraciones de los sujetos.

Esta manera de leer la producción del malestar sigue ejerciendo una fuerte influencia en la teoría social contemporánea, en la epidemiología que gira en torno a las nociones de “cohesión” y “capital social”, así como en diversas teorías sobre la estructura social. Por ejemplo, para Bourdieu² los procesos de diferenciación social pueden producir desajustes entre el *habitus* y el *campo*, es decir, introducir una distancia creciente entre aquello que los individuos creen (o deben) ser socialmente y su realidad socioposicional. Este desfase, entre la identificación posicional del individuo y el mundo social, produciría distintas variedades de “miseria cotidiana” o de “sufrimiento social” en tanto resultados de una frustración posicional.

El malestar en la cultura

Sin duda, el diagnóstico freudiano sobre el “malestar en la cultura” ha sido una de las vertientes más influyente en la teoría social contemporánea. La tesis de Freud considera que, en términos psíquico-económicos, la vida cultural ineludiblemente implica pagar el precio de la renuncia a la satisfacción pulsional, a través de un sentimiento de culpa inconsciente que se pone de manifiesto bajo la forma del malestar. En este sentido, el malestar no es un fenómeno contingente, sino una experiencia inherente a los procesos culturales, un resto inasimilable por el trabajo de socialización.

“nuestra cultura se edifica sobre la sofocación de pulsiones. [...] Una cierta medida de satisfacción sexual directa parece indispensable para la inmensa mayoría de las organizaciones, y la denegación de esta medida individualmente variable se castiga con fenómenos que nos vemos precisados a incluir entre los patológicos a consecuencia de su carácter nocivo en lo funcional y displacentero en lo subjetivo”³.

La tesis freudiana puede ser leída como uno de los antecedentes más nítidos de la relación establecida entre sufrimiento psíquico y malestar social. Sin embargo, la posición de Freud es, a lo menos, ambigua: por una parte, afirma que la renuncia a

2 Pierre Bourdieu, *La miseria del mundo* (Madrid: Akal, 1999).

3 Sigmund Freud, “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna” en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol.9 (1908; Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 167-169.

la satisfacción pulsional puede llegar a producir resultados patológicos; por la otra, sostiene que no hay nada patológico en el sufrimiento que resulta de tal renuncia. De hecho, en uno de los últimos párrafos de *El malestar en la cultura*, Freud toma distancia de la idea de “neurosis colectiva” y se muestra prudente respecto de la aplicación sociológica del psicoanálisis. ¿Por qué? Porque en términos de sociedad es imposible realizar una distinción normal/patológico y porque la neurosis misma (los síntomas) es sólo una de las posibilidades de expresión del malestar.

“Si el desarrollo cultural presenta tan amplia semejanza con el del individuo y trabaja con los mismos medios, ¿no se está justificado en diagnosticar que muchas culturas -o épocas culturales-, y aun posiblemente la humanidad toda, han devenido ‘neuróticas’ bajo el influjo de las aspiraciones culturales? [...] Yo no sabría decir si semejante ensayo de transferir el psicoanálisis a la comunidad de cultura es disparatado o está condenado a la esterilidad. Pero habría que ser muy precavido, no olvidar que a pesar de todo se trata de meras analogías”⁴.

En todo caso, en su interpretación de los hechos sociales, Freud insiste en una *perspectiva naturalista* y un *individualismo metodológico* que, inevitablemente, lo conducen a una serie de impases sociológicos, los cuales redundan en el falso dilema *individuo v/s sociedad*⁵.

Posteriormente, en el campo de la teoría psicoanalítica se desarrollará una cierta forma de “clínica de lo social” que leerá la especificidad del “actual malestar en la cultura”, ya no como un efecto de civilización –o, si se quiere, del *progreso* social–, como pensaba Freud, sino como resultado de un declive del “orden simbólico”, al modo de una *degradación* de lo social que se traduciría en una “alteración al nivel superyoico” y que produciría formas más complejas de malestar atestiguadas tanto por la aparición de una “nueva economía psíquica”, como por la emergencia de una serie de “nuevas patologías” (trastornos narcisistas, estados límite, pasajes al acto, etc.)⁶.

El malestar como efecto del proceso de racionalización

Max Weber es uno de los primeros en subrayar los efectos de la extensión del proceso de racionalización hacia esferas sociales, en principio, sujetas a vínculos de valor y afectividad⁷. En su perspectiva, la progresiva tendencia hacia la racionalización representaría una sustancial ganancia para las sociedades en el plano de la eficacia técnica y del control sobre la naturaleza, pero al costo de poner en riesgo la vida

4 Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 21 (1930[1929]; Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 138.

5 Cf. *infra* la contribución de Pierre-Henri Castel, “¿Freud sin malestar?”, incluida en este volumen.

6 Cf. François Richard, *L'actuel malaise dans la culture* (Paris: Éditions de L'Olivier, 2011).

7 Max Weber, *Economía y Sociedad* (México D.F.: FCE, 1964).

(pública y privada) de los individuos por efecto de su potencial control mediante la burocratización y la racionalidad instrumental, produciendo un proceso de “desencantamiento del mundo”, de pérdida de horizontes morales, del sentido de la experiencia y de la libertad.

De hecho, este tipo de argumento se encuentra detrás de algunos representantes de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Por ejemplo, a partir de una lectura freudomarxista de la “racionalidad instrumental”, Herbert Marcuse ha sostenido que las sociedades industriales avanzadas producirían una represión excedente como resultado de una forma de organización específica del trabajo. De acuerdo a él, se trataría de una forma de organización social de corte represivo que, a su vez, produciría consistentemente un “malestar excedente”⁸. Asimismo, Axel Honneth ha más recientemente intentado revitalizar este tipo de lectura, sosteniendo que la estructura del nuevo capitalismo neoliberal implicaría una serie de transformaciones institucionales y normativas en virtud de las cuales se promoverían un conjunto de “contradicciones paradójicas”, donde los ideales de autorrealización se habrían convertido en exigencias externas para dar lugar a distintas formas de “patología social”.

“De este proceso de una conversión de ideales en presiones, de pretensiones en demandas, se han generado formas de un malestar y sufrimiento social que antes no se conocían como fenómeno masivo en la historia de las sociedades occidentales. [...] se han extendido durante las últimas décadas otras formas de sufrimiento social [...] [que] tienen lugar en el ámbito de la enfermedad psíquica, de modo que para examinarlas se dispone sólo de indicadores clínicos”⁹.

El malestar como efecto del proceso de individualización

Otra vía de análisis muy influyente durante los últimos años ha sido la lectura de los procesos sociales en términos de individualización. Este tipo de análisis enfatiza el hecho de que la emancipación creciente respecto de ciertos vínculos tradicionales habría otorgado mayores grados de autonomía personal, donde el precio de esta “desinstitucionalización” habría impactado sobre las identidades sociales, las cuales se habrían vuelto cada vez más frágiles. Un rasgo común de estas perspectivas es que asumen el supuesto de que los cambios en las dinámicas societales y en la estructura social tienen consecuencias sobre las dinámicas psíquicas y la estructura emocional. Por ejemplo, Norbert Elias mezcla la teoría weberiana de la racionalización con la teoría freudiana del control pulsional para dar cuenta de un malestar inherente a lo que denomina “proceso de civilización”, es decir, al proceso de producción de los

8 Herbert Marcuse, *Eros y Civilización* (Madrid: Ariel, 2010).

9 Axel Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (Buenos Aires: FCE, 2009), 382-383.

individuos a través del cual las coacciones externas o normas sociales impuestas se transforman en restricciones interiorizadas (control pulsional, control de sí, control de la expresión emocional)¹⁰. No obstante, la consecuencia de un exceso de autocontrol sería la producción de un agudo sentimiento de angustia y de malestar.

Por su parte, el conjunto de diagnósticos en torno a una “post” o “hiper” modernidad representa otra forma de este argumento. Dichos diagnósticos adquieren el siguiente tono: en el contexto de nuevas formas de organización del trabajo y del Estado, los problemas sociales se privatizan y desplazan a otras esferas de la vida hasta el punto de transformarse en disposiciones psíquicas (insuficiencia personal, sentimientos de culpa, miedos, incertidumbre, compulsiones, adicciones, hedonismos)¹¹. Un antecedente de este tipo de diagnóstico son los trabajos de Richard Sennett y de Christopher Lasch a propósito de la “cultura del malestar narcisista” desarrollados hacia fines de los años 70’ en Estados Unidos¹². De este modo, ciertas figuras de individuo patológico y ciertas formas de sufrimiento psíquico (“patologías del vacío interior”) son ofrecidas como prueba de un malestar social en el seno de una sociedad que vive profundas transformaciones, tales como el declive de lo público o la multiplicación de las posibilidades de consumo.

En síntesis, ya sea que se entienda el malestar como una experiencia coyuntural (producto de fenómenos sociales contingentes) o estructural (algo inherente al lazo social), ya sea que se le conciba como un fenómeno ligado a procesos de modernización, racionalización o individualización, *la teoría social contemporánea ha producido diagnósticos que asocian el malestar social a una experiencia individual de sufrimiento*. Así, en la misma medida en que crece la tendencia a evaluar las transformaciones sociales en términos de su impacto sobre la subjetividad individual, de igual modo el malestar resulta cada vez más descrito a través de nociones tales como “sufrimiento social”, “sufrimiento psíquico” o “patología social”¹³. Con ello, múltiples problemas, conflictos o inquietudes se redefinen mediante las expresiones de *malestar* o *sufrimiento*, componiendo una gramática de la vulnerabilidad individual en donde el sufrimiento psíquico designa una manera particular de *sufrir por lo social*.

Para Alain Eherenberg, esta nueva gramática lejos de ser el simple resultado de una “psicologización” de las relaciones sociales, ni la mera constatación de una so-

10 Norbert Elias, *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse* (Paris: La Découverte, 2010).

11 Cf. Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2005); Gilles Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos* (Barcelona: Anagrama, 2006).

12 Richard Sennett, *El declive del hombre público* (Barcelona: Anagrama, 2011); Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo* (Barcelona: Andrés Bello, 1999).

13 Cf. Arthur Kleinman, Veena Das and M. Lock (eds.), *Social Suffering* (Berkeley: University of California Press, 1997); Christophe Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale* (Paris: Seuil, 2009); Didier Fassin, “Et la souffrance devient sociale. De l'anthropologie médicale à une anthropologie des afflictions”. *Critique*, nº 680-681 (2004): 16-29.

ciudad capaz de inducir malestares, sufrimientos o patologías mentales –un hecho que, por lo demás, la epidemiología ha rigurosamente establecido bajo la noción de “determinantes sociales de la salud”–, representa más bien un asunto estrechamente ligado a una forma de representación, a saber, la generalización de un cierto “juego de lenguaje” en función del cual se expresan o formulan, de acuerdo a un cierto código, nuestros fracasos, descontentos o frustraciones. En este sentido, si el sufrimiento psíquico se ha transformado en un sufrimiento cuya sentido reside en la sociedad, ante todo ello se debe a un cambio del estatus tanto del afecto como de las emociones en el seno de la vida social¹⁴.

Como hemos visto, muchos diagnósticos tienden, por un lado, a redefinir el malestar como una suerte de patología social y, por otro, a inferir un conjunto de conclusiones sobre la sociedad y la subjetividad contemporáneas a partir de la expansión de ciertos fenómenos psicopatológicos. El rasgo común es la representación de problemáticas sociales que, en una escala menor, se estiman reproducidas sobre el plano de los conflictos íntimos.... y viceversa. Aun cuando muchos de estos diagnósticos resultan iluminadores, el ejercicio tiende a sostener un curioso flujo circular: de la patología al malestar, del malestar a la patología. Pero, ¿hasta qué punto estos diagnósticos nos permiten comprender la relación entre malestar social y sufrimiento psíquico? Pues bien cabría la pregunta de ¿por qué algunos individuos desarrollan patologías y no otros?

Por otro lado, ¿qué tipo de diagnósticos se han elaborado en el caso chileno? Si el malestar está asociado a experiencias y a formas de representarse los asuntos comunes en un contexto culturalmente situado, ¿qué se dice en Chile cuando se dice *malestar*?

¿Malestar de qué? El discurso del malestar en Chile

Todas las sociedades disponen de un cierto *juego de lenguaje*, códigos semánticos o términos específicos para expresar formas o fuentes compartidas de sufrimiento y malestar. Como plantea Ehrenberg, la idea de malestar parece ser ante todo una cierta representación colectiva que algunas sociedades hacen de sí mismas para *articular el mal individual al mal común*. Sin embargo, las formas que adquiere esa representación y la gramática de su lenguaje es singular a cada sociedad. Ello no sólo porque los términos utilizados son en cada caso particulares, sino también porque estos se encuentran anudados a modos de organización social propios a específicos contextos históricos y tradiciones sociopolíticas (ideales, normas, valores) distintivas¹⁵.

14 Alain Ehrenberg, *La société du malaise* (Paris: Odile Jacob, 2010).

15 Cf. *infra* la contribución de Alain Ehrenberg incluida en este libro: “El individualismo y sus malestares. El Self norteamericano versus la Institución francesa”.

En Chile, el *discurso del malestar* ha encontrado variadas formas de expresión. A comienzos del siglo XX, Enrique Mac-Iver¹⁶ se refería a una “crisis moral de la República” como una forma de malestar asociada a la decadencia de las clases dirigentes, a la desilusión frente a la capacidad ilustradora del Estado y a la emergencia de la “cuestión social”. “Me parece – escribía – que no somos felices; se nota un malestar que no es de cierta clase de personas ni de ciertas regiones del país, sino de todo el país y de la generalidad de los que lo habitan. [...] El presente no es satisfactorio y el porvenir aparece entre sombras que producen intranquilidad”¹⁷. En los albores mismos del siglo pasado ya aparecía la idea de una crisis moral de las élites, la cual no deja de evocar, por cierto, alguna cierta resonancia con más recientes sucesos que han estremecido al país por estos días.

Pero, en el Chile actual, el discurso del malestar comenzó a tomar fuerza en la década de los '90. Una primera versión de este discurso asumió la forma de una denuncia respecto de las carencias del “proceso transicional” que sucedió al periodo de dictadura. Tempranamente diversos actores apuntaron al fuerte déficit de representación en la sociedad chilena y subrayaron la existencia de una “democracia incompleta” donde persistían sendos “enclaves autoritarios”¹⁸: “una democracia de baja intensidad invadida por la ideología tecnocrática” que fomentaba “una cultura en la cual priman los componentes individualistas y adquisitivos por sobre los componentes asociativos y expresivos”¹⁹.

Además, hacia fines de aquella década, el discurso del malestar se sintetizó en lo que el célebre informe del PNUD de 1998 denominó “paradojas de la modernización”, donde “[u]n notable avance de la modernización en todos los ámbitos de la sociedad chilena coexiste con no menos notorias expresiones de malestar”²⁰. Este *malestar latente* fue diagnosticado a partir de la existencia de una fuerte sensación de inseguridad, incertidumbre e insatisfacción que se extendía a diversos ámbitos de la vida social y se expresaba fundamentalmente como “miedo” (a la exclusión, al sinsentido, al otro). Desde esta perspectiva, el malestar era resultado de un proceso de modernización impuesto, “acelerado” y naturalizado que habría provocado la aparición de asincronías entre valores, repertorios de sentido y condiciones materiales de

16 Enrique Mac-Iver Rodríguez (1844-1922) fue un político chileno que, miembro del Partido Radical, fue electo diputado de la República y, luego, nombrado Ministro de Hacienda durante la administración del presidente Jorge Montt.

17 Enrique Mac-Iver, “Discurso sobre la crisis moral de la República”. *La Revista de Chile*, nº 31 (1900): 3-29.

18 Manuel Antonio Garretón, “La redemocratización política en Chile: transición, inauguración y evolución”. *Estudios Públicos*, nº 42 (1991): 101-133.

19 Tomás Moulian, *Chile actual: anatomía de un mito* (Santiago: LOM, 2002), 9.

20 Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Desarrollo humano en Chile. Las paradojas de la modernización* (Santiago: PNUD, 1998), 53.

vida: la rapidez con que la dictadura impuso el proceso de modernización chileno contrastaría con un pausado proceso de modernización que, en Europa, habría sido progresivo y amortiguado por formas tradicionales de sociabilidad²¹. En tal sentido, se planteó que el malestar chileno era consecuencia de las contradicciones del progreso (el precio del éxito), así como el efecto de la no integración (rezago) de algunos sectores al proceso modernizador^{22 23}.

Mucho más recientemente, el discurso del malestar ha vuelto a tomar fuerza a raíz de las masivas movilizaciones sociales del 2011. Por cierto, en este nuevo escenario, se reeditaron algunas de las anteriores tesis de los '90, pero también se abrieron otros focos de debate. Por un lado, obtuvo gran intensidad la idea de una agudización de los déficits de representación: indiferencia hacia la política institucional, altos niveles de desconfianza en las instituciones, crisis de legitimidad o desaprobación de los representantes. Lo que habría comenzado al modo de un desencanto y de una desafección con la política, sus instituciones y sus reglas, se habría transformado –ahora sí– en un verdadero malestar social: un fenómeno largamente incubado pero que no habría estallado hasta convocarse mediante la abierta expresión rabiosa contra las élites y contra las autoridades durante las manifestaciones del 2011²⁴. Por otro lado, se instaló intensamente la sospecha de que el malestar era, en el fondo, un efecto de las profundas desigualdades que afectan a Chile, tanto en distribución del ingreso, como en el plano de la educación, de la previsión, de la salud, de la vivienda, etc.). Asimismo, se re-editó la tesis de la paradoja, aunque se la dotó de un renovado contenido. A diferencia de los '90s, donde la paradoja estaba dada por el desfase entre éxito económico e inseguridad social, en el 2011 lo paradójico estaba caracterizado en función de la coexistencia de altos índices de “bienestar subjetivo” (satisfacción individual) y de altos índices de malestar social asociados fundamentalmente a un sentimiento de una ausencia de soportes biográficos para respaldar el desarrollo de proyectos de vida²⁵. No es casual, entonces, que con motivo del lanzamiento de su campaña presidencial, Michelle Bachelet sostuviera: “Sabemos que hay un malestar ciudadano bastante transversal. Lo hemos visto en los estudiantes

21 Norbert Lechner, “Desafíos de un desarrollo humano: individualización y capital social”, *Obras escogidas*, vol. 2 (Santiago: LOM, 2007).

22 Eugenio Tironi, *El sueño chileno. Comunidad, familia y nación* (Santiago: Aguilar, 2005).

23 Si bien este diagnóstico ha sido, hasta hoy, sumamente influyente, él no ha dejado de ser constantemente debatido. De hecho, rápidamente se le criticó de “reacción ideológicamente neo-conservadora” frente a un proceso de modernización, un crecimiento económico y un desarrollo social sostenido. Cf. José Joaquín Brunner, “Malestar en la sociedad chilena: ¿de qué, exactamente, estamos hablando?”. *Estudios Públicos*, n° 72 (1998): 173-198.

24 Alfredo Joignant, “El reclamo de las élites: desencanto, desafección y malestar en Chile”. *Revista UDP*, n° 9 (2012): 103-105.

25 PNUD, *Desarrollo humano en Chile. Bienestar subjetivo: el desafío de repensar el desarrollo* (Santiago: PNUD, 2012).

[...]. Lo hemos visto también en una clase media que se siente excluida y desprotegida. [...] La enorme desigualdad en Chile es el motivo principal del enojo”²⁶. En este sentido, a diferencia del malestar pasivo de los ’90, el cual se expresaba mediante la figura del “miedo”, ahora el malestar se asociaba más bien a un sentimiento de indignación (emociones de “rabia” y “enojo”) formulado de manera activa a través de nutridas protestas colectivas y enérgicas demandas que, más o menos articuladas, exigían abiertamente el cambio²⁷.

En este nuevo escenario, las movilizaciones sociales fueron interpretadas en dos sentidos: (a) ellas no representarían en modo alguno un rechazo al proyecto modernizador que se instaló durante la post-dictadura ni apuntarían a ninguna transformación generalizada de la sociedad, sino que expresarían una demanda por situar este mismo proyecto a la altura de las expectativas que promovió²⁸; (b) las movilizaciones indicarían el agotamiento de un cierto modo de organizar y de pensar el país como resultado de la incapacidad de canalizar institucionalmente el malestar, de suerte que no se trataría de una crítica limitada a aspectos específicos del sistema económico y político, sino de una impugnación muchísimo más general dirigida al modelo mismo de sociedad²⁹. Desde este último punto de vista, el malestar sería el resultado de prácticas de administración del modelo económico y del trabajo que, impuestas en dictadura y continuadas en democracia, promueven el retiro del Estado y la reducción de la protección social, multiplicando las desigualdades y subordinando las diferentes dimensiones de la vida social a la racionalidad (desregulada) del mercado: “[c]uando ciertas esferas de la existencia humana (como la salud o la educación) quedan entregadas al individuo y a su familia, el sentimiento de vivir en comunidad se pierde y el malestar aparece”³⁰. Precisamente, la metáfora del “derrumbe del modelo” fue utilizada para describir el proceso social que subyacería a la aparición del malestar, donde se combanían la fractura entre la élite y la ciudadanía, la deslegitimación del sistema y la crisis estructural. El ciclo de crecimiento econó-

26 Michel Bachelet, “Discurso inaugural de campaña presidencial”. *La Tercera*, Marzo 30, 2013.

27 Este debate está cruzado por el reconocimiento de un “proceso de politización” de la sociedad chilena: “en contextos de menor politización, ese malestar que tenía consecuencias prácticas en las vidas de las personas no las tenía en el ámbito de las decisiones públicas [...]. De alguna manera se había naturalizado el malestar como algo normal y propio de un proceso de modernización [...]. Pero en el contexto actual ese malestar sí exige una acción de la sociedad, pues hoy adquiere expresión pública y afecta los procesos políticos”. PNUD, *Desarrollo humano en Chile. Los tiempos de la politización* (Santiago: PNUD, 2015), 34.

28 Manuel Antonio Garretón, *Neoliberalismo corregido y progresismo limitado. Los gobiernos de la Concertación en Chile, 1990-2010* (Santiago: ARCIS-CLACSO, 2012).

29 Alberto Mayol, *El derrumbe del modelo. La crisis de la economía de mercado en el Chile contemporáneo* (Santiago: LOM, 2012).

30 Fernando Atria, Guillermo Larráin, José Miguel Benavente, Javier Couso y Alfredo Joignant, *El otro modelo. Del orden neoliberal al régimen de lo público* (Santiago: Debate, 2013), 25.

mico de las últimas décadas, establecido sobre la base de profundas desigualdades sociales, y un modelo de sociedad, carente del más mínimo sustento a nivel de las preferencias normativas de los chilenos, habrían producido un aumento del malestar social que habría terminado por cuestionar las bases mismas del modelo³¹. En dicho contexto, apareció a su vez una crítica explícita a la tesis de las paradojas de la modernización, la cual habría confundido crecimiento económico con proceso modernizador real, reproduciendo así –sin siquiera esperarlo– la matriz ideológica de la dictadura. En tal sentido, los diagnósticos sobre las consecuencias negativas o las insuficiencias de la modernización nunca se habrían preguntado por el fundamento de lo que llamaban modernización, desviando el foco de la crítica desde lo económico a lo político-cultural: “el malestar no es un fenómeno ‘propio del progreso’ o derivado de instituciones políticas atrofiadas. Por el contrario, su base es, en gran medida, económica”. En consecuencia, el malestar sería el efecto “de una sociedad que avanza en su demanda de bienestar, y un régimen económico incapaz de realizar esa promesa sin minar sus propias premisas”³².

Por su parte, también otros subrayaron que la lógica neoliberal (flexibilidad laboral, generalización de la competencia, sobre-endeudamiento, etc.) y la desestabilización producida en el plano de la experiencia individual, habrían introducido una “inconsistencia posicional” generalizada, donde el sustrato singular del malestar chileno residiría en una actitud cotidiana de inquietud asociada a una percepción de inestabilidad de los lugares, de las trayectorias y de la integración social³³.

No obstante, al igual que en la década del '90, los diagnósticos del malestar post-2011 fueron contestados como una “interpretación ideológicamente sesgada” emanada desde una intelectualidad de izquierda incapaz de percibir la situación de descontento como un llamado a corregir, expandir y profundizar el “modelo”, es decir, generar más acceso y oportunidades al interior de él³⁴. Desde este punto de vista, la hipótesis del malestar en Chile se encontraría *falseada* por la creciente satisfacción de los chilenos con la vida y por la fuerte confianza de los mismos en el futuro, tanto en su situación personal como en aquella de sus hijos. Así, el descontento sería más bien el resultado natural de las aspiraciones e ideales surgidos de la interacción entre libertades políticas, culturales y económicas en un contexto de consolidación de la democracia y de modernización económica, las cuales producirían ciudadanos con

31 Mayol, *El derrumbe*.

32 Alberto Mayol y José Miguel Ahumada, *Economía política del fracaso. La falsa modernización del modelo neoliberal* (Santiago: Ocho libros Editores, 2015), 215, 78.

33 Cf. Kathya Araujo y Danilo Martuccelli, *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos* (Santiago: LOM, 2012); Catalina Arteaga y Danilo Martuccelli, “Neoliberalismo, corporativismo y experiencias posicionales. Los casos de Chile y Francia”. *Revista Mexicana de Sociología* 74, nº 2 (2012): 275-302.

34 Marcel Oppliger y Eugenio Guzmán, *El malestar de Chile: ¿teoría o diagnóstico?* (Santiago: Ril, 2012).

una sensación de mayor control sobre sus proyectos vitales, cada vez más críticos y distanciados de las instituciones³⁵.

En síntesis, se han desarrollado explicaciones sobre las fuentes del malestar que enfatizan diferentes dimensiones de la sociedad: sean factores *estructurales* como la desigualdad económica o *políticos* como una democracia deficiente, sean componentes *psicosociales* como una vulnerabilidad social crónica, o *culturales* como ciertas brechas de expectativas. Sin embargo, a partir de esta pequeña cartografía, se deduce que, al menos, no es fácil dotar de un contenido preciso a la noción de malestar que, sujeta a este juego polisémico, no sólo parece difusa sino que, además, opera al modo de un “significante vacío”, es decir, una metáfora que, vaciada de contenido específico y diferenciado, puede adquirir sentidos y significaciones diversas en configuraciones sociales o “formas de vida” particulares, según los *juegos de lenguaje* en uso.

De hecho, el problema parece ser aún más complejo cuando, más allá de nos preguntamos por las *fuentes* del malestar, también lo hacemos por sus *contenidos*. Como hemos visto, el contenido del malestar en Chile se ha generalmente asociado a emociones como miedo, desconfianza, enojo y rabia. No obstante, en nuestros días ha emergido un nuevo eje del discurso del malestar en Chile, el cual es corolario de la tendencia actual a evaluar las transformaciones sociales en términos de su impacto sobre la subjetividad de los individuos. Esta nueva declinación del mencionado discurso tiende a valerse de la epidemiología, así como del lenguaje de la salud mental, para unidimensionalmente asociar el malestar social con diferentes modos de sufrimiento psíquico, ubicando sobre un mismo plano formas diversas de sintomatología y expresiones variadas de descontento ante la sociedad. Este cada vez más frecuente tipo de interpretación se ha visto potenciada en Chile por el hecho de que muchos índices de malestar social (desconfianza en las instituciones, participación en protestas, entre otros) se han visto aumentados al mismo tiempo que ciertos indicadores de sufrimiento psíquico³⁶. Pero, por esta vía, el modo de hablar

35 Harald Beyer, “Diagnósticos alternativos sobre la crisis de confianza”. *Puntos de Referencia*, CEP, n° 413, (2015).

36 No se puede desconocer que, por un lado, esta asociación se produce en un contexto real de transición epidemiológica acelerada que hace de los problemas de salud mental una cuestión mayor en nuestro país: uno de cada tres chilenos (36%) sufre algún trastorno mental en algún momento de su vida, principalmente trastornos ansiosos y depresivos; por otro lado, una gran parte de los problemas psicológicos y psicopatológicos se encuentran intrínsecamente anudados a problemas sociales (pobreza, desigualdad, injusticia), así como a transformaciones institucionales y normativas. Ver: Benjamín Vicente et al., “Population prevalence of psychiatric disorders in Chile: 6-month and 1-month rates”. *The British Journal of Psychiatry*, n°184 (2004): 299-305; Richard Layte, “The association between income inequality and mental health: Testing status anxiety, social capital, and neo-materialist explanations”. *European Sociological Review*, n° 0 (2011): 1-14; Richard Wilkinson y Kate Pickett, *The Spirit Level. Why more equal societies almost always do better* (London: Allen Lane, 2009); Naomar Almeida-Filho, “Becoming modern after all these years: social change and mental health in

sobre el malestar cambia tanto en contenido como en escala, lo cual resulta sensible al observar los siguientes tres ejemplos recientes:

“Los ‘síntomas’ de deterioro de la salud mental prevalentes en nuestra sociedad y en nuestra época pueden ser considerados a modo de hipótesis como la expresión ‘psicopatológica’ de un estado de malestar que va más allá de sus componentes puramente individuales. O, más bien, donde el espacio ‘psíquico’ es a la vez la traducción aparentemente ‘privada’ de demandas que caracterizan la relación al Otro social en la cotidianidad de la experiencia social”³⁷.

“[entre los] ‘síntomas del capitalismo a la chilena’ [...] [se encuentra la] expansión en el consumo de medicamentos para hacer frente a enfermedades psicosomáticas relacionadas al estrés y la ansiedad, asociadas a una sociedad de altos grados de inseguridad económica”³⁸.

“[...] el 84% de los encuestados considera que el crecimiento del país no se refleja en su situación personal [...] mientras que los resultados del estudio ‘Epidemiología del suicidio en la adolescencia y juventud’ [...] demuestran que la tasa de suicidios juveniles se duplicó en los últimos veinte años y el consumo de antidepresivos aumentó [...] Todos estos datos nos permiten afirmar que la sociedad chilena ha sido portadora y reproductora de un enorme malestar subjetivo”³⁹.

Estos tres extractos muestran con claridad la manera en que los problemas de salud mental son entendidos en tanto expresión subjetiva –literalmente “síntomas”– del malestar social. Precisamente, el lenguaje de la salud mental parece permitir la expresión de conflictos y tensiones, otorgándoles una significación de *mal-estar*. Sin embargo, nos parece necesario discutir el supuesto que se encuentra detrás de muchos de estos argumentos, a saber, la pretendida relación de continuidad, de superposición o de equivalencia entre malestar social y sufrimiento psíquico. Un ejemplo paradigmático de este supuesto es, a nuestro juicio, el “índice de malestar” elaborado en el libro *El derrumbe del modelo*⁴⁰. Se trata de un indicador construido a partir de dos componentes: por un lado, los promedios chilenos en las tasas de suicidio y, por el otro, el consumo de antidepresivos en Chile.

Latin America”. *Culture, Medicine and Psychiatry*, n° 22 (1998): 285-316.

37 Roberto Aceituno, Gonzalo Miranda y Álvaro Jiménez, “Experiencias del desasosiego. Salud Mental y Malestar en Chile”. *Anales de la Universidad de Chile. ¿Hacia dónde va la población? 7*, n° 3 (2012): 93.

38 Andrés Solimano, *Capitalismo a la chilena. Y la prosperidad de las élites* (Santiago: Catalonia, 2012), 23-24.

39 Mario Sandoval, “La desconfianza de los jóvenes: sustrato del malestar social”. *Última Década*, n° 26 (2012): 57.

40 Mayol, *El derrumbe*. Particularmente, ver el gráfico de la página 157.

“Cuando la mitigación del dolor y de la frustración es parte de la operación cultural de la integración política [...] se está en presencia de una sociedad de malestar. Cuando los datos indican que la tasa de suicidios aumento radicalmente desde 1990 y que el consumo de antidepresivos hizo lo propio en una tendencia parecida. Es cierto, también lo dicen los datos, que en el mismo periodo crecía la economía, el ingreso, el desarrollo humano, la felicidad y la satisfacción. ¿Cómo se puede ser feliz e infeliz a la vez? Para que esto fuese posible, la operación despolitizante parece resultar fundamental”⁴¹.

En la cita es posible notoriamente advertir el ejercicio mediante el cual se desprende una evaluación del estado de salud de la sociedad a partir de ciertas formas de sufrimiento psíquico individual. De hecho, se llega incluso a sostener que el mencionado “malestar” podría llegar a procesarse, ya sea por la vía virtuosa de la “politización” (movilización social), ya sea por medio de estrategias de mitigación (despolitización), ya sea a través de una “analgésia del sufrimiento” (ideología del emprendimiento, consumo, etc.).

Para nosotros, el resultado parece bastante claro: como ya lo hemos indicado, se sugiere el establecimiento una relación de equivalencia, continuidad o superposición entre malestar social y sufrimiento psíquico. Sin embargo, ¿cuáles han sido los criterios para respaldar esta asociación? ¿Es correcto establecerla? Como anteriormente señalamos, la teoría social ha tendido a vincular el malestar social con formas individuales de sufrimiento, pero esta misma conexión muchas veces oscurece la dinámica capaz de explicar la potencial relación entre ambos fenómenos. Preguntemos, entonces, nuevamente: ¿son el sufrimiento psíquico y el malestar social fenómenos que puedan ser legítimamente situados en el mismo nivel de análisis? ¿Existe efectivamente continuidad, superposición o equivalencia entre ellos?

UN EJERCICIO EMPÍRICO: CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES ENTRE MALESTAR SOCIAL Y SUFRIMIENTO PSÍQUICO

Para contribuir a clarificar la mencionada relación, proponemos realizar un análisis a partir de algunos datos recogidos por la Encuesta de Desarrollo Humano 2011⁴². Esta encuesta nos resulta especialmente interesante para el tipo de pregunta que nos hemos planteado aquí, toda vez que contiene variables en virtud de las cuales obtener una cierta medida tanto del sufrimiento psíquico, como del malestar social de la población chilena.

41 Alberto Mayol y Carla Azócar, “Politización del malestar, movilización social y transformación ideológica: el caso ‘Chile 2011’”. *Polis*, nº 30 (2011): 170.

42 PNUD, *Bienestar subjetivo*.

El análisis propuesto tuvo dos objetivos: por un lado, analizar la eventual existencia de alguna asociación entre sufrimiento psíquico y malestar social; y, por otro lado, examinar las variables capaces de asociarse a ambos fenómenos. En nuestra opinión, proceder así no sólo nos permite estimar hasta qué punto sufrimiento psíquico y malestar social se corresponden con fenómenos que comparten un sustrato común, sino que al mismo tiempo comprender cuáles serían sus respectivas especificidades.

Universo y Muestra

La Encuesta de Desarrollo Humano 2011 fue aplicada a una muestra representativa que, compuesta por 2.535 chilenos y chilenas mayores de 18 años, fue seleccionada a partir de un muestreo probabilístico por conglomerados con estratificación proporcional (margen de error = 1,9%; nivel de confianza = 95%). Ella fue aplicada entre junio y septiembre del 2011 y contiene diversos módulos tendientes a medir el bienestar y el malestar subjetivo de los encuestados en sus distintos niveles. Además, la encuesta incluye una serie de variables de caracterización socioeconómica y sociocultural.

Operacionalización de variables y análisis

El análisis aquí propuesto se concentra en dos *variables dependientes* centrales de la encuesta, a saber, “sufrimiento psíquico” y “malestar social”. El sufrimiento psíquico fue operacionalizado a partir de la escala de sintomatología depresiva elaborada y validada por el equipo de investigación encargado del PNUD. Se trata de una escala aditiva compuesta por cinco indicadores que reflejan distintos síntomas característicos del trastorno depresivo (Tabla 1). Se le solicitó a los encuestados que manifestasen la frecuencia con que, en las últimas cuatro semanas, habían experimentado cada uno de dichos síntomas. Para obtener el puntaje final de la escala, se realizó una sumatoria de los ítems y, luego, se estandarizó la puntuación, siendo 0 el puntaje mínimo de sintomatología depresiva y 1 el máximo de la misma ($\bar{x} = 0,33$; $SD = 0,23$).

Es necesario indicar que se trata, por cierto, de una escala orientada a medir sintomatología depresiva, pero que no logra diagnosticar depresión en términos clínicos. Por lo tanto, su utilización sólo se justifica en la medida en que constituye un *proxy* de sufrimiento psíquico, teniendo en consideración que, a la fecha, no existen otras fuentes de datos que permitan analizar de manera conjunta indicadores de sufrimiento psíquico y de malestar social en la sociedad chilena. Sin duda, en futuros estudios resultará relevante replicar este análisis con escalas

capaces de ajustarse debidamente a estándares clínicos. De todos modos, la escala demostró tener altos niveles de fiabilidad (α de Cronbach = 0.85).

Tabla 1: Ítems de la Escala de Sintomatología Depresiva

ÍTEMS	CATEGORÍAS DE RESPUESTA
Durante las últimas 4 semanas, ¿con qué frecuencia...?	1=Siempre
Ítem 1: Ha tenido dificultades para dormir	2=Casi siempre
Ítem 2: Se ha sentido con pocas ganas de hacer cosas	3=Algunas veces
Ítem 3: Se ha sentido incapaz de tomar decisiones	4=Rara vez
Ítem 4: Ha sentido que no puede superar sus problemas o dificultades	5=Nunca
Ítem 5: Se ha sentido con poca confianza en sí mismo/a	

Por su parte, el malestar social fue operacionalizado en función del “índice de malestar subjetivo con la sociedad”, igualmente elaborado por el equipo de investigación del PNUD. Este indicador fue construido a partir de dos componentes a través de los cuales se buscó dar cuenta de la imagen que los encuestados tenían de la sociedad: (a) un subíndice de confianza en las instituciones, donde se solicitó a los encuestados manifestar su nivel de confianza con una serie de instituciones; y (b) un subíndice de evaluación de las oportunidades entregadas por el país, donde se pidió a los encuestados evaluar a Chile en diversos ámbitos de interés (Tabla 2). Ambos subíndices se componen de la suma aditiva de sus ítems respectivos, la cual fue transformada a un puntaje estandarizado de 0 a 1. El índice final fue obtenido mediante la sumatoria de ambos subíndices, obteniéndose una puntuación estandarizada de entre 0 y 1 (\bar{x} = 0,5; SD = 0,169), donde 0 indicaba bajo malestar subjetivo con la sociedad y 1 alto malestar subjetivo con la sociedad.

Dada la existencia de una importante dispersión conceptual respecto del término “malestar”, es importante mencionar que, en un análisis empírico, la operacionalización del malestar social presenta evidentemente múltiples complejidades. Sin embargo, nos parece que el mencionado índice resulta pertinente dado que, como fue señalado en el apartado anterior, el discurso del malestar social en Chile post 2011 se asocia tanto a una crisis de legitimidad y confianza de las instituciones, como a un descontento ciudadano expresado bajo la idea de (des)protección.

Para examinar las dimensiones que se asocian al sufrimiento psíquico y al malestar social, seleccionamos como *variables independientes* una serie de aspectos subjetivos considerados relevantes en la medida que permitían precisar los contenidos del malestar social y del sufrimiento psíquico. Dichas variables fueron las siguientes: (a) seguridad humana subjetiva (percepción del encuestado de poder enfrentar situaciones asociadas a vejez, desempleo, delincuencia y enfermedad); (b) respeto de la dignidad y los derechos (percepción del encuestado de que, en Chile, son respetados los derechos y la dignidad de las personas como él); (c) proyecto de vida (percepción

Tabla 2: Ítems del Índice de Malestar Subjetivo con la Sociedad

SUBÍNDICE	ÍTEMS	CATEGORÍAS DE RESPUESTA
Confianza en las Instituciones	Le voy a nombrar algunas organizaciones. Para cada una, ¿podría decirme cuánta confianza tiene en ellas?	1= Mucha confianza 2=Algo de confianza 3=Poca confianza 4=Nada de confianza
	Ítem 1: Iglesia Católica	
	Ítem 2: Iglesia Evangélica	
	Ítem 3: Medios de comunicación	
	Ítem 4: Tribunales de justicia	
	Ítem 5: Gobierno	
	Ítem 6: Partidos políticos	
	Ítem 7: Diputados y senadores	
	Ítem 8: Grandes empresas privadas	
	Ítem 9: La municipalidad	
	Ítem 10: Organizaciones sociales y ciudadanas	
Evaluación de las Oportunidades que entrega Chile	¿Qué nota le pone a Chile en las oportunidades para que las personas...?	Notas: 1=1
	Ítem 1: Gocen de buena salud	2=2
	Ítem 2: Se sientan seguras frente a la cesantía, la delincuencia y las enfermedades	3=3 4=4
	Ítem 3: Puedan cubrir sus necesidades básicas	5=5
	Ítem 4: Influyan y participen en las decisiones del país	6=6
	Ítem 5: Puedan educarse y estar Informadas	7=7
	Ítem 6: Elijan libremente lo que quieren hacer con sus vidas	
	Ítem 7: Puedan estar en contacto con la naturaleza	
	Ítem 8: Puedan conocerse a sí mismas y crecer como personas	
	Ítem 9: Sean respetadas en su dignidad y derechos	
	Ítem 10: Se diviertan y hagan las cosas que les gustan	
	Ítem 11: Cultiven relaciones de afecto y amistad	

del encuestado de que posee un proyecto vital definido); (d) percepción de soledad (percepción del encuestado de sentirse frecuentemente solo); (e) realización personal (percepción del encuestado de que se siente realizado con las actividades realizadas cotidianamente); y (f) educación subjetiva (percepción del encuestado de que la educación recibida le permite elegir libremente lo que quiere hacer). Además, fueron también consideradas tres variables experienciales: experiencia de discriminación, experiencia de maltrato y experiencia de endeudamiento. Así, para efectos de los análisis de regresión que se presentan posteriormente, todas las variables fueron estandarizadas en un rango de 0 a 1. En el caso de aquellas construidas a partir de un conjunto de ítems (i.e., seguridad humana, experiencia de discriminación y experiencia de maltrato), se obtuvieron puntuaciones aditivas igualmente estandarizadas

en el rango de 0 a 1. Por último, se integraron al análisis variables sociodemográficas en calidad de variables de control: sexo, edad, estado civil, ocupación, nivel educacional e ingresos (estandarizadas de 0 a 1)⁴³.

En cuanto a los análisis emprendidos, estos fueron principalmente de dos tipos. En primer lugar, para apreciar la asociación entre sufrimiento psíquico y malestar social, se realizó un análisis de correlación simple. En segundo lugar, para examinar las variables vinculadas a cada uno de ambos fenómenos, operamos diversos análisis de regresión múltiple. En función de lo anterior, se proponen dos modelos a modo de resultados. El primero de ellos fue construido en base al índice de sintomatología depresiva que, considerado como variable dependiente, fue examinado en relación a los restantes componentes estimados como variables independientes. A su vez, el segundo modelo fue elaborado a partir del índice de malestar social que, definido como variable dependiente, fue observado en conexión con las otras variables escogidas en calidad de variables independientes. El conjunto de los análisis realizados fueron procesados mediante el paquete estadístico SPSS v.16.

Resultados

Es notorio que, al realizar un análisis de correlación simple entre sufrimiento psíquico y malestar social, se observa una relación directa entre ambas variables, de suerte que a mayor malestar social mayor sintomatología depresiva y viceversa. Sin embargo, a pesar de ser estadísticamente significativa, la relación resulta tan débil que se revela casi inexistente (r de Pearson = 0,084; $p < 0,01$). En tal sentido, ambos fenómenos tienen una pequeña relación – compartiendo algo de varianza –, pero en términos sustantivos parecen ser distintos. De hecho, este resultado se muestra consistente con una de las conclusiones principales del estudio del PNUD, donde se demuestra la discontinuidad existente entre bienestar subjetivo individual y malestar subjetivo social: los chilenos pueden expresar un alto malestar frente a su sociedad y, paralelamente, declarar un alto bienestar subjetivo individual.

Ahora bien, para comprender las razones en virtud de las cuales la relación entre ambos fenómenos existe pero es débil, resulta interesante analizar las variables que se muestran asociadas a cada uno de ellos. La tabla 3 presenta dos modelos obtenidos mediante regresión lineal múltiple, donde el modelo I concierne a la variable sintomatología depresiva y el modelo II se encuentra referido a la variable malestar social.

43 Por razones de espacio la operacionalización de todas estas variables se pueden encontrar en un anexo en línea que el lector puede consultar en: <https://drive.google.com/file/d/0BxCqH2TYkRP1ellIRWJXUDBsQkU/view?usp=sharing>

Tabla 3: Modelos de regresión lineal para sintomatología depresiva y malestar social⁴⁴

	MODELO I DEPRESIÓN (VD)			MALESTAR II MALESTAR (VD)		
	B	Error típ.	Beta	B	Error típ.	Beta
(Constante)	,388	,030		,656	,023	
Seguridad Humana Subjetiva	***,-148	,033	-,102	***,-322	,025	-,299
Sentirse respetado	*,019	,009	,040	***,-097	,007	-,281
Proyecto de vida	***,-045	,012	-,081	,003	,009	,008
Realización	***,-070	,010	-,148	,011	,008	,032
Soledad	***,096	,010	,198	**0,021	,008	,057
Educación Subjetiva	***,-040	,011	-,087	-,010	,008	-,029
Endeudado Pagando ^a	*,027	,011	,057	,002	,008	,006
Endeudado Sin pago ^a	***,055	,013	,101	,007	,010	,018
Índice de Discriminación ^a	***,117	,030	,091	,006	,022	,006
Índice de Maltrato	***,090	,025	,082	**0,065	,019	,079
Hombre	***,-044	,011	-,095	-,001	,008	-,002
Básica completa ^b	,006	,016	,010	,012	,013	,025
Media incompleta ^b	-,017	,017	-,027	,018	,013	,038
Media completa ^b	-,012	,016	-,023	-,004	,012	-,009
Educación superior ^b	-,001	,019	-,003	,006	,014	,017
Ingreso	-,016	,022	-,020	**0,043	,016	,069
25-34 años ^c	,004	,019	,006	-,023	,014	-,049
35-44 años ^c	,014	,020	,024	-,026	,015	-,061
45-54 años ^c	,021	,020	,037	-,029	,015	-,068
55 y más años ^c	*,052	,021	,106	*-,041	,016	-,113
Estudiante ^d	*,054	,022	,061	-,018	,017	-,027
Dueña de Casa ^d	*,029	,014	,055	-,013	,010	-,033
Jubilado o Rentista ^d	,006	,017	,009	,006	,013	,012
Cesante ^d	*,045	,023	,041	-,011	,017	-,014
Trabajador esporádico ^d	-,001	,018	-,001	,004	,014	,006
Separado o Divorciado ^e	,018	,014	,026	*0,023	,011	,046
Soltero ^e	-,014	,012	-,030	-,003	,009	-,007
Viudo ^e	,001	,020	,001	*0,032	,015	,048

44 Notas: La tabla presenta los coeficientes B no tipificados y tipificados (Beta). El coeficiente B indica en qué medida el incremento de una unidad en la variable independiente genera un aumento en la variable dependiente. Para comparar el efecto de las variables al interior de cada modelo se observan los coeficientes tipificados (estandarizados). Para interpretar los niveles de significación estadística: *p < 0,05, **p < 0,01, *** p < 0,001.

* El R² del modelo I (porcentaje de varianza explicada) es de 0,277, mientras que aquel del modelo II es de 0,246.

a El endeudamiento se interpreta en relación a la categoría 'sin deudas'. b Los niveles educacionales se interpretan en relación a la categoría de referencia 'básica incompleta'. c Los tramos etarios se interpretan en relación a la categoría de referencia '18 a 24 años'. d Las categorías ocupacionales se interpretan en relación a la categoría de referencia 'trabaja de manera permanente'. e El estado civil se interpreta en relación a la categoría 'casado'.

Al observar el Modelo 1 se desprende que las variables seguridad humana subjetiva, soledad, realización personal, proyecto de vida y educación subjetiva, presentan un efecto significativo sobre el sufrimiento psíquico. En otras palabras, el índice de sintomatología depresiva aparece significativamente aumentado en personas que con frecuencia se sienten solas, que no se sienten realizadas con su actividad principal, que no creen tener un proyecto de vida definido y que no creen que su educación les permita elegir libremente lo que quieren hacer. Además, el índice resulta también mayor en personas que poseen baja seguridad humana subjetiva, o sea que se sienten inseguras respecto a la vejez, a la salud, al trabajo y a la enfermedad. Por cierto, el riesgo de endogeneidad en este modelo es considerablemente alto; es decir, que resulta difícil delimitar si las variables subjetivas seleccionadas como variables independientes representan causas o consecuencias de la depresión. Por ello, estos resultados no deben en ningún caso ser interpretados en términos causales.

Por otra parte, en términos experienciales, el Modelo 1 muestra la existencia de una asociación entre sintomatología depresiva y el hecho de poseer deudas, particularmente si se estima no poder pagarlas. Lo mismo ocurre con la experiencia de haber vivido maltrato y discriminación en el pasado reciente, mientras que las variables sexo, ocupación y edad también detentan un significativo efecto sobre la sintomatología depresiva. En efecto, las probabilidades de tener sintomatología depresiva se observan más altas en mujeres que en hombres, en dueñas/os de casa, cesantes o jubiladas/os que en personas laboralmente activas o de mayor edad. Es importante destacar que en este modelo ni la educación ni los ingresos demuestran tener un efecto significativo sobre el índice de sintomatología depresiva. Sin embargo, en nuestros análisis se observa que, al excluir las variables subjetivas y estimar el peso del efecto de variables estructurales, la sintomatología depresiva aparece asociada con los ingresos⁴⁵.

Desde un punto de vista epidemiológico, estos resultados parecen consistentes con otros estudios chilenos e internacionales en torno a depresión⁴⁶, señalando que condiciones sociales relativas al desempleo, al género, a la educación o al ingreso ejercen una fuerte influencia sobre la sintomatología depresiva. Esto muestra, a su vez, profunda la necesidad de investigaciones en epidemiología social orientadas a caracterizar las dimensiones que inciden sobre la experiencia de los individuos y que

45 Sobre la distribución desigual de la sintomatología depresiva, Cf. Álvaro Jiménez y Macarena Orchard, "Chile, desigualmente deprimido", *Ciper*. Diciembre 19, 2012. <http://ciperchile.cl/2012/12/19/chile-desigualmente-deprimido>

46 Ver Benjamín Vicente, Robert Kohn, Pedro Rioseco, Sandra Saldivia, Christine Baker y Silverio Torres, "Population prevalence of psychiatric disorders in Chile: 6-month and 1-month rates". *The British Journal of Psychiatry*, nº 184 (2004): 299-305; Ministerio de Salud [MINSAL], *Encuesta Nacional de Salud, Chile 2009-2010* (Santiago: MINSAL-PUC, 2011); V. Lorant et al., "Socioeconomic inequalities in depression: A meta-analysis". *American Journal of Epidemiology*, 157, nº 2 (2003): 98-112.

reflejan los efectos de la desigualdad incluso más allá de los niveles de ingreso.

En relación al Modelo II referido al malestar social, es posible observar que, tal como lo mostró el estudio del PNUD, las dos variables con mayor potencia explicativa para el malestar con la sociedad son, por un lado, sentirse inseguro en términos subjetivos y, por el otro, sentirse poco respetado en dignidad y derechos. A ello también se pueden agregar el hecho de sentirse solo y el haber vivido experiencias de maltrato. Asimismo, en términos de variables sociodemográficas, se observa además que el género y la ocupación no presentan un efecto significativo sobre el malestar social, mientras que sí lo hacen el ingreso, la edad (ser joven) y el estado civil (particularmente, estar separado o ser viudo). De hecho, el ingreso aparece como la variable sociodemográfica con efecto sobre el malestar social, aunque éste tiene, paradójicamente, un carácter directo, es decir, que a mayor ingreso mayor malestar. Este último resultado debe ser, ciertamente, interpretado con precaución, pues en principio difiere de aquel encontrado por el estudio del PNUD y, creemos, podría eventualmente explicarse por nuestra incorporación de variables subjetivas al modelo. En efecto, al analizar la correlación simple entre malestar social e ingresos, la relación entre ambas variables es indirecta, es decir, que a mayores ingresos menor malestar.

Como se puede desprender de la comparación de ambos modelos, hay variables que se asocian a un fenómeno y no al otro, lo cual resulta por entero consistente con la débil correlación observada entre malestar social y sufrimiento psíquico. Dicho de otro modo, ciertas variables aparecen asociadas a sintomatología depresiva pero no a malestar social, mientras que otras variables se vinculan a malestar social pero no a sintomatología depresiva. Sin embargo, lo anterior en modo alguno justificaría sostener una total desvinculación entre ambos fenómenos, pues al mismo tiempo es posible observar que también *hay algunas variables transversales que están asociadas tanto al sufrimiento psíquico como al malestar social*. Destacamos principalmente tres: la inseguridad humana subjetiva, la experiencia de maltrato y la percepción de soledad.

En consecuencia, aun cuando ambos fenómenos parecen diversos, ello no les impide compartir sustratos comunes. De hecho, si analizamos con detención, la variable compartida que con mayor fuerza aparece es la inseguridad humana subjetiva, es decir, el temor a no poder enfrentar situaciones asociadas al desempleo, la vejez, la delincuencia y la enfermedad. Esto podría eventualmente dar cuenta de las razones por las cuales, en el actual discurso sobre el malestar en Chile, malestar social y sufrimiento psíquico tienden a traslaparse: existen dimensiones, tales como la experiencia de inseguridad, que son comunes a ambos fenómenos. Pero, ¿porqué habrían personas procesarían esta inseguridad en términos de sintomatología depresiva, mientras que otras lo harían en términos de descontento con la sociedad?

MÁS ALLÁ DE LOS MALENTENDIDOS

¿Son el malestar social y el sufrimiento psíquico fenómenos situados en el mismo nivel experiencial y, por ello, necesitan ser ubicados en el mismo nivel de análisis? Si formulamos esta pregunta, ello es porque en Chile existe, de acuerdo a nuestra opinión, una tendencia creciente a asociar unidimensionalmente índices de sufrimiento psíquico e indicadores de malestar social. Pero, ¿hay sustento empírico o teórico para respaldar esta asociación? y ¿qué consecuencias ella entrena?

En primer lugar, mostramos la manera en que la teoría social moderna ha tendido a vincular el malestar social con experiencias individuales de sufrimiento. Si bien consideramos que la asociación entre ambos fenómenos resulta plausible, también argumentamos que la manera mediante la cual se realiza esta conexión impide muchas veces comprender con claridad la dinámica capaz de sustentarla. En seguida, describimos los principales ejes en torno a los cuales se han formulado los diagnósticos sobre el malestar social en Chile y constatamos que, en los últimos años, ha habido una marcada tendencia a vincular dicho malestar con indicadores de salud mental. Finalmente, realizamos un breve estudio empírico que, en base a datos secundarios extraídos de la Encuesta de Desarrollo Humano 2011, buscó analizar la relación entre malestar social y sufrimiento psíquico en los chilenos, en función de la construcción de un par de indicadores *proxy* para ambos fenómenos: en el caso del malestar social, la desconfianza en las instituciones y la evaluación de las oportunidades entregadas por Chile; y en el caso del sufrimiento psíquico, un índice de sintomatología depresiva.

El análisis realizado arrojó dos conclusiones principales. En primer lugar, para la población chilena mayor de 18 años, el malestar social y la sintomatología depresiva poseen una relación directa pero muy débil. En relación a ello, concluimos que ambos fenómenos son discontinuos, lo cual además parece comprobarse por el hecho de que se distribuyen de manera distinta en la población. En segundo lugar, también sostuvimos que, a pesar de ser fenómenos distintos, existiría una mediación entre ellos, toda vez que igualmente existe una serie de variables donde se observa una asociación relevante con ambos: inseguridad humana subjetiva, experiencia de maltrato y percepción de soledad. Por lo tanto, si bien los datos no arrojan antecedentes suficientes para sostener el supuesto de continuidad (o superposición) entre malestar social y sufrimiento psíquico, ellos si parecen orientarnos hacia la consideración de una *relación de mediación* entre ambos. En este sentido, si los indicadores de salud mental y de malestar social parecen aumentar al mismo tiempo, ello podría deberse a que ambos fenómenos comparten cierto sustrato común. Dicho sustrato compartido vuelve comprensible el hecho de que se asocie el malestar social a una experiencia individual de sufrimiento; sin embargo, ello no impide que ambos fenó-

menos mantengan su especificidad, lo cual reafirma la importancia de distinguirlos con claridad antes de relacionarlos.

Pero, al mismo tiempo, estos resultados abren otras numerosas preguntas. ¿Por qué la experiencia de inseguridad humana, el maltrato y la percepción de soledad se constituyen en sustratos comunes para la sintomatología depresiva y el malestar social? La variable seguridad humana, clave en el análisis del malestar de fines de los '90, alude tanto al impacto subjetivo que, sobre las personas, tiene el modo según el cual se organizan los derechos sociales básicos (salud, empleo, jubilaciones), así como al temor ante la delincuencia o el "miedo al otro" tan sintomático de la fragilización de los lazos comunitarios. Esta variable podría eventualmente aludir también a fenómenos de inestabilidad o de "inconsistencia posicional", los cuales afectarían tanto las representaciones de la sociedad como la salud mental de los individuos. La percepción de soledad, por su parte, es un fenómeno que subraya la importancia de los lazos significativos con los otros, los niveles de confianza y densidad asociativa, el conjunto de los cuales parecen afectar tanto la salud mental de las personas como la evaluación realizada por ellas de su entorno social⁴⁷. Por último, la declaración de experiencias de maltrato igualmente alude al problema de la vinculación con el otro, un problema que ha sido explicado por la forma particularmente moral de vivir la desigualdad en Chile, donde la sensación de maltrato o abuso representa su extremo más visible⁴⁸. Ello demuestra que la desigualdad no sólo refiere a un asunto de distribución económica y de acceso a oportunidades, sino también a una cuestión de derechos y a dimensiones ligadas a experiencias de respeto y reconocimiento: "Es la falta de respeto, el desprecio en el trato cotidiano y el no reconocimiento de la dignidad de las personas lo que más molesta y lo que está en la base de la crítica a la desigualdad de la sociedad chilena"⁴⁹. Es completamente concebible que cuando una sociedad produce este tipo de experiencias, ella también produce formas vivas y variadas de sufrimiento⁵⁰.

No obstante, muchos de los individuos que viven estas distintas experiencias y que presentan altos índices de sintomatología depresiva, no por ello expresan nece-

47 Mary De Silva, Kwame McKenzie, Trudy Harpham y Sharon Huttly, "Social capital and mental illness: A systematic review". *Journal of Epidemiology Community Health*, nº 59 (2005): 619-627.

48 Ver Kathya Araujo, "Interactive Inequalities and Equality in the Social Bond: a Sociological Study of Equality". *Desigualdades Working Series Paper*, nº 54 (2013): 1-32.; Vicente Espinoza y Eugenio Guzmán E., "La desigualdad más allá del ingreso: voz, dignidad y capital social". *95 propuestas para un Chile Mejor* (Santiago: Grupo ResPública Chile, 2013), 236-251. Alberto Mayol, Carla Azócar y Carlos Azócar, *El Chile profundo. Modelos culturales de la desigualdad y sus resistencias* (Santiago: Liberalia, 2013).

49 PNUD, *Desarrollo humano en Chile. Los tiempos de la politización* (Santiago: PNUD, 2015), 99.

50 Richard Sennett, *El Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad* (Barcelona: Anagrama, 2003).

sariamente malestar social. ¿Por qué? ¿Se debe, acaso, a que los individuos procesan o interpretan estas experiencias de distinta manera? Responder esta pregunta resulta clave, a nuestro entender, para pensar una sociología del sufrimiento y del malestar. Nos parece que una hipótesis plausible sería que las personas enfrentadas a experiencias similares, pero con recursos sociales o capacidades diferenciadas, pueden recurrir a códigos diversos a la hora de tematizar sus descontentos o sus malestares, recurriendo a estrategias diferentes para sobrellevar sus sufrimientos. De este modo, algunos pueden responsabilizarse de la totalidad de cosas que les acaecen sin referir al contexto social más amplio, de suerte que todo fracaso o dificultad, toda trayectoria o expectativa frustrada, será vivida como una falta personal. De hecho:

“[...] así como el bienestar y el malestar subjetivos están desigualmente distribuidos en la población, también lo están los modos de entenderlos, vivirlos y procesarlos. Mientras algunos sectores de la población dirigen su malestar hacia el país, la sociedad o la política y lo nombran como descontento, otros lo viven e interiorizan en el ámbito privado y lo nombran como insatisfacción individual. La manera en que los individuos perciben el malestar –es decir, si responsabilizan a la sociedad o a sí mismos– está directamente relacionada con la dotación de capacidades: a mayor dotación, más exigente es el juicio práctico que los individuos realizan sobre el mundo [...] mientras menor es la dotación de capacidades, menos es la severidad del juicio crítico que el individuo realiza sobre el entorno social y mayor el que realiza sobre sí mismo. Aquí, en vez del descontento, aumenta la probabilidad de que aparezca la autorresponsabilización”⁵¹.

En efecto, las personas que presentan sintomatología depresiva elevada son aquellas que, respecto del resto de la población, tienen menos capacidades (*capabilities*). En atención a ello, podríamos plantear, entonces, la hipótesis siguiente: ciertas experiencias (como la inseguridad, el maltrato, la soledad) pueden verse reflejadas en términos de insuficiencia individual para derivar en *sintomatología depresiva*; o bien ser procesadas como injusticia para derivar en *malestar social*. Evidentemente, se trata de un problema que necesita seguir siendo explorado en futuras investigaciones: ¿en qué medida la distribución desigual de capacidades (*capabilities*) se traduce en modos diferenciales de procesamiento de experiencias sociales?

Por cierto, el ejercicio empírico que presentamos presenta limitaciones metodológicas, las cuales podrían ser mejoradas en estudios futuros. Por ejemplo, la escala de sintomatología depresiva utilizada es demasiado breve y poco rigurosa en términos epidemiológicos. De hecho, el problema de este tipo de escalas es que, a menudo,

51 PNUD, *Desarrollo humano en Chile. Bienestar subjetivo: el desafío de repensar el desarrollo* (Santiago: PNUD, 2012), 217.

conducen a sobrestimar la presencia de problemas de salud mental en ciertas situaciones desfavorables. Asimismo, sería interesante integrar otros indicadores posibles de salud y malestar social, combinando análisis cuantitativos con exploraciones cualitativas. Una aproximación sociológica sobre el malestar y el sufrimiento implica, ante todo, entender el malestar como una propiedad relacional y no como una sustancia de los individuos o la suma de evaluaciones individuales agregadas. Aun así, creemos que el ejercicio realizado permite identificar ciertos problemas y sugerir nuevas rutas de análisis para un campo de discusión lleno de malentendidos.

Finalmente, es importante realizar análisis local e históricamente situados, evitando la universalización de los diagnósticos del malestar. La singularidad del malestar de una sociedad está asociada, por un lado, a experiencias reales de una cierta manera de *hacer sociedad*, sus tensiones y conflictos, así como a las diferentes formas de representarse las “metamorfosis de la cuestión social”; pero también ella está, por otro lado, vinculada a los distintos “juegos de lenguaje” y retóricas socialmente disponibles para referirse al conjunto de asuntos comunes. Se trata de representaciones colectivas que se encuentran asociadas a un sistema de valores, ideas e instituciones en virtud del cual se estructura la manera en que nos movemos en el mundo, a nuestras experiencias, expectativas y acciones. Pero esta singularidad no sólo se expresa a nivel de las representaciones colectivas sino también en el plano de las experiencias de los individuos, puesto que nuestras maneras de vivir “subjetivamente” los sentimientos y emociones se encuentran mediadas socialmente tanto en sus formas como en sus contenidos. Una sociología del malestar y del sufrimiento supone, entonces, una pregunta constante sobre sus distintas expresiones y mediaciones.

DE LA SALUD COMO GESTIÓN Y LAS POSIBILIDADES DE LO COTIDIANO

César Castillo

En el presente escrito se revisan algunos aspectos relativos a la preocupación del Estado por las temáticas de salud mental, considerando que bajo este concepto se incluyen fenómenos diversos, los cuales representan algunas de las formas expresivas que toma el malestar psíquico y social en nuestro país. Se dirá entonces, que el Estado, al incluir en su órbita de preocupaciones la consideración de la salud mental, no sólo señala la aparición de nuevas formas de *gestión y gobierno* del malestar social sino que, además, ha abierto la puerta, bajo ciertas condiciones de *lectura*, a la posibilidad de procesos de reconocimiento del malestar psíquico en su ocasionamiento social.

DE LA SALUD (MENTAL) COMO OBJETO DEL ESTADO

Basta con seguir la historia de las instituciones sanitarias en Chile¹ para notar que la atención del Estado hacia la salud de la población, sólo se ha despertado cuando sobre su perfil se dibujan ciertos peligros posibles: el riesgo de que lo insostenible de la falta de condiciones de salubridad se transforme en agitación social, o que esas mismas condiciones se transformen en un concentrado de enfermedad que terminaría por infectar todo el cuerpo social. Ambas preocupaciones se muestran aún más cercanas cuando se considera que no se trataría nunca de tomar como objeto la totalidad de los habitantes de un territorio-nación, sino el conjunto de aquellos –la mayoría– cuya condición de miseria pone en riesgo su vida biológica; es decir, las clases populares. Es por ello que, históricamente, la aparición de instituciones de salud para los obreros y sus familias será uno de los efectos principales de la *cuestión social*².

Precisamente, se ha destacado que la otra cara de la respuesta represiva del Estado a los movimientos populares en Chile de finales del siglo XIX será la respuesta

1 Cf. María Illanes, "En el nombre del pueblo, del estado y de la ciencia, (...)": historia social de la salud pública, Chile, 1880-1973: hacia una historia social del Siglo XX (Concepción: Colectivo de Atención Primaria, 1993); Carlos Molina, *Institucionalidad sanitaria chilena 1889-1989* (Santiago: LOM, 2010).

2 "[...] la insatisfacción de las necesidades de la vida cotidiana que se relacionan íntimamente con el proceso Salud-Enfermedad en la gran mayoría de la población chilena desde fines del siglo XIX, forman parte activa de la constitución del sujeto social organizado y de su capacidad de dinamizar la vida social y política del país, empujando al Estado y a la élite dominante a fraguar las instituciones sanitarias como respuestas necesarias ante esas presiones sociales que parecen amenazar el orden social vigente". Molina, *Institucionalidad*, 32.

asistencial. Así, la constitución de las instituciones sanitarias en Chile fue el resultado del triunfo de los cuestionamientos de la *intelligentsia* médica, apoyada en la ciencia y el Estado, por sobre la institucionalidad privada de la *caridad*. En ambas vertientes, de la *caridad* como apropiación privada de la *escoria* del sistema al *derecho universal a la salud* reconocido en la legitimidad del Estado – el Estado como protección³ –, se tratará de respuestas a la preocupación por la relación entre los efectos de la estructura social y el proceso político-económico sobre el cuerpo de explotación que lo sostiene. Es la relación capital-trabajo, en tanto *re-apropiada* por un discurso que puede tornarla *salud* en algunas de sus dimensiones. En cualquier caso, en ellas se implica el silencio de aquel que es reconocido en su derecho a la salud, pues lo que configura el sostén de su malestar quedaría omitido o, por lo menos, puesto en las palabras del que da, es decir, en las palabras que la biomedicalización ofrece como respaldo a la acción del Estado.

Sin embargo, la salud mental no es cualquier objeto y, por tanto, no ingresa como cualquier objeto a la Salud Pública. Las relaciones que ella propone obligan a repensar la clase de vínculos y sujetos que pone en juego. En Chile, sólo con el retorno a la democracia se puede decir que aparecen los primeros intentos articulados de formular políticas públicas de salud mental, mientras que antes, *antes de la dictadura*, sólo existieron pequeños programas universitarios y algunas experiencias piloto en hospitales que trataban de diferenciarse del paradigma clásico de la psiquiatría asilar⁴. Es más, la existencia de esos tímidos intentos y su interrupción con la dictadura plantea otras preguntas: ¿por qué sólo en el contexto neoliberal es posible que el Estado se plantee la pregunta por la salud mental? ¿Y por qué en democracia y no en dictadura?

Entonces, se hace necesario tener en mente esta vinculación: *salud mental-neoliberalismo-democracia*. El neoliberalismo puede ser entendido como la articulación de un proceso político-económico y un componente discursivo⁵, el cual implica un énfasis en la libertad económica como condición de la libertad y el bienestar individual y social, suponiendo desdibujar la exención de la lógica económica que el liberalismo otorgaba a ciertas esferas sociales para incluirlas en el mercado, entendiéndolo como un espacio de encuentro de intereses particulares que se auto-

3 Illanes, En nombre del pueblo.

4 Gonzalo Miranda, "Políticas públicas y salud mental en el Chile de hoy", *Medicina Social* 6, nº 3 (2011): 259-265.

5 Para autores como Harvey, el neoliberalismo debe ser discutido como un proyecto político que busca restaurar o crear concentrados de poder en élites económicas y asegurar sus condiciones de acumulación, mientras que el sistema teórico en el que se apoya sería un agregado que ha servido a la justificación de esos procesos (siendo abandonado cuando no funciona en esa dirección). Cf. David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo* (Madrid: Akal, 2005).

regulan. De acuerdo a Radiszcz⁶, el neoliberalismo trae consigo una corrosión de la democracia liberal correlativa a un debilitamiento de las instituciones que garantizaban cierto grado de ciudadanía, al mutarlas en instituciones con una finalidad regulatoria o reglamentaria y revestidas de un complemento moral neoconservador. Aún más, el componente discursivo del neoliberalismo inserta nuevas condiciones de producción de subjetividad, las cuales ubican a los sujetos en tanto emprendedores de sí mismos y los encauzan en un imperativo al goce, entendido este como autorrealización, bienestar, felicidad, etcétera⁷. En ese sentido, es relevante destacar que, al tiempo que el Estado resulta extraído de la esfera económica para dejarla autonomizada, aparece también un suplemento ideológico de regulación moral sin un carácter primariamente represivo. Ahí se inscribiría aquello que sería el efecto de la distancia entre la realidad estructural de desigualdad económica que supone el neoliberalismo, frente al sueño que este mismo propone y se cristaliza en *esa buena vida posible derivada del pleno ejercicio de la libertad*. Esto ha sido trabajado como procesos de individualización de la victoria y el fracaso –condicionados socialmente–, sea al modo de cierta *psicologización* de la derrota⁸ o bajo la forma de una *banalización de la injusticia social*⁹.

Así, el contexto neoliberal supone un efecto mínimo sobre los individuos, efecto que podemos situar en la esfera de lo que se ha llamado *salud mental*; es decir, implica la necesidad de una regulación del sufrimiento que se genera a través de la distancia entre los sueños que propone al conjunto y el funcionamiento objetivo de ese sueño. Se puede pensar que aquel componente ideológico opera en la experiencia del individuo como una *relación a sí*¹⁰, asentando la imposibilidad objetiva de gozar –en plenitud– de la buena vida neoliberal, por ejemplo en ciertas formas estables de la relación yo–superyó¹¹, que sólo con su afectación encontrarán una regulación

6 Esteban Radiszcz, "Presentación" (comunicación presentada en la IX Escuela Chile-Francia de la Cátedra Michel Foucault de la Universidad de Chile/Embajada de Francia en Chile: Estado(s) del Neoliberalismo, Santiago de Chile, mayo 4-6, 2015). En este punto, se prolongan las consideraciones que, a partir de los análisis de Michel Foucault respecto del neoliberalismo, han sido originalmente sostenidas por Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néo-conservantisme* (Paris, Les preiries ordinaires, 2007).

7 Esteban Radiszcz, "Les destins du surmoi aux temps du néolibéralisme : du Chacal de Nahueltoro au Pejesapo", *Savoirs et Clinique. Revue de Psychanalyse*, n° 17 (2014): 144-152.

8 Emmanuel Renault, "What is the Use of the Notion of the Struggle of Recognition?", *Revista de ciencia política* 27, n° 2 (2007): 195-206.

9 Christophe Dejours, *La banalización de la injusticia social* (Buenos Aires: Topia, 2006).

10 Michel Foucault, *Tecnologías del yo y textos afines* (Barcelona: Paidós, 1996).

11 Cuyas pistas habría que buscar en las tasas de depresión de un país ejemplarmente neoliberal como el nuestro. Cf. Álvaro Jiménez y Macarena Orchard, "Chile, desigualmente deprimido", *Ciper*, diciembre 12, 2012, consultado en julio 10, 2014, <http://ciperchile.cl/2012/12/19/chile-desigualmente-deprimido/>. Con respecto a configuraciones superyoicas en el neoliberalismo, ver: Radiszcz, "Les destins du surmoi".

suplementaria en los dispositivos de salud mental.

Esta regulación suplementaria permite explicar la compatibilidad de dispositivos formulados en torno a la *enfermedad mental* y a la psiquiatría clásica, en conjunto con dispositivos que toman por objeto a la salud mental desde lo biopsicosocial. Allí, se puede comprobar la complementariedad de *dispositivos disciplinarios*, centrípetos, detallistas, en espacios cerrados, con *dispositivos de seguridad*¹², centrífugos, moduladores y de espacios abiertos. En estos últimos se inscribirían los dispositivos de salud mental, su organización en torno al eje prevención-promoción, su inclusión en espacios más cercanos al territorio como la atención primaria, y su énfasis en la multidisciplinariedad del abordaje, que ponen en el margen, pero sin excluirlos, dispositivos como el encierro psiquiátrico, la farmacología o la misma psicoterapia. Aquí respondemos a una pregunta anterior, ya que si no se puede hablar de salud mental en dictadura, se puede apuntar a la imposibilidad –descrita por Galende¹³– de efectuar una fragmentación cuando se trata de salud mental: en ella sería imposible encontrarse simplemente reconduciendo la mirada al cuerpo, haciendo clínica en el sentido clásico apuntado por Foucault¹⁴, sino que hablar de salud mental siempre va a implicar hablar del cuerpo social que le hace de contexto a cierto *estado de bienestar*. En dictadura hubiera sido imposible sostener la hipótesis de que la salud mental obligaría a efectuar un giro hacia las condiciones sociales. Por ello, en la democracia neoliberal se suma a la preocupación del Estado por la salubridad del cuerpo biológico individual, una preocupación por el cuerpo social inscrito en un territorio en tanto modulador de los cuerpos individuales, sus libertades y sus movimientos. De esta manera, lo que el neoliberalismo requiere de la democracia sería la posibilidad de producir dispositivos que, en su regulación, integren los espacios claves en la constitución de la subjetividad, como son lo cotidiano, lo íntimo, lo barrial, los cuales son precisamente supuestos en el énfasis primario, preventivo y biopsicosocial que adquiere el enfoque de la salud mental en la actualidad.

En este movimiento se producen ciertas paradojas, pues si bien el reconocimiento del derecho a la salud, en tanto derecho universal, permite sostener cierto nivel de integración social y un consecuente efecto de auto-respeto en los individuos, sobre el plano que Honneth entiende como la esfera jurídica del reconocimiento¹⁵, aquel puede actuar en tanto premisa de ciertas acciones del Estado, pero no necesariamente

12 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France 1977-1978* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004/2006).

13 Emiliano Galende, *Psicoanálisis y salud mental. Para una crítica de la razón psiquiátrica* (Buenos Aires: Paidós, 1990).

14 Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* (1963; Ciudad De México: Siglo XXI, 2001).

15 Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica, 1997).

te definirá en lo específico sus contenidos. O tal como lo plantea Chama¹⁶, después de reconocer el derecho a la salud hay que preguntar, ¿quién establece los criterios de lo saludable? ¿De lo mental? ¿De los límites entre salud y salud mental? Allí, la primera paradoja es que la acción del Estado implicará la burocratización de la relación de protección implicada en la salud, es decir, la constituirá como una relación universal en función de las limitaciones de eficacia y eficiencia de la política pública. En esa burocratización y en función de los recursos estatales¹⁷, se pone en juego el sufrimiento de los trabajadores de la Salud, enfrentados a la precariedad en distintos frentes¹⁸, así como la mantención de una des-oída de las demandas que sus usuarios traen¹⁹. En ambos lados del proceso, la lógica de gestión neoliberal supone formas de des-subjetivación, trabas para poder reconocer o ser reconocidos en su trabajo o en sus demandas, así como efectos de tensión entre la necesidad de un trato singularizado y la homogeneización derivada de dicha exigencia universal.

En ese contexto surge otra paradoja, ahora en la relación Estado-territorio. Por una parte, la lógica de la gestión de salud en el Estado es necesariamente universalizante, burocratizada y, por tanto, organizada para su seguimiento y evaluación. Por otra, la salud mental supone una relación con los territorios y los usuarios basada en la desaparición de la *enfermedad mental* como categoría básica (con sus efectos individualizantes y hospitalocéntricos), lo que en parte ha permitido relativizar el énfasis en la *prevalencia* por un énfasis en la *prevención*, en tanto concierne a un *sector de atención* territorialmente definido. En otras palabras, la salud llega a un terreno que, hasta entonces, era propiedad exclusiva de la asistencia social, integrando a estos profesionales –así como a los psicólogos– en la atención primaria, entendida como espacio de emergencia de demandas de salud mental. La paradoja se produce en la oposición entre la cotidianeidad de un territorio y sus habitantes, y la universalidad que se traduce en exigencia sobre la gestión de la salud de ese territorio. La pregunta que se impone es si acaso las condiciones de la cotidianeidad, invocadas por la salud mental como enfoque, pudieran funcionar *sintomáticamente* en la relación Estado-Territorio, en tanto aquella obligaría al establecimiento de relaciones singulares entre los mediadores de la política pública del Estado y los habitantes de los territorios

16 Mónica Chama, "Psicoanálisis y salud mental o la renuncia a saberlo todo". *Tesis Psicológica*, n° 7 (2012): 76-81.

17 Que, no hay que olvidarlo, obstaculiza a su vez la crítica de la carencia de recursos.

18 Cf. Claudia Araya, "Hay que arar con los bueyes que se tienen: Servicios Públicos y salud mental". *Persona y Sociedad* 15, n° 3 (2001): 79-98; Horacio Foladori, "Sufrimiento institucional: el burn-out en los equipos de salud", en Alejandro Bilbao y Ignacio Morlans (dirs.), *Duelo, pérdida y separación: figuras del sufrimiento humano* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2010), 179-188.

19 Ximena Saffie, Pacientes (poli)consultantes a la Atención Primaria de Salud: análisis de la policonsulta en un Centro de Salud Familiar desde la teoría psicoanalítica (tesis de Magister, Universidad de Chile, 2012).

asignados a aquellos. De esta forma, frente a la demanda de los usuarios de los servicios de salud, los equipos profesionales quedarían ubicados siempre en una posición de escucha y, por tanto, su respuesta, siempre imbuída con algo de la presencia del Estado, cargará con el peso de responder por cierto sufrimiento. Por lo mismo, hay modos de responder que se deben investigar, pues esa respuesta puede ser un acto cuyo horizonte busca callar un sufrimiento que nadie soporta, una suspensión de lo que se vuelve evidente en el dolor, una espera eternizada que socava dignidades o, quizás, qué otras cosas más. En suma, de lo que se trata es que en las posibilidades de la respuesta diremos que está en juego un cuestionamiento sintomático, en tanto lo cotidiano implica la posibilidad de levantar prácticas potencialmente capaces de obligar a suspender la transformación del padecimiento de cada quien en un padecimiento global²⁰, y que por tanto no coagulen el sufrimiento de alguien (o de algunos) en las categorías de la gestión burocrática y disciplinar. Entonces, ¿bajo qué clases de condiciones se levantaría este cuestionamiento?

EL TERRITORIO, LO COTIDIANO Y SUS POSIBILIDADES DE TRABAJO

Bajo el supuesto de que la salud mental viene a ser un agregado que apoya la clase de subjetivación favorecida por el neoliberalismo, diremos que en este agregado acontece la posibilidad de una subversión, en tanto escapa a la posibilidad de una regulación inmanente a esa misma regulación. Si surge una preocupación estatal por lo cotidiano, no parece estar de más tomar esa misma preocupación como indicación de que algo pasa allí. Síntoma, por tanto, y en tanto marcador del encuentro entre una lógica expresiva que se sostiene en una exclusión mínima y ciertas necesidades de expresión capaces de inscribirse en la misma. Se trata de la posibilidad de entender esta inclusión de la esfera de la cotidianeidad en el discurso sanitario como el establecimiento, más bien, de márgenes regulados, algo al nivel de lo que De Certeau²¹ llama la *estrategia*, y que en cuyo seno, como *táctica*, algo inmanejable, impropio, fabulará sus propios juegos dentro del juego. De acuerdo con él, la *estrategia* implicará prácticas que combinan un lugar de poder –de hecho, De Certeau dirá “una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica”–, con lugares teóricos –sistemas y discursos totalizantes– y lugares físicos, como efecto de cálculos y manipulaciones de relaciones de fuerza. La *táctica*, por su parte, implicará aquellos procedimientos del tiempo y de la ausencia de un lugar de poder, como jugarretas hechas en el instante preciso, dentro del espacio de la *estrategia*, las cuales cambian momentáneamente las relaciones que aquella organiza²². Hay que hacer notar que

20 Chama, “Psicoanálisis y salud mental”.

21 Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano. Las artes de hacer* (1980; México: Universidad Iberoamericana, 1999).

22 *Ibíd.*

en los dispositivos de la *enfermedad mental*, en el encierro o el manicomio, siempre hubo cotidianeidad, presente –por ejemplo– en la preocupación por los horarios y los quehaceres cotidianos, en esa regulación fina de la actividad social que Goffman describió como instituciones totales²³. Sin embargo, se trataría de una cotidianeidad excesiva, donde la *táctica* queda reducida a su mínima expresión. Se trataba de un *cotidiano* que, siguiendo a Foucault²⁴, requería de la separación de ciertas especies de individuos, y en torno a ellos, el ojo vacío del panóptico que los vigilaba. En cambio, la cotidianeidad a la que llega la salud mental con su inclusión en la atención primaria no requiere una *estrategia* del *detalle* sino llegar, precisamente y con cierta vocación naturalista, a lo más banal de lo cotidiano, a la vida misma, concreta y territorialmente situada, de la gente común.

Como bien lo apunta Elias²⁵, no hay que usar el concepto de lo cotidiano para oponerlo simplemente a la estructura social y sus determinaciones. La vida cotidiana es el espacio de lo rutinario, y en ella se ponen en juego las normas y formas de vida naturalizadas en ciertos órdenes de poder²⁶. Lo cotidiano es, en efecto, el núcleo de la reproducción micro-política del orden social. Pero también es el espacio de la transgresión, de la aparición de aquello que suspende la cadena de evidencias para poner en cuestionamiento lo que se tenía por ordinario y re-integrarlo a un nuevo mundo de certezas compartidas. Aquella sería la faceta productora de lo cotidiano. Se trata de momentos donde las líneas de fuerza definidas por la *estrategia* pesan sobre las posibilidades inventivas de las *tácticas*, *así como de otros* instantes en que será al revés.

Habría que agregar que la voluntad política de llevar la salud a lo cotidiano implica un uso peculiar de aquel espacio: lo cotidiano se transforma en un campo estadístico, mientras que las intervenciones de los técnicos impactarán esas estadísticas sin una correlación unívoca. De ahí que, enfatizando el *bienestar*, la política de salud (mental) implica un enfoque que virtualiza la *enfermedad*, situándola como un potencial inscrito en diversas dimensiones de la vida ordinaria. Al crear un campo de acción de la política de salud mental, la cual focaliza su labor en los *inputs* que varían los comportamientos de una población inscrita en un espacio territorial definido, el Estado ubica a los equipos de trabajo en una *relación social con territorios*, entendidos éstos como masas poblacionales. Si esa relación se privilegia, como se apuntó

23 Erving Goffman, *Los momentos y sus hombres: textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*. (Barcelona: Paidós, 1991).

24 Foucault, *Seguridad*.

25 Norbert Elias, "Apuntes sobre el concepto de lo cotidiano", en V. Weiler (Comp. y Trad.), *La civilización de los padres y otros ensayos*. (Bogotá: Editorial Norma, 1998).

26 María José Reyes, "Vidas cotidianas en emergencia como campo de la investigación social". Presentación en Coloquio *Vidas cotidianas en emergencia: territorio y habitantes*. Santiago de Chile, mayo de 2014.

anteriormente, es para resguardar *lo justo*, es decir, que la inversión de los recursos estatales alcance para *todos*. Lo que vamos a hipotetizar es que, en el encuentro con la dimensión cotidiana de la vida, los equipos de salud podrían eventualmente encontrarse en la *tentación táctica* de privilegiar una relación social basada en lo que se ha llamado una ética del *care*²⁷.

La ética del *care* se ha conceptualizado desde una íntima relación con lo cotidiano. En oposición a *lo justo para todos*, si se trata de “aprender a ver lo que es importante y no señalado, justamente porque está frente a nuestros ojos”²⁸, se trata también de aquello que se ha vuelto invisible por obvio, naturalizado en cierta forma de vida que determina la estructura expresiva bajo la cual ciertas modalidades de la *vulnerabilidad* serán puestas en juego, o no, en relación a otros. La ética del *care* permitiría una expansión de la ética de la justicia, agregando a su vocación generalista y a su suposición liberal de autonomía originaria en los sujetos, una redefinición en función de lo que constituye la afectación moral subjetiva y la vulnerabilidad generalizada como condición de la ética. El *care* mantendría la reflexión ético-política a nivel del *suelo accidentado de lo ordinario*, enfatizando el hecho común de que las personas se ocupan unas de otras, de que recurrimos a otros para cuidados, buscando un bienestar que se sostiene en una atención particularizada.

Dicha propuesta de re-centramiento de la ética puede ser conjugada con otra relación hacia lo cotidiano en su polo táctico, es decir, en relación a lo no-registrado, a lo rápidamente integrado a la cadena de expectativas; una relación con el *detalle inesperado* que requiere de un otro en cierta posición, para mutarlo en notorio y digno de registro. Podemos llamar *escucha psicoanalítica* a esa actitud hacia lo cotidiano que permite su rescate e investigación, porque se trata de que, si bien el equipo profesional siempre estará en una mínima extranjería frente a la cotidianeidad de aquellos con los que trabaja, es esa distancia la que le permitirá hacer *táctica*, indicar lo impensado, cuestionar lo banal, abrir brechas en la estrategia de la que es parte y gracias a ellas permitir cambiar las relaciones sociales que sostienen el sufrimiento hecho cuerpo y subjetividad en la atención sanitaria. Entonces, es posible pensar que el hecho de que los equipos de salud de atención primaria –entre los cuales estarán ciertos profesionales de la salud mental– ingresen a un espacio vital en el que conformarán una cotidianeidad con sus usuarios, pudiera ser la base para inaugurar una escucha de lo singular que no sólo escaparía a la historia y a la lógica de la política de

27 Si bien *care* ha sido traducido en algunas ocasiones por *cuidados*, mantenemos el anglicismo para rescatar su amplitud semántica, ya que no se reduce a un cuidado asistencial sino que, también, a cierta preocupación en el cuidado mismo, una responsabilidad por los efectos del cuidado y lo que implica.

28 Sandra Laugier, “Le care: enjeux politiques d’une éthique féministe”. *Raison publique*, nº 6 (2007): 29-47, 31 [La traducción es nuestra].

salud del Estado, sino que podría modificarla en la medida de lo posible.

Esta *tentación táctica* es una hipótesis de algo que puede ocurrir bajo las condiciones que se han tratado de exponer. Tal como lo ha señalado Laugier²⁹, las prácticas de la ética del *care*, asociadas a lo femenino y a lo íntimo-privado, han sido históricamente desvalorizadas social y moralmente. En esa desvalorización se dificulta cualquier posibilidad de prácticas que permitan rescatar lo singular de un sufrimiento cuando es manifestado por alguien capaz de afectar al receptor por participar de algún sector de su mundo, o bien por cuestionar aquello que sostiene la institución en la cual trabaja. Pero además, pesa sobre los equipos de salud la exigencia burocrática de *gestionar* el sufrimiento como un universal que genere rendimientos de gobernabilidad, del mismo modo que la matriz histórica y disciplinar (gremial) encaminará cualquier lectura del espacio social de lo cotidiano, no como un lugar de despliegue de formas de vidas sino como un cuerpo abierto a la mirada biomédica.

En cambio, tanto el *care* como cierta *escucha psicoanalítica* suponen una posición frente a lo que termina siendo rechazado por común u ordinario³⁰. El territorio, para la política pública de salud mental, sólo opera como categoría en cuanto espacio de comportamientos regulares –y regulables– de hábitos y costumbres cotidianas que puedan ser modificadas. Sin embargo, en esa consideración por el territorio se olvida esa cara *táctica* que recorre lo cotidiano. La ética del *care*, como la escucha psicoanalítica, serían ámbitos a explorar en tanto alternativas a la respuesta asistencial o caritativa implicada en la relación de salud. Ellas suponen un acto capaz de transgredir lo cotidiano, que lo violenta en su reproducción, pues suspenden la obviedad de una vulnerabilidad o de un detalle. Ambas son operaciones posibles – *de facto* – en nuestra realidad neoliberal, son formas de relaciones sociales que guardan el potencial efecto de lectura sintomática que se le otorgó a la cotidianeidad. Y por lo mismo, se pueden suponer como lugares que posibiliten la inscripción subjetiva de los trabajadores de la salud y de los usuarios de esas instituciones, bajo ciertas condiciones en las que habría que seguir profundizando.

En cualquier caso, se trata de la posibilidad que ofrece la inclusión del espacio cotidiano en la órbita de la gestión estatal de la salud mental, como posibilidad de apertura de relaciones sociales que posibiliten la ligadura de sufrimientos que permanecen *sintomáticos* por desconcertantes, por desconectados de ciertas formas de vida. De este modo, las lógicas de gestión de la subjetividad introducidas por el neoliberalismo deben, a su vez, ser leídas como no-unívocas, y en tal sentido, esta misma

29 Ibid.

30 Sobre la función privilegiada del detalle en la escucha y la interpretación psicoanalíticas, consideradas en un contexto algo diferente, ver: Roberto Aceituno y Esteban Radiszcz, "Psicoanálisis e investigación social: la herencia freudiana", en Manuel Canales (ed.), *Escuchar la escucha. Diseño y análisis en investigación social* (Santiago: LOM, 2014), 115-137.

modalidad de *seguridad* emplazada en el dispositivo de la salud pública deja abierta la posibilidad de otra clínica: una que no sea sólo una preocupación sanitaria, sino una sostenida en el reconocimiento cotidianizado del sufrir. En otras palabras, una política.

II. TRAYECTOS CLÍNICOS EN MALESTAR

SUEÑOS DE NIÑOS, RECUERDOS DE PADRES

Marta González

*“¡Mamá, mamá, tengo una letra M en la boca!”
dice una niña de tres años al despertar, caminando hacia la pieza de sus padres.
La madre, también despertando, sonrío y dice
“Hija, estabas soñando”.*

Un sueño ha llegado a la organización psíquica de una niña. Un sueño que una madre sanciona como tal, desde su función libidinizante sobre su hija. Tal vez recordando su propia capacidad de soñar, aquella madre puede proyectar esa posibilidad sobre su hija y, de ahí en adelante, es posible que esa hija pueda seguir soñando. De hecho, este sueño que ha llegado tiene una historia que le pertenece a una niña de tres años que no podía dormir.

Recibo a María acompañada por su madre. María sonrío y parece contenta en este primer encuentro. La madre muy seria, con un andar pausado, toma asiento y habla de manera ininterrumpida de una variedad de temas (locomoción, clima, objetos de la consulta, su trabajo, etc.), menos de su hija. Mientras su madre habla, María toma unos bloques de madera y comienza a armar una plaza. “Yo voy a la plaza ahora, aquí está el columpio...”, señala María, sonriendo. Su madre la interrumpe y, sólo entonces, puede comenzar a hablar de su hija: “Eso es lo que le pasa, no puede olvidarse, sigue jugando en la noche. Se duerme y despierta a cada rato y habla de la plaza”. Desde que era bebé, María no ha podido dormir en forma continua. Su noche incluye una variedad de manifestaciones: un dormir interrumpido, despertar, llorar, reír, llamar a papá, tomar jugo, hablar de los juegos del día y desplazarse a la pieza de sus padres.

Al parecer, su vida nocturna no ha encontrado aún los sueños: esos sueños guardianes del dormir. Los niños que sueñan no llegan tan pronto a la consulta. Mucho antes llegan los niños portadores de un frágil dormir, interrumpido, con una vida nocturna que se resiste a inhibir la motilidad, a abandonar y des-investir totalmente el mundo exterior. El dormir de María es interrumpido por las vivencias del día anterior. María no puede soñar con la plaza, es una y otra vez despertada por una *vivencia que no logra inscribirse*. El día de María, su vigilia, está en continuidad con su vida nocturna. Su dormir interrumpido da cuenta de la continuidad entre su dormir, que intenta ser sueño, y su despertar. Su pensamiento ha encontrado dificultades para transformarse en imágenes sensoriales y convertirse en un sueño que le permita seguir durmiendo.

Tenemos, hasta acá, algunos elementos para una comprensión de la dificultad de María en términos del trabajo que realiza su aparato psíquico. Pero esta historia está a medias. Hace falta introducir acá la segunda parte o, tal vez, la primera. La pregunta por el origen de la dificultad para conciliar el sueño nos conducirá a un tiempo singular.

“Le ha costado dormir desde siempre. No ha dormido bien durante sus tres años”, señala la madre. Insisto en preguntarle por periodos en que María haya podido dormir mejor, más tranquila. La madre detiene su hablar ininterrumpido por unos instantes. Se queda en silencio, como pensando. María interrumpe su juego con los bloques de madera y mira a su madre muy atenta, como sorprendida de “escucharla en silencio”. Nos miramos con María y digo: “Parece que tu mamá recordó algo”. Entonces, la madre le señala a su hija: “No sé si tu papi recordará venir. Es muy olvidadizo”.

Ante mi pregunta por el origen, la madre, en apariencia, no pudiendo responder, responde por medio de un recuerdo y piensa en su marido. Sin tener aparente relación, me llama la atención que el recordar a su marido afecte su manera ininterrumpida de hablar. Más tarde llega a la sesión el padre de María, alegre, haciendo bromas y con un teléfono celular constantemente en su mano, recibiendo varias llamadas que a veces decide contestar y otras veces no. Se excusa diciendo que tiene mucho trabajo, que tuvo que salir de una reunión para venir a la sesión. María lo saluda con un salto y un abrazo. El padre se muestra atento a su hija, pero, al igual que la madre, sin poder referirse a ella, sin poder decir lo que le está pasando. Este primer encuentro termina y me quedo con la impresión de haber escuchado a unos padres que presentan dificultades para hablar sobre su hija, a pesar de estar consultando por ella. Es como si fuera suficiente enunciar que no duerme para dar cuenta de María. En tal sentido, al comienzo del trabajo, nos encontramos con una niña que no duerme y con unos padres que no pueden referirse a su hija, lo cual seguirá así por un buen tiempo. María está muy atenta a su madre: está sujeta a su presencia y a su ausencia, a sus desplazamientos en la sala de espera. Sólo puede permanecer en la sala donde transcurre la sesión por algunos instantes fugaces, sus posibilidades de mantenerse en sesión se interrumpen por constantes salidas a la sala de espera. Es como si sólo pudiera estar dentro de la sala a condición de estar permanentemente asegurándose de que su madre esté... ahí afuera. María comienza a dibujar en la hoja de papel con movimientos que la desplazan más allá de la hoja. Dibuja y señala: “Voy a mostrárselo a mi mamá”. De algún modo, su cuerpo se hacía lápiz y el espacio hoja. María dibujaba y se desplazaba una y otra vez. Sin comprender muy bien en qué estaba María, le decía: “Espera un poco, recuerda que en un rato más tu mamá va a entrar”. Por supuesto, estas intervenciones resbalaban. Dejé, entonces, de insistir en aquello y comenzamos a trabajar en sus constantes salidas y entradas, en sus idas y

venidas: figuraba caminos hechos de cojines, los recorría saltando y movilizándolo su cuerpo, nombrando sus movimientos y posiciones. Poco a poco, María se mostraba capaz de permanecer más tiempo en el espacio destinado a las sesiones.

Con gran intensidad, María comenzó a jugar a las “escondidas” y, ya oculta en su guarida, me decía: “Ahora cuenta hasta diez, pero recuerda, ¡no me encuentres!”. Este era su juego de escondidas: ocultarse a condición de ser encontrada. Algo similar comenzó a ocurrir en el espacio de su casa. Por aquel entonces la madre señalaba que, al irse a dormir, María le decía: “Buenas noches mamá, ¡pero no te vayas!”.

Mientras María desplegaba estos movimientos, los padres comenzaron a detenerse en los primeros tiempos de su historia familiar y un efecto amplio de tristeza se empezó a instalar en el espacio de la sesión. Se habían ido las bromas frecuentes con las que el padre solía acompañar su relato, mientras María comienza poco a poco a darle un giro a sus constantes desplazamientos para permanecer por más de tiempo en un espacio diferente al de su madre. Igualmente, los padres de María pudieron, poco a poco, darle un giro a la forma de referirse a su hija. Ya no se trataba sólo de la niña que no duerme, sino que para los padres comenzó a aparecer una niña que se movía, que jugaba, que dibujaba, que sonreía. Los padres comenzaron a referirse a su hija, a poder hablar de su niña.

El padre señaló que María hacía unos lindos dibujos. Comenzó a recordar que cuando él era un niño le hacía dibujos a su abuela materna, quien lo crió. Su madre había fallecido cuando él sólo tenía tres años. Este recuerdo de su propia infancia le permitió conectarse con otro recuerdo, uno vinculado a los primeros tiempos de su paternidad. Recordó que cuando María tenía cinco meses tuvo que hacer un viaje por motivos laborales a otra región del país. Un viaje en bus que estuvo cerca de no concluir, pues sobrevino una dificultad que, en el transcurso del mismo, había puesto en riesgo la integridad de los pasajeros. Tal incidente tuvo el carácter de un accidente para el psiquismo parental. De hecho, el padre no pudo relatar de inmediato lo sucedido a su familia y comenzó a tener importantes dificultades para dormir, ante lo cual consultó a un psiquiatra y la dificultad se esfumó. Estuvo mucho tiempo con la vivencia encapsulada, detenida en su propio pensamiento. Sólo después de un año, cuando María tenía un año y cinco meses, el padre pudo compartir la vivencia con su esposa. Y sólo después de meses de iniciado el trabajo clínico con María, el padre pudo ubicar en el espacio transferencial aquel fragmento de la historia familiar que, encapsulado, detenido y sin tiempo, había quedado no dicho.

Entonces, me preguntaba por la vivencia del día de María (su jugar en la plaza), la cual no lograba inscribirse para devenir sueño. Me preguntaba también por el incidente vivido por el padre, el cual no logró entrar de inmediato a su espacio familiar ni tampoco al espacio transferencial. Me preguntaba igualmente por el origen de la perturbación del dormir de María y por lo sucedido al padre a los cinco meses de su

hija. Algo se detuvo y se congeló en el dormir de María, algo que tal vez le pertenecía tanto a ella como a sus padres.

Los tiempos de esta historia se comenzaron a ligar. Es posible que María portara la historia de su padre en su propio cuerpo. El carácter traumático de la vivencia del padre parecía alojarse en su silencio, en su imposibilidad de referir, de contar a otro su vivencia y, también, parecía alojarse en María, en sus noches, en su sueño interrumpido. En consecuencia, me interesa destacar lo siguiente: María y sus padres, habitando un espacio de inclusiones recíprocas¹, comienzan casi simultáneamente a instalar dos movimientos en esta historia. Mientras María comenzaba a interrumpir sus desplazamientos constantes durante la sesión, sus padres comenzaban a referirse a ella y, particularmente, su padre ubicaba un recuerdo de la historia familiar en el espacio transferencial. Señalo que ubicaba un recuerdo y que no sólo contaba un relato, pues casi al final del trabajo clínico el padre se cuestionó si su hija se habría afectado por su incidente. “Era una bebé tan tranquila, y de repente ya no durmió más. Pero si era tan chiquitita cuando yo estuve tan asustado... ¿cómo se iba a dar cuenta?”. La dificultad de María empezó a ser parte de una historia, un *origen* se comenzó a construir desde el discurso parental.

María, con casi cuatro años de edad y luego de aproximadamente un año de tratamiento, ya no requirió ir más en busca de su madre a la sala de espera. Comenzó a hacer muchas preguntas relacionadas con el tiempo cuando se aproximaba el término de la sesión (“¿Cuántos minutitos quedan?”) e insistía en que su madre no entrase a sesión (“Please, please, que hoy día no entre mi mamá”).

Y así un día llegó aquel sueño de la letra M en la boca. Recordemos el sueño de María o, más precisamente, el relato de la madre de María sobre eso que devino sueño. Una letra M que estaba en un particular espacio: la boca, la cual puede funcionar como un posible umbral capaz de separar lo interior y lo exterior del cuerpo psíquico de la niña. Letra M que no era tragada, tampoco vomitada; letra M que era soñada. El ejercicio materno permitió, en un doble y simultáneo movimiento, hacer nacer la posibilidad de un sueño y conceder un trabajo de expulsión psíquica, de lanzar fuera. Aquellas palabras cargadas de afecto –“Hija, estabas soñando”– pudieron permitirle a la niña construir la exterioridad necesaria para poder soñar. María había podido movilizar sus investiduras. En su vida nocturna, su psiquismo se había movido desde los desplazamientos ejecutados con el cuerpo (por los espacios de la casa) hacia la posibilidad de desplazarse en sueños. En su vigilia, su psiquismo se había movido desde los desplazamientos corporales (por los espacios de la consulta) hacia la posibilidad de permanecer en sesión para desplazarse jugando, dibujando y relatando historias. La vivencia inscrita, memorizada en el psiquismo

1 Mahmoud Sami-Ali, *El espacio imaginario* (Buenos Aires: Amorrortu, 1976).

infantil, posibilitó el tiempo presente del soñar. Presente del sueño que posee una trabajosa historia:

[...] al trabajo del sueño le hacen falta a menudo más de un día y una noche para brindar su resultado [...]. Es como un fuego de artificio cuya preparación lleva muchas horas pero se enciende en un momento.²

Dormir y despertar es una oscilación frecuente que encontramos en la vida nocturna infantil, la cual es testimonio del arduo trabajo de inscripción psíquica en el que se encuentra cada niño y que nos habla del tiempo singular de la infancia, un tiempo que insiste en ser historia. Los pensamientos y las sensaciones que no se detienen durante la noche, en caso de no encontrar el telón del sueño para ser proyectados, encontrarán en su defecto la superficie del cuerpo y la superficie de la casa para ser descargados. Superficie de la casa que los niños recorren con su cuerpo en desplazamientos nocturnos que tendrán lugar mientras el aparato psíquico aún no encuentre al sueño para poder continuar durmiendo.

A sus tres años de edad, María llegó en busca de representaciones que perdurasen y mantuviesen vivas las huellas mnémicas que insistían en permanecer. La noche de María comenzó a incluir sueños, la motilidad de su vida nocturna comenzó a ser inhibida, las investiduras comenzaron a retirarse del mundo exterior para dirigirse al mundo de los sueños. En cierto momento del trabajo clínico, la pregunta por el origen de la dificultad de María pudo encontrar un tiempo más preciso. Recordemos que los padres, ante la pregunta por el tiempo de inicio de la dificultad de dormir, respondían con un “desde siempre” que instalaba una atemporalidad, un presente perpetuo donde resultaba imposible construir alguna historia de su dormir. El origen comenzó a situarse a través de los recuerdos que los padres pudieron traer al encuentro trasferencial, origen nombrado y construido que gradualmente permitió un nuevo comienzo, que redistribuyó las investiduras, pudiendo estas ser, en cierta forma, expulsadas y proyectadas sobre el telón del sueño.

Escogí esta problemática porque se ha presentado con frecuencia en mi práctica clínica. Niños que no duermen, en quienes el cuerpo propio se erige como el lugar privilegiado en el cual anclar historias no metabolizadas donde el malestar no logra encontrar algún otro destino. Y resulta que será, también, el cuerpo propio el que emprenderá los movimientos necesarios para abandonar ciertas modalidades de satisfacción pulsional y – transferencia mediante – investir nuevos espacios que permitirán descomprimir ciertos afectos que no logran representarse o, más bien, figurarse³ para dar algún destino al malestar. Afectos que, por lo tanto, podrán en lo

2 Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas de Sigmund Freud*, vol. 5 (1900[1899]; Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 567-568.

3 César Botella y Sara Botella, *La figurabilidad psíquica* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

sucesivo existir como tales para el niño que está en pleno trabajo de organización de su aparato psíquico, lo cual le exige día a día investir, figurar y representar para hacer soportable la excitación que, devenida fuente de malestar, lo ha colmado.

TRANSFORMACIONES¹

Francois Pommier

El trabajo que quisiera presentarles se encuentra en continuidad con la escritura de mi libro *Lo extremo en psicoanálisis*, el cual fue traducido hace algunos años al español². Pero también sigue el hilo de una comunicación que, presentada hace otros tantos años atrás en Chile, examinaba el problema de la metabolización, la transformación o la metamorfosis, en el psicoanalista, del sufrimiento del paciente.

Entonces, me preguntaba cómo, en el plano contra-transferencial, se encuentra metabolizado el sufrimiento, e intenté abordar este asunto a partir de dos situaciones clínicas: una en torno a la vergüenza y otra respecto a la inhibición. Mi hipótesis general era que el estado de sufrimiento psíquico de los pacientes debía ser corporizado y fragmentado en el analista para que pudiera ser objeto de una reintegración, medida y progresiva, en el cuerpo del paciente, difiriendo el trabajo de simbolización (incluso de concatenación) para un tercer tiempo. Retomaba, en consecuencia, la postura de Ogden en su contribución al libro titulado *Ensayo sobre la madre muerta y la obra de Andrés Green*, cuando hablaba del *tercero analítico*, es decir de un sujeto tercero creado por el juego de las relaciones inconscientes entre el analista y el analizante, de manera que, al mismo tiempo, analista y analizante emergen del acto mismo de creación del tercero analítico, donde esta nueva subjetividad (el tercero analítico) se mantiene en tensión dialéctica con las subjetividades individuales del analista y del analizante³. Tal como lo precisaba Ogden, este tercero analítico no sería concebido como una entidad estática sino, más bien, como una *experiencia en evolución*, cuyo estado sería aquel de un movimiento perpetuo.

A propósito de pacientes en situaciones extremas, por ejemplo, afectados por graves enfermedades, yo mismo había desarrollado la idea según la cual estamos a menudo llevados a hacer que la muerte pueda estar presente, aunque generalmente no formulada de forma explícita al inicio del tratamiento, rondando a veces mucho tiempo antes de poder expresarse en el marco de la relación transferencial. Otra idea más general, la cual expuse tanto en mi intervención de hace algunos años como en mi libro, es que para el psicoanalista se trata, ante todo, de buscar transformar aquello que el paciente presenta como figura interior dramática – pero detenida en

1 Traducido del francés por Claudio Bello y Roberto Aceituno.

2 Francois Pommier, *Lo extremo en psicoanálisis* (2008; Santiago: Ediciones del Departamento de Psicología de la Universidad de Chile, col. Praxis Psicológica, 2011).

3 Thomas Ogden, "Le tiers analytique : les implications pour la théorie et la technique psychanalytique". *Revue Française de Psychanalyse* 69, n°3 (2005): 751-774.

el tiempo – en una escena proviente más de una tragedia que lo concierne a él mismo y al analista en el espacio privado de la sesión.

Finalmente, tratándose siempre del abordaje del sufrimiento del paciente, se me aparecía a menudo en mi práctica clínica la indicación de un desfase entre el sufrimiento proyectado sobre mí y *su expresión contenida*, lo cual provocaba un sentimiento de desconcierto; sentimiento que me desarmaba y me conducía, llegado el caso, a proponer una solución de enganche que, más allá del miedo y de la angustia, se ubicara en el corazón de la situación de desamparo para que, a través de mí, esta última nuevamente actuara en el espacio circunscrito de la sesión.

En ese entonces, exponía los casos de dos pacientes donde uno y otro se quejaban de quedar paralizados y fijados en una postura cuando se hallaban en público. Con el primero, mi presencia afectiva y prolija, al inicio del tratamiento, hacía eco del sufrimiento psíquico que me manifestaba; con el otro, el hecho de que, en la segunda sesión, hubiese olvidado casi en su totalidad el contenido de la primera, respondía a la presencia ausente de mi paciente. Así, dejaba planear la idea de posibles vasos comunicantes entre analizante y psicoanalista; una idea que, por cierto, no es nueva, pues el mismo Freud hablaba de fluidos comunicantes al referirse a las mociones pulsionales de carácter sexual que, en sus *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, él se representaba “como una red de vasos comunicantes”⁴. La comunicación asociativa a la cual me refería en aquel tiempo estaba lejos de ser tan directa como se podría creer y, sobre todo, se encontraba esencialmente en relación a una cierta disposición afectiva.

En fin, la problemática de la *sorpresa* y de la disyunción hacía parte de mi intención por establecer, de manera dinámica, las bases de un trabajo futuro en función del cual yo trataba de conceptualizar, refiriéndome al teatro antiguo, a partir de la idea de hacer emerger una suerte de héroe, como aquel que antaño cargaba consigo la falta trágica para liberar al coro. Un héroe cuyo sufrimiento se inscribe por, como lo sugería Freud en *Tótem y tabú* hacia 1913, representar al padre primitivo. En tal sentido, el psicoanalista se encontraría, quizás más a menudo de lo que se podría pensar, llevado a comportarse al modo de un héroe; es decir, a la manera de aquel que toma la última opción que, siendo siempre a penas percibida en última instancia, lo empuja cada vez a la obstinación por encontrar nuevas alternativas.

Transformación, presencia, sorpresa: tres palabras claves para permitirnos abordar la pregunta por lo extremo. Pero, para hablar de ello, acabo de comenzar por el final. Volveré sobre esto luego mediante algunos ejemplos. Quisiera primero situar, de forma más general, *lo extremo* para decirles unas palabras de su historia, de su ambi-

4 Sigmund Freud, “Conferencias de Introducción al psicoanálisis”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 16 (1916-1917; Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 314.

to y de sus rasgos principales, presentándoles enseguida algunos elementos teóricos referidos a esta pregunta en su articulación clínica. Finalmente, les hablaré de los operadores psicopatológicos en situaciones extremas.

HISTORIA Y ÁMBITO DE LO EXTREMO

Como lo subraya Michele Bertrand en su libro sobre los desafíos clínicos⁵, la noción de *extremo* en psicología clínica debe ser apprehendida, en primer lugar, en su relación con la noción de traumatismo, siendo Bruno Bettelheim⁶ quien por primera vez propuso la noción de “situación extrema” para evocar su experiencia en los campos de exterminio. Bettelheim indica que la situación extrema no sólo concierne el riesgo de muerte inminente sino que, además, tiende a destruir el sentimiento de dignidad y a deshumanizar al sujeto, haciendo de esta última la condición de su sobrevivencia. “En la situación extrema – escribe Bertrand –, no solamente hay confrontación con la muerte, sino también con la crueldad, con la voluntad de destruir, de humillar, de rebajar al ser humano, de deshacer los lazos sociales. El sujeto queda hundido en un mundo privado de todo sentido. Todo se vuelve incierto, ya no hay posibilidad de estar en una temporalidad, de hacer proyectos, de pensar en mañana”⁷. Los genocidios, los atentados terroristas reiterados, consecuentemente adquieren el carácter de situaciones extremas, introduciendo la confusión de sentimientos y, de modo subyacente, la grave afectación de los lazos precoces, la des-realización, incluso la despersonalización. En otros registros, lo extremo puede igualmente ser evocado a propósito de las grandes catástrofes naturales o encontrarse ligado, por ejemplo, a experiencias individuales resultantes de la hazaña donde se pone en escena una suerte de juego con la muerte.

Pero lo extremo puede también concebirse de una manera menos excepcional, lejos de los desastres, de los escenarios perversos y deshumanizantes o de las experiencias individuales emanadas de la proeza. Más globalmente, podemos considerarlo en el marco de la psicopatología de la vida cotidiana, en torno a la relación que el sujeto mantiene con el mismo y/o con el otro; o bien, de manera más específica y que puede servir de figura paradigmática, a nivel de la exploración de las fronteras del psicoanálisis, enlazado con la intimidad del sujeto y en la relación mantenida con su psicoterapeuta. Desde este particular punto de vista, los movimientos afectivos que caracterizan estas situaciones no son obligatoriamente espectaculares. Son, por el contrario, muy contenidos, muy internos. Por cierto, la idea de la muerte está

5 Michele Bertrand, *Trois défis pour la psychanalyse. Clinique, théorie, psychothérapie* (Paris: Dunod, 2004).

6 Bruno Bettelheim, “Individual and Mass Behavior in extreme situations”. *Journal of Abnormal and social Psychology* 38, nº4 (1943): 417-452.

7 Bertrand, *Trois défis*, 30.

siempre presente, sostenida por la evocación del peligro, del abandono, del temor a la aniquilación; pero donde el individuo se encuentra esencialmente replegado en su soledad, en los confines de sí mismo, no como víctima de situaciones catastróficas, ni del sadismo del otro, ni de la dinámica de una situación que él mismo habría creado para acostumbrarse.

Si no buscamos reducir la clínica de lo extremo a una clínica de la excepción, las situaciones extremas en el área de la cultura y de la sociedad – así como, más precisamente, en las configuraciones psíquicas y psicopatológicas individuales encontradas en el seno de nuestra modernidad – pueden ser consideradas del lado de las representaciones banales. Banal en el sentido de lo “familiar” donde “a fuerza de familiaridad – como lo señala Sami-Alí –, ya no tiene que ver con lo extraño”⁸.

Desde el momento en que utilizamos la noción de lo extremo separándola del evento y situándola en referencia a la posición del sujeto cuando se encuentra confrontado a algo capaz de exceder sus capacidades de resistencia o de negación, la clínica de los estados extremos no es en modo alguno rara. En tal sentido, se trata más bien de vivir lo extremo que de encontrarse en una situación objetivamente identificable como extrema. De modo que es, ante todo, mediante su condición negativa que podemos concebir una situación de este tipo. Lo que le entrega su carácter no se reside en el hecho de ser muy visible. Se trata de una clínica que, por cierto, se acerca a aquella de los procesos *límites* pero, aunque se pueda considerar esas situaciones particulares en donde los pacientes oscilan entre neurosis y psicosis, no por ello todos son estados-límites.

RASGOS COMUNES A LAS SITUACIONES EXTREMAS

En primer lugar, hay que considerar que estos sujetos, con desarreglos psíquicos o expuestos a angustias inefables, no pueden claramente inscribirse en un campo psicopatológico determinado, mientras que la sintomatología expuesta no logra ser objeto de una localización psicológica precisa. El sujeto parece encontrarse en un período de transición, cuya referencia podría encontrarse en la adolescencia o en el transexualismo.

Luego, es necesario considerar las preguntas relativas a la desaparición, a lo real en bruto de la muerte que conduce a la sobrevivencia psíquica, a la puesta en retiro de la vida anímica y a la evasión del pensamiento. Pensemos en la dependencia a las drogas, en las manifestaciones psicósomáticas asociadas a enfermedades graves, en los desórdenes psicopatológicos sufridos por los sujetos más des-socializados.

Finalmente, también podemos suponer que una situación extrema opera cuando en el sujeto existe una constante relación con la *imagen* estereotipada, la cual

8 Mahmoud Sami-Alí, *Le banal* (Paris: Gallimard, 1980), 19.

impide el libre juego de las funciones psíquicas y que, por consiguiente, tiene un efecto de *sideración* subjetiva.

Generalmente, lo extremo sólo se revela *a posteriori*, a partir de los efectos producidos sobre la organización psíquica, empezando por los efectos producidos en los analistas y en los demás pacientes. De cierta manera, se trata de una clínica en donde no logramos familiarizarnos, toda vez que nos exige reinventarnos siempre. En tal sentido, el clínico se encuentra puesto a prueba en una experiencia de pérdida y de permanente jaque, manteniendo a la vez su capacidad de seguir existiendo y seguir pensando.

El tratamiento de las situaciones extremas entra, entonces, en el cuadro de lo que, para definir la psicoterapia, Pierre Fédida llamaba “psicoanálisis complicado”⁹. Por ejemplo, en personas que están en sus últimos días presentando decaimiento en el plano psíquico y mental, se trata de anticipar la muerte en la temporalidad psíquica, de buscar compensar los abatimientos y de reubicar al sujeto en el circuito de los pensamientos. Para esto no hay que dejarse llevar por la voluntad de la casualidad, sino que orientarse de manera reflexiva, con el fin de evitar el encierro en la linealidad y de enriquecerse más en la complejidad.

ELEMENTOS TEÓRICOS A PROPÓSITO DEL TRATAMIENTO DE LO EXTREMO

Frente a situaciones donde se pone en juego la muerte real, el psicoterapeuta se ve llevado tanto a abandonar sus esquemas familiares de representación para dejarse “derrotar por la angustia del reencuentro”¹⁰, como a aceptar trabajar su sistema defensivo más arcaico hasta, en ocasiones, encontrarse él mismo en el campo de la psicosis. Un universo proveniente del drama lo obliga siempre a manipular herramientas, a inventar parámetros e, incluso, a consentir dictar ciertas conductas al paciente por un tiempo.

Se tratará, primero, de testear regularmente el sistema defensivo del paciente, trabajando, por ejemplo, sobre la imagen en el sentido topográfico del término, es decir, atendiendo a su configuración, su relieve, su ordenamiento sobre el plano del discurso. Puede ser el miedo, como primera sensación de pérdida de los límites, aquello que guíe, de entrada, la reacción del terapeuta. Entonces, para éste último se vuelve posible – en función de la angustia heredada del temor primordial y de la cual busca aprovecharse para sumirse en el miedo – de convertir en tragedia la imagen paralizada, inmóvil, inerte, traída por su paciente. Este momento representa, precisamente, aquello a través del cual opera la *transformación* en una escena compartible de lo que el paciente previamente presentaba como una imagen interna dramática

9 Pierre Fedida, *Des bienfaits de la dépression. Éloge de la psychothérapie* (Paris: Odile Jacob, 2001), 180.

10 Pierre Fédida, *Par où commence le corps humain. Retour sur la régression* (Paris: PUF, 2001), 107. [La traducción es nuestra]

– pero detenida en el tiempo –, es decir, la transformación operada para obtener una escena que ya no concierne solamente a su propia persona, sino también a su terapeuta, permitiendo además “hacer del vacío una forma de desaparición”¹¹. Finalmente, el tercer tiempo se construye más allá de la angustia en la medida que, efectivamente, en el desarrollo de ciertos tratamientos, cuando el paciente se encuentra desprotegido, éste puede estar a merced de un fenómeno de desposesión, de cierta manera reducido a lo informe, como un niño en pleno terror que se identifica con esa parte mortificada o separada del otro parental a través de lo cual se ubica en lo que Sylvie Le Poulichet denomina “teorías infantiles de lo informe”¹² que, no obstante, lo defienden de los terrores cuyos nombres serían los mismos capaces de conducirlo al caos. El terapeuta mismo se encuentra lanzado a un espacio sin bordes, a una realidad sin fondo, donde debe tratar –como lo sugiere Fédida al referirse a las descripciones de Geneviève Haag respecto del autismo– de “reconocer formas primarias en estos ruidos de voces, en estos gestos aparentes provenientes de la inmovilidad”¹³.

FIGURACIÓN DE LO EXTREMO EN PSICOANÁLISIS A PROPÓSITO DE UN CASO CLÍNICO

Tom, seropositivo desde hace muchos años, cotejó la muerte de cerca por el hecho de padecer varias enfermedades oportunistas. Ahora, gracias a una terapia, está en situación de sobrevivencia e, incluso, de resistencia. Es, en cierto modo, un diferido, pero profundamente marcado por numerosas hospitalizaciones y por la experiencia de la quimioterapia, que lo salvó provisoriamente del deceso. Claramente esperaba morir en el corto plazo, pero aquel no fue el caso. Con su sonrisa fija y prolongada, se tendió en el diván como si se ofreciera. Su palabra era relajada, pero sólo aparentemente. Daba la impresión que se obligaba a hablar y, cuando callaba, de repente se quedaba inmóvil, al acecho, enganchando la mirada del otro como un niño que resiente en su cuerpo sensaciones aún difusas y fragmentarias. A decir verdad, su hablar parecía desencajado de su cuerpo, parcialmente desencarnado.

De entrada, se trataba para mí de sostener el esfuerzo de mi paciente, por ejemplo, interviniendo desde el principio para puntualizar su discurso y evitar, de ese modo, el fracaso de aquella primera entrevista, idealizada y largamente preparada. Incitarlo, por ejemplo, a estar atento a las letras, a las palabras que pronunciaba, a lo que emanaba desde su interior, mientras que, por el contrario, su tendencia habría

11 Jean Baudrillard, *D'un fragment l'autre. Entretiens avec François L'Yvonnet* (Paris: Albin Michel, 2001), 43.

12 Sylvie Le Poulichet, “Les théories infantiles de l'informe”. *Cliniques méditerranéennes* 65, n°1 (2002): 239-252.

13 Fédida, *Par où commence*, 109. [La traducción es nuestra].

sido buscar apropiarse explícitamente de una palabra externa que, susceptible de colmarlo, habría podido asimilar fácilmente.

La comparación con la psicosis resulta aquí interesante, ya que el proceso de regresión era intenso. De hecho, es lo que a menudo ocurre en las problemáticas de lo extremo. Se puede pensar en Harold Searles, quien subrayaba con fuerza que la enfermedad del paciente sería la expresión de un intento inconsciente por sanar al médico¹⁴. Recordemos también a Sándor Ferenczi, el cual decía haber encontrado casos de neurosis donde “a consecuencia de shocks infantiles [...] la mayor parte de la personalidad se transforma en algo monstruoso”¹⁵

Voy a enseñarle, entonces, a Tom a descifrar su discurso y sus actos, evitando quedar atrapado y correr el riesgo de reforzar su sistema defensivo; es decir, apartarme y, sobre todo, apartar la psicoterapia. Pero, asumiendo el riesgo de alejar a mi paciente, finalmente me acercaba a él, pues en provecho de esta dirección general que le propuse podía instalarse en su fuero interno aquella sensación de vacuidad, como condición previa y necesaria para la sensación de vacío que podría favorecer el surgimiento de una eventual interpretación. Cuando empecé a poder instalarme y a inscribirme yo mismo en el tiempo circular y periódico de la cura, fue cuando empecé a considerar la constitución de un espacio de encuentro en el cual podía, además, esperar ser suficientemente sacudido entre el tormento pulsional y la inmovilidad forzada.

Así, en la clínica de lo extremo, el psicoanalista debe valérselas por sí mismo *en una situación de malestar*, atascado y, al mismo tiempo, evitando lo más posible dejarse encerrar en la ausencia de proyecto que caracteriza la muerte. Es anticipándose al futuro que, de acuerdo con Emmanuel Levinas, puede ser considerado como “lo que no está asumido, lo que cae y se apodera de nosotros”, toda vez que “[e]l futuro es el otro” pues “[l]a relación con el futuro es la relación misma con el otro”¹⁶.

Por otra parte, de cierta manera el psicoanalista también trabaja en una ausencia de tiempo, por cuanto se esfuerza en proyectar el tiempo al exterior – como los electrones en torno al átomo – para poder estar en “el aquí y el ahora”, deviniendo maestro en coger lo posible y parapetándose detrás del pensamiento según el cual la muerte nunca es “ahora”. Recordemos, finalmente, que no se trata para el analista de ceder a la tentación del acompañamiento sino, más bien, de movilizar los afectos dormidos, tanto los del paciente como los propios, permaneciendo atento a la corriente letal capaz de llevar al revivo, como en espejo, elementos no transfor-

14 Harold Searles, *Countertransference and related subjects* (International New York: University Press, 1979).

15 Sándor Ferenczi, “Principio de relajación y neo catarsis”, en *Psicoanálisis, Obras completas*, vol. 4 (1927-1933; París: Payot), 96-97.

16 Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (París, PUF, 1979), 64.

mados al paciente. La forma que el paciente da a sus propios propósitos – los cuales pueden tener aquí un valor interpretativo – es de gran importancia, ya que no se trata, por cierto, de reactivar el proceso traumático, sino de permitir al sujeto mismo problematizarlo mediante su transposición en la sesión. *Esta forma puede remitir a los contornos, a la luminosidad o al color que presenta el paciente.* La interpretación, en sí misma, puede incluso ser irrisoria en vista de lo que pueda estar ocurriendo en el plano afectivo de la cura. “La comprensión inadecuada de las interpretaciones del analista – como lo subraya Gregorio Kohon – se transforma, incluso, en la principal dificultad del analista en la atención de pacientes simbólicamente empobrecidos”¹⁷.

Es en el transcurso de la segunda etapa, luego de que se haya podido evaluar en el tiempo el sistema de defensa del paciente y de que el terapeuta haya podido ser integrado sólo en una escena analítica, es únicamente entonces que se le puede entregar al sujeto gravemente enfermo – como en el caso de Tom – una formulación metafórica de la muerte. Esta puede estar representada, ya sea actuando directamente sobre las imágenes –y en particular las imágenes instantáneas sensiblemente aptas para representar la muerte–, ya sea actuando indirectamente sobre el tiempo que puede permitir a las imágenes surgir, para ver aparecer, entonces, al psicoanalista como “el guardián del tiempo”. Esta metáfora le permite a menudo al paciente salir de la negación e ir al encuentro del recuerdo.

Con pacientes que presentan una grave enfermedad, donde el pronóstico vital está en juego a más o menos corto plazo, la figuración de la muerte en la cura tiene, a menudo, una importancia capital. Puede revelarse bajo la forma de una pesadilla, a la manera de una pérdida del gusto cuando el cuerpo está situado en primer plano, al modo de un movimiento de pánico del paciente que evidencia claramente su miedo ante la muerte, o en los términos de la mirada de un psicoterapeuta que, al contrario, subraya su aspecto más vivo.

Que la muerte sea nombrada, o que ella aparezca en cierto modo como una evidencia, ello sucede en aquel momento particular de la cura donde, antes que todo, se observa a la manera de una modificación de la economía interna del sujeto. En todo caso, nuevamente se observa puesta en juego la pregunta de la relación establecida con el otro.

Finalmente, en un tercer tiempo, cuando la deconstrucción alcanza su apogeo y el cuerpo es llevado a un estado psíquico de “desmantelamiento” que lleva a ver – a sentir – sin el pensamiento – sin defensa –, es el momento donde el terapeuta se encuentra, a partir de su propio desconcierto, llevado más allá de la angustia, pudiendo por ejemplo ser conducido a calificar verbalmente la gestualidad de su paciente o a

17 Gregorio Kohon, “Aimer en temps de folie: extrait de l’analyse d’un jeune homme psychotique”, en A. Green (dir.), *Les voies nouvelles de la thérapie psychanalytique: le dedans et le dehors* (Paris: PUF, 2006), 467. [La traducción es nuestra]

hablar de sus propias impresiones, o incluso verse obligado a escoger entre dos vías, dos actitudes, dos sueños, a semejanza de ciertas posturas adoptadas frente a pacientes psicóticos.

En estas circunstancias, tengo la tendencia a considerar al psicoanalista de acuerdo a la imagen del acróbata que, a diferencia del equilibrista, se entrega al vacío en vez de resistírsele. No podría insistir demasiado sobre la calidad particular de su presencia, llevada a convertirse en una forma física plástica; insistir, incluso, sobre su capacidad de recibir lo informe, en el cual algunos pacientes resienten su estado, y dejar su lugar para volver orbicularmente a inscribirse en un tiempo que ya no será más lineal, sino circular.

¿Qué podríamos pensar de aquel hombre calmado y pausado, inteligente y culto, en el marco de los movimientos de transformación donde al menor ruido capaz de romper su silencio comienza a modificarse y a desarrollar un estado de angustia? Un estado de angustia que lo inhibe, porque lo paraliza, y le impide, incluso, expresar su desaprobación hacia quienes se expresan tan bulliciosamente. Guillaume, por ejemplo, anticipaba la sensación de extrema molestia, así como el sentimiento de vergüenza que sentiría, seguramente, al dirigirse a otro para solicitarle dejar de hacer tanto ruido.

Dos aspectos son relevantes. Dos aspectos que se fortalecen el uno al otro. Por una parte, su propensión a imaginar los pensamientos del otro hasta ponerse en su lugar, porque de cierta manera sale a espaldas de sí mismo para pensar en el lugar del otro que llegaría para juzgarlo; y, por otra parte, la convicción que tiene del carácter ridículo de su demanda. Sin embargo, sintiéndose atravesado por este ruido exterior que le impedía pensar, no consideró legítima la molestia sentida, pues una parte de él mismo no la reconocía y, al contrario, la calificaba de desubicada, inapropiada, inadaptada.

Guillaume estaba influenciado, desposeído de sí mismo, e identificaba poderosamente la confesión de su molestia con un acto de sumisión difícilmente soportable. Su transformación interna, al momento del ruido en cuestión, era inmediata. Si Guillaume pudiese expresarse verbalmente hubiese podido volver muy rápido a su estado de serenidad. Pero la molestia era tan profunda que le impedía verbalizarla. El trabajo de Guillaume en la sesión puso en evidencia que, regularmente, su vida oscilaba entre dominación y sumisión. Sin duda, fue precisamente siguiendo este movimiento oscilante que intervine en sesión para preguntarle por lo que sentía cuando se encontraba en la imposibilidad de hablar sobre su desconcierto. Me interesaba, muy particularmente, aquel momento de transición de un estado a otro, aquella transformación interior tan brutal en apariencia. Ciertamente, fue porque la molestia y la vergüenza me remitieron al problema de la intimidad que, entonces, le pregunté, formulándolo al modo de una hipótesis, si su dificultad para afirmarse,

en ese caso, no podría venir del hecho que, actuando explícitamente, podría temer entrar en la intimidad del otro. Entonces, comprendí muy bien de que se trataba de intimidad, pero lo entendí a la inversa. Fue Guillaume quien me corrigió y, en cierto modo, podría decir que me sometí a su explicación. Me señaló que, sobre todo, le tenía miedo a entregarse él mismo “confesando” su dificultad, la cual consideraba como una gran debilidad. El problema de Guillaume estaba en reconocer su debilidad, mientras que la relación de sumisión le remitía a tres aspectos de su existencia: su sexualidad, su adolescencia y su padre. Su sexualidad que, al contrario de las situaciones de malestar profundo que pudieron afectarle en el ámbito social, no se organizaba tan libremente como si constantemente se encontrase en una situación de dominación y donde algunos de sus entramados sexuales lo salvaban económicamente del desconcierto que sentía, en el plano social, con respecto a los demás. La adolescencia, la cual vivió al margen de los otros, con muchos momentos de humillación felizmente compensados por importantes gratificaciones durante la escuela y, luego, en sus estudios universitarios. Y, finalmente, la pregunta por la sumisión guardaba relación con la imagen de un padre inteligente y culto que, aunque – según lo indicaba Guillaume – sin humanidad, se mostraba como dominador de las reacciones imprevisibles, al tiempo que se dejaba fácilmente llevar frente el menor ruido. Una de las dificultades que experimenté respecto de él, tuvo relación con el hecho de que un cierto grado de sumisión de mi parte parecía resultar, en algunos momentos, útil para que pudiese reafirmarse, sin que por ello fuese abandonado (o, más bien, sin que por ello tuviese la sensación de que lo abandonaba) por la dirección de la cura. Como lo ven, de esta manera buscaba dar lastre sin soltar las riendas, como única forma, en mi opinión, de aflojar progresivamente el entorno al cual Guillaume pensaba aferrarse para evitar el surgimiento de sus angustias.

OPERADORES PSICOPATOLÓGICOS DE LAS SITUACIONES EXTREMAS

De modo general, los estados de desamparo, caracterizados por el enfrentamiento predominante de la pulsión de vida y la pulsión de muerte, ponen a trabajar dos operadores psicopatológicos principales. Por el lado de la pulsión, está aquel que representa el valor transformador de la interpretación. Por lado del significante, está aquel que representa la calidad de la interpretación, la cual no sólo es conducida por la palabra sino que, también, entrega sus pruebas a través de ella.

Sobre la vertiente pulsional, las intervenciones de psicoanalista están guiadas por sus propias reacciones contra-transferenciales. Personalmente, diría que esto sucede según el modelo del paso del acto hacia la muerte, en aquello que éste encierra de pulsional, donde se construye la interpretación del psicoanalista que le permite al paciente movilizar afectos dormidos, aplazar un proyecto funesto o salirse, aunque sea por un instante, de una relación pasional hacia el objeto y, en cierto modo, de sobrevivir.

Arthur estuvo a punto de tragarse una gran cantidad de comprimidos. Arnaud estuvo repentinamente tentado de tirarse por la ventana. Ninguno de ellos llegó al extremo, pero casi. Hubiese bastado “casi nada” para que Mathieu dejase el tratamiento que lo mantenía vivo (su insulina, sus antivirales, su quimioterapia), o para que Eric ingiriera una dosis mayor de heroína que lo hubiese hecho caer en una sobredosis. En cuanto a Jean, quien vivía desde hace quince años en la calle y que tuvo la oportunidad de encontrar una pieza de hotel gracias a los servicios sociales del hospital donde fue llevado, hubiese bastado muy poco para que recayese con sus compañeros de farra.

Basta, entonces, sólo un gesto, una palabra, un silencio escuchado, para que suceda “no sé qué” del lado del paciente y éste vuelva a la tranquilidad. El punto de vuelta localizado por el psicoanalista constituye, para estas situaciones extremas, un momento clave para la cura analítica. Se trata de un punto de oscilación que apareció en el análisis de Aline cuando me dijo percibirse “como caucho o plasticina, debido a su aspecto maleable”: dos materias recién diferenciadas por mí en virtud del recuerdo de que, unos años antes, Aline se había fijado – en la época en que inspeccionaba todos los objetos – en un montoncito de plasticina ubicado en una esquina de mi consulta y se había preguntado por lo que eso hacía eso ahí. Cuando repentinamente comparé – muy lejos de aquel período – la consistencia de la plasticina con aquella del caucho, instalé en esta simple observación algo relativo al acomodo entre lo de adentro y lo de afuera, para favorecer en mi paciente el ordenamiento de las cosas y hacer que suceda la distinción entre el otro y uno mismo. En función de una referencia a Michel de M’Uzan sobre el clivaje originario y la creación de un “doble” para la aparición de un sujeto transicional, lo anterior podría ser aquí descrito como el “camino obligado a atravesar para que se despeje un día una distinción suficiente entre sí mismo y el otro”¹⁸.

También hubo un punto de oscilación en otra mujer que, al final de su cura – la cual duró más de diez años –, se focalizó sobre el acontecimiento y se puso compulsivamente a buscar, entre su infancia y su adolescencia, un evento muy preciso de su vida de niña capaz de explicar sus principales trastornos. Se daba, entonces, cuenta de la más mínima de mis reacciones cuando dijo que “tuvo que pasar algo cuando tenía 12 años”. Cuando, por enésima vez, evocó un acalorado altercado con su madre – quién estaba, en esa época, embarazada –, ella había entrado ahora, repentinamente, en un movimiento de ira hacia mí, obligándome a intervenir al mismo tiempo que criticaba cada una de mis intervenciones. En aquel momento, se revelaba algo de sí misma a través de la transferencia precisamente cuando su cura llegaba al final,

18 Michel de M’Uzan, “Rèponse à Laurence Kahn” en Michel de M’Uzan, Jaques André, Maurizio Balsamo, Françoise Coblenca, Laurence Kahn, Jacques Press y Dominique Scarfone, *La chimère des inconsients. Débats avec Michel de M’Uzan* (Paris: PUF, 2008), 98.

expresando un núcleo arcaico que, hasta ese instante, nunca se había manifestado. Sobre la vertiente cualitativa, la pregunta respecto de la interpretación se considera del lado del encuentro que, entre analista y analizado, procede a través del significante. Particularmente, se trata de saber aquello que, en el analista, el significante desenmascara de las asociaciones que lo hacen intervenir, actuando en cierto modo como en un movimiento de palanca. No importa que la interpretación sea explícita o implícita – es decir, solamente proferida como intención –, pues el encuentro entre el analista y el paciente a través del significante proviene de un reencuentro con un yo-ideal que incluye al otro, siendo finalmente la idea de transmitir y, más que reconstituir, de reconstruir.

Cuando Martha me contó que compartía con su madre una cierta inclinación al alcohol que le costaba contener, al tiempo que oscilaba entre la excitación de una vida profesional bastante plena y una forma de vida más bien tranquila – a semejanza de una imagen de Épinal –, yo mismo me sorprendí al hablarle del peligro de “adherir demasiado” [*trop y coller*] en asociación al significante “beber demasiado” [*trop picoler*]¹⁹ que la paciente notó antes que yo, en un momento donde acababa de evocar el hecho de autorizarse a tomar aún más para seguir avanzando en su tratamiento. Mi *lapsus*, cargado de mi angustia contra-transferencial, surgió ante la imagen del carácter explosivo que podían generar los momentos de embriaguez de mi paciente, expresando a la inversa la tendencia de Martha hacia una cierta forma de adhesión a los estereotipos. De este modo, a través del lenguaje común, se podía notar que yo adhería a un rasgo del carácter manifestado por mi paciente, mientras que la formulación de su propósito adoptaba el aspecto pasional que Martha podía encontrar al interior de ella misma.

CONCLUSIONES

Sólo podremos aprender de las situaciones extremas en la relación con la singularidad del sujeto que las atraviesa. Es, por lo demás, generalmente *a posteriori* que éstas pueden ser calificadas de extremas, a partir de los efectos que hayan producido sobre la organización subjetiva del analizado y, también, sobre aquella del analista. Cuando este último recibe, en la escena analítica, el discurso de su paciente, conmovido por el tono dramático de lo que oye no sólo es llevado a reconocer el carácter manifiesto del discurso tal cuál fue enunciado sino, también, a transportarlo lejos hacia el pasado para, por medio de una construcción imaginaria, encontrar la leyenda en función de la cual se construyó. En cierto modo, el analista transforma el discurso de su paciente para que se vuelva mítico, y para que su aspecto dramático tome el

19 [Nota de los traductores] Juego de palabras conformado por la homofonía entre *trop y coller* [adherir demasiado] y *trop picoller* [beber demasiado].

carácter trágico propio del movimiento transferencial.

Curiosamente – y esto lo descubrí gracias al trabajo de traducción de mi libro –, tuve una confusión en el texto original entre la palabra “mítico” – que debería haber usado – y el término “místico”. Sólo me di cuenta de ello cuando Roberto Aceituno me hizo la observación, la cual conversé luego con Derek Humphreys, quien tradujo mi libro. Un probable *lapsus*, salvo si se considera lo extremo como estando entre psicosis y funcionamiento límite, al modo de último obstáculo para la descompensación de aquellos sujetos en que el yo no está ni fragmentado ni deformado, pero que de cierta forma están anonadados. Esto acontece cuando el interior se vuelca hacia afuera y el afuera invade el interior, como precisamente le ocurre a ciertos místicos. Ahí, lo extremo figura en la dilución contra el derrumbe, la disociación del cuerpo y la fragmentación.

DOLORES DE MORIR¹

Dominique Cupa

*¿No crees que vive la muerte
Dentro del sol de una cereza?
¿No puede matarte también
Un beso de la primavera?
¿Crees que el luto te adelanta
La bandera de tu destino? ¿Y encuentras en la calavera
Tu estirpe a hueso de condenada?*

Pablo Neruda, Libro de las preguntas

La muerte no sólo es un último accidente de la vida somática, es también un acontecimiento psíquico. Es “un último trabajo que todo ser debe cumplir durante este paso que es literalmente el deceso”², último trabajo del propio duelo, el cual comienza, muchas veces, antes de la agonía.

La muerte es un objeto de rechazo, de rebelión, porque es el máximo golpe al narcisismo fundamental que regula nuestra vida. En el plano consciente, cada cual busca en esta realidad ineludible la posibilidad de no salir demasiado lastimado psíquicamente. El reverso narcisista que infringe, se anuda a los fundamentos de éste en sus relaciones con las miradas del otro, con el reconocimiento y con el apoyo. La muerte hiere lo más profundo de nuestros cimientos subjetivos, constituidos *por* y *en* el lazo con el otro. Seguramente, es por ello que, como Freud³ lo indica, la muerte representa una de las principales fuentes del malestar en la cultura. En ella, el montaje de las distintas identificaciones, el signo de vida, es cuestionado nuevamente, pierde su sentido. Ya no es la integridad del sujeto la que está en juego, sino su integralidad. Morir necesita *una renuncia a ser*⁴ que participa de un proceso de desubjetivización que puede ser progresivo, brutal o anárquico, según las capacidades que dispone el yo para soportar su pérdida, su desaparición definitiva. Pero la muerte obliga, también, a des-investir los objetos de amor, así como a desatar totalmente las amarras que ahí se ligan. El proceso de desubjetivización va a la par con un proceso de des-objetualización – de acuerdo al término de André Green⁵ –, organizándo-

1 Traducido del francés por Roberto Aceituno

2 Michel de M'Uzan, *De l'art à la mort* (París: Gallimard, 1976).

3 Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 21 (1930[1929]; Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 57-140.

4 Paul-Claude Racamier, *Le génie des origines* (París: Payot, 1992).

5 Cf. André Green, “L'objet et la fonction objectalisante”, en *Propédeutique, la métapsychologie revisitée*

se según variadas figuras de la separación, cuya última fase es el “desenganche”, la zambullida –como escribe Baudelaire– “en las tinieblas frías”⁶, el “aflojamiento”, el arranque. La figura de la separación va depender de la calidad de la relación en ese momento. Para algunos, esta última etapa provoca, como veremos más adelante, una exaltación relacional. Así, el trabajo de la muerte se presenta como un activador de la dinámica de la desunión, templado por el de la unión, en la cual se juntan afectos de angustia y dolor.

DOLORES DEL ODIO

Sebastián – alto, bello, de apenas 50 años, brillante, envuelto en un clima caótico de angustias y dolores que le impedían quedarse quieto en su sillón – me pidió ayudarlo a sanar sabiendo que, con un cáncer como el suyo, tenía tan sólo “diez por ciento de posibilidades de salvarse”. En el caso de un posible fracaso, me rogó que lo acompañara en el momento de su muerte, porque así sería como los profesionales enfrentarían estos asuntos y, sobre todo, porque pedía “no soltarlo al borde del precipicio”. Él no quería morir como un “huevo”, quería “descubrir su verdad”, única forma para salir de allí. Acepté por el modo en que quería asumir su fatal destino, por su coraje y por una cierta rebelión que me estimulaba: “un tipo como él, a su edad; ¡no era justo!”.

Comenzó por llenar mi consulta evocando a numerosas mujeres, en el temor que le provocaba nuestro cara a cara; el acto de transferencia me evocaba una especie de variante del “Motivo de la elección de cofres”⁷, en el cual fueron involucradas, en un juego de superposiciones de luz y sombra, “la diosa del Amor” y “la diosa de la Muerte”. Siendo el mayor de cuatro hijos, era el preferido de su madre, a la que describía como “opresora”. Ella le había “envenenado” la vida con “su afición depresiva”, tal como ahora el cáncer lo envenenaba lentamente. Como prolongación de ello, la invasión de las metástasis tomó, en la transferencia, la forma de una invasión de su pequeña libreta por mis iniciales, con citas que se inventaba, anotando “D.K., menos peligroso que D.C.” o bien marcando además tanto sus deseos de muerte respecto a mí, como el temor de que esto mismo se volviera contra él durante el horror

(Paris: Champ Vallon, 1995), 229-266.

6 Charles Baudelaire, “LIX. Canto de otoño” en *Las flores del mal*, trad. Nydia Lamarque (1861; Buenos Aires: Losada, 2006), 142.

7 Sigmund Freud, “El motivo de la elección del cofres”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 12 (1913; Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 305-319. Después de evocar las tres formas femeninas que se suceden en la vida del hombre, la madre engendradora, la madre compañera erótica que él escoge a semejanza de su madre y la tierra-madre-muerte, Freud nos propone la siguiente representación del viejo Rey Lear: “Pero el anciano busca en vano atrapar el amor de su mujer, tal como lo recibí primero de su madre; es sólo la tercera de las mujeres del destino, la silenciosa diosa de la muerte, que lo tomará en sus brazos”. *Ibíd.*, 317.

de su muerte. En aquella época, yo había comenzado a ir a su casa y, muchas veces, al llegar no se encontraba dispuesto a recibirme, pues todavía estaba aseándose o se hallaba ocupado en alguna otra cosa por el estilo⁸. Me habló bastante poco de su padre, muerto cuando todavía era joven. Me propuso una imagen idealizada que, sirviéndole de modelo, lo orientaba en dirección a su empresa y en la manera como escogía morir.

Casado desde hace muchos años con Camille, tenían dos hijos, de catorce y siete años. Camille era “la mujer de los cuidados”, de la casa, de los niños, pero por cierto no era la mujer para él; eso hasta el día en que tuvo que pedirle que le pusiera crema en sus escaras, cada vez más dolorosas. “Esta cercanía y esta intimidad son insopportables, y mi odio hacia ella es degradante”, me dijo entonces. La necesidad de estos cuidados reactivaba la seducción materna primaria, sus ambigüedades incestuosas y el odio que le provoca la dependencia. La vergüenza por las heridas narcisistas no hacía más que agravar el odio. Pudimos avanzar en algo sobre el odio que sentía hacia su madre. Le podría haber pedido ayuda a Camille, “estar en sus brazos como un bebé”, apreciar sus cuidados y llorar conmigo, lo que nunca había podido hacer hasta entonces.

En el fondo, la contención en la ternura, ya posible con su esposa, sumada a una aproximación psíquica conmigo, nos permitieron evocar la culpabilidad resentida hacia sí mismo, descubriendo que el dolor provenía del silencio de un sufrimiento interiorizado. La condensación temporal que provocan los últimos momentos de la vida revela la urgencia de tratar el campo de la culpabilidad y de la vergüenza, “para morir en paz” y disponer de toda nuestra autoestima. Partiendo de la ambivalencia que Sebastián tenía en relación a su mujer, a su madre, a otros y a mí misma, particularmente al hacerme esperar, el trabajo que realizamos transformó su dolor. “Creo –me dijo un día de manera muy docta– que es importante limpiar los sentimientos de culpabilidad”.

TRABAJO DE LA MUERTE

La reflexión de Michel de M’Uzan sobre “el trabajo de la muerte” me fue muy esclarecedora. En este artículo, él describe cómo los cercanos desertan a causa del trabajo de duelo que deben emprender, mientras que en quien agoniza se desarrolla una apetencia relacional, una expansión libidinal y una relación transferencial intensa.

8 Nuestro trabajo se terminó durante los últimos meses en el domicilio de este paciente a razón de una sesión de 45 minutos por semana. Es muy excepcional que lo haga así, porque la mayoría de las veces los pacientes mueren en el hospital. Sebastián quiso morir en su casa, entre los suyos y, en consecuencia, un dispositivo médico le fue proporcionado para tales efectos. Quiso que continuáramos nuestro trabajo en su casa “hasta el final”, que “yo no lo soltara”, lo cual había sido su petición desde el principio. En este contexto acepté porque, particularmente con estos pacientes, mantener la continuidad del hacerse algo me parece fundamental.

En la historia de Sebastián, la presencia de su familia y amigos fue notable. Estuvo a la altura de su generosidad e inteligencia, intentando – lo más posible – tornar su final soportable.

Una transferencia intensa iba a desarrollarse. Mis iniciales en su libreta de direcciones eran las primeras señales. Gracias a sus amigos, pude ir a visitar su casa en el Midi⁹, donde me trajo las últimas fotos y una fantasía sobre nuestras “bodas de sol”. Progresivamente había debido “construir una muralla para impedir que sus amigos invadan su casa, y también contra la invasión de las metástasis”. Se concentraba en el modo en que iba a despedirse de su mujer, de sus dos hijas. Para Chloé, la más pequeña, era más difícil: aún no había terminado su tarea con ella, no deseaba abandonarla, no sabía como decirle adiós. El círculo de sus intereses libidinales se estrechaba, y era demasiado doloroso, demasiado intenso, para poder soportar la presencia de sus amigos, lo cual se volvía demasiado fracturante. Su universo se reunía. Formamos, él y yo, una díada. Sus dolores y angustias adquirieron un matiz de abandono, lloraba mucho, soportaba muy mal que lo dejara y yo tenía cada vez más dificultad en irme. Me trataba de “rompe-corazón”.

De M’Uzan sugiere que, mientras más aumentan las capacidades de transferencia del agonizante, poco a poco más se concentran sus profundos intereses en una sola persona, la cual no pertenece al círculo de sus seres más cercanos. Lo importante es que el objeto escogido sea capaz de exponerse, sin una angustia excesiva, al largo movimiento captador que tiende a envolverlo totalmente; en otras palabras, que no haya demasiada heterogeneidad entre lo que él es y su representación dentro de la naturaleza del paciente. “Así, el agonizante forma con su objeto lo que yo llamaré su última díada, aludiendo a la madre, que bien podría ser una última reencarnación”¹⁰. M’Uzan también nota:

“En virtud de lo que me imagino como una suerte de sabiduría de la especie, se compromete en una última experiencia relacional. Mientras que los lazos que lo atan a los demás están a punto de deshacerse totalmente, es paradójicamente levantado por un poderoso movimiento, en ciertos aspectos pasional. De este modo sobre-invieste sus objetos de amor, ya que son indispensables en su último esfuerzo para asimilar todo lo que no pudo ser hasta allí, en su vida pulsional, como si tratara de volcarse completamente hacia el mundo antes de desaparecer”¹¹.

9 [Nota de los traductores] El *Midi* constituye una región francesa que, situada en la mitad sur del país, representa casi un tercio del territorio continental francés. Delimitada por fronteras vagas que se confunden con particiones culturales, el *Midi* se superpone con parte de la Occitania, recubriendo también territorios catalanes (Pireneos Orientales), vascos (oeste de los Pirineos Atlánticos), arpitánicos (norte de Rhône-Alpes) o saintongeais (Aunis, Saintonge, Angoumois).

10 M’Uzan, *De l’art*, 194.

11 *Ibid.*, 185.

Es evidente que no todos los agónicos manifiestan tal apetito; algunos se apagan lentamente y otros se enclaustran en un aislamiento absoluto, enterrándose antes de tiempo en sus nichos. Con Sebastián intenté ser una buena madre, proponiéndole, por el entorno que yo representaba con mi voz melosa, un *holding* que psíquicamente le permitiera “dejarse caer *en* mis brazos” y, luego, “*de* mis brazos” para así, tal vez, hacer menos doloroso el gran salto, soltando sus intereses narcisistas y libidinales. Yo anotaba por entonces: “Quiere morir pero no sabe cómo hacerlo, es un gran desafío para él, no es un pro-muerte. [...] Aferrarse a la vida es aferrarse a barrotes”. Primero dirá esto aferrándose a mi mirada, luego apretando mis manos largamente. Para actuar como quien ayuda a pasar, es necesario aceptar entrar con el agónico al inquietante mundo de los “gritos y murmullos”, pero la disponibilidad, la continuidad psíquica que intentamos mantener al respecto requieren, además de las modalidades particulares de la investidura objetal, la toma de conciencia del triunfo narcisista que implica esta muerte para nosotros, en tanto nosotros nos quedamos del lado de la vida. Luego de mis dos últimas visitas, Sebastián estaba en cama, un poco agitado, silencioso. La muerte se encontraba demasiado cerca para hablar de ella y lo sabíamos. La transferencia era particularmente intensa; yo la entendía como una suerte de último clamor hacia su madre – “¡Mamá!”, gritan a menudo los agónicos. La contratransferencia, en esos momentos, me parecía una ola envolvente que arrastraba con ella los residuos de antiguas ambivalencias y la culpabilidad a ellas asociada. En los vacíos provocados por los silencios terminamos nuestro trabajo.

MUERTE U OBJETO DE TERNURA

Semanas antes de su muerte, los inicios de algunas conversaciones nos sumergieron en una atmósfera de una extraña inquietud, particularmente contaminante. Sebastián se sentía amenazado por un doble. Se trata de él, pero su doble tenía una cara diabólica. Sentía a ratos que este otro yo era frío. Tal era el espanto que este doble le provocaba, que se levantaba e iba a ver si no estaba en la habitación contigua. Me preguntaba si acaso estaba loco. Entonces, pensé que podían ser metástasis cerebrales, lo cual no era el caso, así como tampoco lo era el efecto de la morfina que él maneja muy bien por su cuenta y que le permitía amenguar un tanto la molestia de los dolores somáticos.

Por un lado, me parecía que el doble le permitía a Sebastián “presentarse” (y no “representarse”, pues ello significaría que ya la habría conocido) su propia muerte; mientras que, por el otro, el doble era alejado, mediante un efecto de división del yo, de una parte de éste último para preservarlo. Así, en la otra parte del yo se proyectaban los contenidos inaceptables que concernían a la muerte y que él trataba de representar. En *Lo ominoso*, Freud evoca el tema del doble y, citando primero a Rank, sugiere que “el doble fue en su origen una seguridad contra el sepultamiento del yo,

una “enérgica desmentida {*Dementierung*} del poder de la muerte”... y es probable que el alma “inmortal” fuera el primer doble del cuerpo”¹². La empatía se revela, durante estas situaciones, en su dimensión de “afectos compartidos”¹³, de “afinación afectiva”¹⁴. Nuestra actitud interna se vuelve escucha del movimiento, del ritmo, del *tempo*, del matiz de voz, toda vez que sólo a ellos les da aviso la proximidad de la muerte. En aquel fondo turbado, conmocionado, agotado, inestable de los sentimientos, más que nunca la sonoridad de nuestra voz, de nuestro tono, la métrica de nuestras palabras, la calidad de nuestros silencios, la tensión o profundidad de nuestra escucha, organizan sobre este punto la dimensión sensorial del encuadre analítico. El lenguaje, siendo cada vez menos el organizador del intercambio en la transferencia *en y por* el aparato de la palabra, se substituye progresivamente por otra forma de transferencia: la transferencia *en y para* las interacciones afectivas y de comportamiento: una transferencia al objeto de ternura.

Por lo demás, sea cual sea la problemática subyacente, el dolor sentido y dado a sentir toma lugar en los sentimientos contra-transferenciales, en paralelo a la repetición de antiguas cicatrices reactivadas y como testigo de lo transferido, albergando un dolor aceptable/inaceptable para nosotros. Estamos ahí, en esos momentos particulares, bajo una forma de transferencia por retorno, tal como lo teoriza René Roussillón¹⁵, tomados como porta-cuerpos y porta-vozes de un afecto que debe encontrar su lugar en el espacio terapéutico propuesto.

BORRADURA DE LA TRAMA

Si durante nuestro primer encuentro Sebastián evocó su muerte, ello fue mediante una fórmula estadística: el 10% se salva. Luego, la evocó nuevamente así: “Chloé –su hija de siete años– me dijo que moriría cuando mis cabellos hayan vuelto a crecer. Es más clara que yo. Parece que siguen creciendo en la tumba. ¿Me caeré a pedazos? Tiene razón, me duele de nuevo aquí y acá –mostrándome partes de su cuerpo que, al tiempo, acaricia. Pobrecito, me estoy volviendo un viejito, a lo mejor me voy a licuar. ¿Qué piensas? –en momentos de gran angustia, Sebastián me tuteaba. Chloé sufre, ¿qué le dirías?”

12 Sigmund Freud, “Lo ominoso”, en *Obras completas de Sigmund Freud*, vol. 17 (1919; Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 235.

13 Catherine Parat, *L'affect partagé* (Paris: PUF, 1995).

14 Daniel Stern, *Le monde interpersonnel du norrison* (Paris: PUF, 1985).

15 “El sujeto viene en paralelo, pero fracturado en sus posibilidades de integración, a hacer vivenciar al analista lo que no pudo vivir en su propia historia”. René Roussillón, *Agonie, clivage et symbolisation* (Paris: PUF, 1999), 14. [La traducción es nuestra]. Para mis pacientes, esta forma de transferencia consiste en hacer vivir al analista lo que no pueden vivenciar de su historia presente y no pueden simbolizar para que sean restituidos (o no; es decir, siendo sólo compartidos) bajo la forma de afectos o palabras de los afectos apenas nombrados.

Un mes después, me decía: “Si juntáramos los elementos importantes, ¿qué hemos descubierto? Cuando se muere así, perdiendo tus fuerzas, inválido, sin poder caminar, se vacía tu narcisismo. Pero morir como uno quisiera morir es un alivio narcisista, uno muere orgulloso de lo que hizo”. Más tarde agregaba: “No quiero morir como un cobarde”. En ese tiempo, ocupado con trámites para resolver la herencia, no sentía mucho dolor.

Muy pronto tuvo la sensación de que todo se le escapaba, particularmente la enfermedad. Entonces, tuvo crisis de llanto. Me habló de una pesadilla – la única evocada –, donde “estallan burbujas”. Hizo asociaciones sobre su cáncer. Lloró y, luego, se desesperó. Sintió dolores pensando en el yo que se disgregaba, los cuales eran sostenidos por sus fantasías en torno al cáncer.

Días antes de su muerte, me dijo: “Quisiera morir, pero si me admiraran... da vértigo”. Su dolor psíquico me pareció entonces cruel, tenebroso, perforador. Tomaba muy pocos morfínicos. Parecía que su dolor físico estaba anestesiado. Tampoco ingería muchos tranquilizantes. Quería tener conciencia de su muerte hasta el final, quería vivirla. Por momentos, emitía unos gritos que parecían no tener fin, sin fondo, mientras se aferraba a mi mirada asustada.

El dolor de morir está ligado a la insostenible idea de la pérdida de uno mismo, como si se cayese fuera del mundo. Morir implica borrar la trama del tejido, más bien delgado, tenue, de nuestro envoltorio psíquico, en lo que éste tiene de continuo, maleable, permeable, estable; el género vivo sobre el cual los estampados, las identificaciones, se inscriben en su diversidad y variabilidad. Esta matriz, formada por la ternura materna, debe romperse, largar las amarras del sentimiento de pertenencia, de identidad, del lazo, de relación con el otro.

HUELLAS INMORTALES

Después de unos meses, Sebastián me dijo: “¿Escribiré sobre mí, no?”. Su imagen me quedó grabada, hoy lo revivo. El dolor de la proximidad de su muerte le hacía preguntarse sobre las huellas dejadas en la memoria de los demás, la mía, huellas vivas o simples rastros, pero huellas que – él deseaba – fueran reales, vivas. Lo peor era la idea de ver su vida aniquilada, sin que persista su propia huella simbólica como afecto y fruto de sus actos de filiación, de pensamiento, de creación. Esta pequeña parte desprendible de él mismo debía estar consagrada a la inmortalidad, ligada al interés de los que lo amaban y le sobrevivirían. Ella se encontraba, al mismo tiempo, ligada al reconocimiento de su pérdida. Otro mecanismo defensivo de fractura que siempre me he encontrado en los agónicos, pero que, no estando relacionado con el doble, permite al yo aceptar y, al mismo tiempo, denegar la realidad de la muerte, particularmente a través de esas fantasías de omnipotencia que son las fantasías de eternidad. Ellas conceden, frente a sobrellevar el dolor y el desamparo, una especie

de vuelta a la alucinación paradisíaca de la satisfacción, abriendo el espacio de la huella traumática, en tanto memoria de origen.

Cuando Sebastián me pidió esto, hice una asociación con la bella obra de Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*. El desastre, dice Blanchot, es “ruptura con el astro”; nuestra muerte “está más allá del desastre”¹⁶. En lo que me concierne, pienso que la muerte es un desastre, pero el trabajo de separación impuesto puede ser “viable” a través de lazos tejidos sobre zonas de contacto que pueden ser elementales. Mecen, alivian y dejan huellas de los últimos encuentros. Permiten que el trabajo del adiós no sea vivenciado como un desgarramiento insostenible, fuente de una hemorragia y desesperanza sin nombre, sino como un momento sagrado en el cual el alma de las cosas se vuelve sensible en la lenta metamorfosis del lazo. Entonces, la presencia se transforma en el soporte de una posible ausencia eterna.

En *La escritura o la vida*¹⁷, Semprún muestra cuánto la escritura transformaría también el desastre, pues mediante la escritura exorcizamos la muerte, nuestra muerte.

16 Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980), 121.

17 Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie* (Paris: Gallimard, 1994).

CAMILLE O LOS TIEMPOS DE ENTRADA

Pablo Cabrera

Las viñetas fragmentarias presentadas a continuación, me permiten introducir el problema que nos convoca y, más específicamente, el lugar que le cabe en las cuestiones relacionadas al traumatismo, la memoria y la filiación. En ese marco, quisiera mostrar los – así, dicho en plural – *tiempos de entrada al análisis*, cuando los procesos de elaboración están interferidos por vivencias reales de lo traumático¹.

Con Camille nos tomó un año construir un espacio analítico en donde se conquistara una *disposición* subjetiva de – si seguimos a Laplanche – indagación y de escucha de la historia biográfica y reprimida, que siguiera la vía de la asociación libre, así como el movimiento pendular y quebrado de zigzag². Un tiempo interferido por algo que hubo que saldar en la transferencia, podríamos decir, *en un tiempo y lugar de transferencia*³.

La exposición la he dividido en dos partes. En la primera, presento tres momentos específicos del primer año de análisis. Tres momentos que son de llegada, luego de ese lento andar de Esopo, indicado por Freud para aludir al tiempo de trabajo del análisis. En la segunda, introduzco algunas orientaciones generales sobre el trabajo del análisis, cuando los procesos de elaboración han sido interrumpidos por “vivencias reales de lo traumático”, y donde esas interrupciones nos fuerzan a problematizar las condiciones que pondrán en curso la elaboración, el lugar de la resistencia y el

1 Ocupo el término “vivencia real de lo traumático” para diferenciarla de la “vivencia fantasmática del trauma”, tal como la desarrollaré en la segunda parte de este trabajo. La conjetura que propongo es que ambas vivencias del sujeto son diferenciables, no sólo por las cualidades y espacio de efectua-ción (adentro/afuera; fantasma/real) del acontecimiento traumático, sino por los efectos que provo-ca en los procesos psíquicos y en los mecanismos para tramitarlos (represión/desmentida). En se-gundo lugar, si bien es posible hacer esta distinción, ambos conceptos se trenzan y habitan al sujeto formando una “mixtura”, siendo los procesos originarios (Aulagnier) la condición de emergencia del fantasma y la sexualidad infantil, así como la inscripción de los acontecimientos reales extremos. Por último, planteo que lo más extremo del acontecimiento actual (el traumatismo real) tiene efectos en lo más extremo de los procesos originarios, desmontando las condiciones mínimas de los procesos de elaboración y pensamiento respecto a la pulsión sexual y al otro. De este modo, la “vivencia real de lo traumático” genera una ensambladura con la “vivencia fantasmática del trauma”, imponiendo la necesidad de considerar ambas en el análisis y en los procesos de simbolización. Esa ensambladura la he tematizado en otro lugar bajo el nombre de “ecuación etiológica ampliada”.

2 Sigmund Freud, “Estudios sobre la histeria”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 2 (1895; Bue-nos Aires: Amorrortu, 2010), 1-316.

3 Una parte importantes de estas reflexiones las he ido elaborando en conjunto con otros colegas en el trabajo e intercambio que realizamos en la Unidad “Traumatismos y procesos de simbolización”, perteneciente al Programa Académico de Estudios Psicoanalíticos: Clínica Cultura, del Departamen-to de Psicología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

modo en que se traduce lo anterior en los movimientos transferenciales.

DE LA SENSACIÓN DE DISTANCIA AL SENTIMIENTO DE DESAMPARO. LA MARCA Y LA DESMENTIDA

Al comenzar el análisis Camille tenía 35 años. Estaba soltera hacía cuatro meses. Hacía un tiempo había finalizado una relación amorosa que mantenía por casi una década. Era una ruptura por agotamiento, según nos muestra.

La siguiente viñeta es un extracto de la primera sesión de las entrevistas preliminares. Ella da cuenta del sello inaugural del trabajo.

—¿Camille? Adelante.

Me saluda con distancia. Entra, se sienta y me mira en silencio. Espera algo.

—¿Cuénteme..? —le digo.

—¡Esto va a ser siempre así, de este modo!

Es una interpelación que no espero

—¿De este modo? —le pregunto.

—¡Pensé que serías más acogedor, más cálido, más amable..! ¿Te puedo decir por tu nombre, te puedo tratar de tú?

—Me puede decir como le acomode —le respondo.

Entonces, comienza algo descolocada

—Una amiga me dio tu referencia...; vengo porque tengo problemas con el amor...; hace muy poco terminé una relación de pareja de varios años...

Ella no se escuchaba triste. Más bien traía un sentimiento de ruina y de destino. Me confirmó que había ocurrido algo inevitable y que esperaba. Javier había, nuevamente, pospuesto el proyecto de irse a vivir con ella. ¿Por qué? Camille no lo sabía y estaba muy agotada. No estaba dispuesta a otorgar más tiempo. Agrega: “pienso que tengo que resolver penas que se arrastran desde hace mucho”. Marcó ahí un tiempo e introdujo otra serie en el relato. Me dice que siente muy lejanos a sus padres. Tampoco sabe por qué, pero ubica ciertas datas decisivas alrededor de los seis años, cuando se habría provocado esa distancia. Datas sobre las cuales volverá en varios momentos del análisis. Hay un antes y un después de los seis o siete años de su vida. *Es una época sobre-determinada.*

Desde la primera sesión la resistencia se puso en acto y se estableció como constante. Camille sancionaba todo aquello que le resonara extraño o no-pensado. Rechazaba preguntas o señalamientos de manera sistemática, así como puso bajo amenaza, cada cierto tiempo, el propio espacio analítico.

De este modo, luego de varios rodeos logramos establecer, junto con una parte de su biografía, un derrotero organizador: *la vivencia de angustia que le despierta el otro*. Esa vivencia de angustia cercana al desamparo se yuxtaponía a *demandas de*

amor a nivel transferencial, organizando una mixtura difícil de distinguir en la demanda. Como muestra de lo anterior, recojo una frase de su relato, la cual se repitió bajo distintas formulaciones. Me dice: “[...] ¿y si me preguntas tú...? No sé qué decir”. Luego agrega: “[...] no, eso no tiene que ver, yo creo que es distinto”.

Detengámonos en su palabra. Da cuenta de una repetición, la cual se presenta cada vez que el trabajo remueve algo en ella. Primero, formula una demanda manifiesta. Luego, más allá de mi respuesta –que a veces podía ser un silencio–, una pregunta, una interpretación o incluso una respuesta directa, ella agregaba una negación remarcada con: “[...] no, eso no... es distinto”. Esta resistencia a entrar a un trabajo con otro nos conducirá a indagar un aspecto diferente de la demanda que nos introduce en esa escena: “[...] ¿y si me preguntas tú?”. Descubrimos lentamente con Camille que, junto a esta demanda amorosa, introducía una solicitud de otro orden frente a la angustia de quedar en una posición pasiva frente a mí, en la más completa soledad. Ambas traslucen una confusión respecto a lo que desea, cruzada por un sentimiento angustiante fuertemente intrusivo. El reconocimiento de estas emergencias afectivas en su historia y en el espacio analítico producirá un primer giro en su propia escucha. Ello lo podemos observar en el siguiente sueño que tuvo lugar después de encontrarse con un ex-pololo.

Estoy en una calle amplia. Mi madre a lo lejos me mira. Un hombre me abraza por atrás: me agrada. Mi madre me dice “Mmm”, como diciendo “¡Mira en lo que andas!”. Nos juntamos y caminamos en una tienda. De pronto un hombre sube por la escalera y siento que viene por mí. Me asusto. Me persigue y arranco desesperada... Suena mi teléfono. “Es él”, pienso angustiada. “¡Me puede encontrar en cualquier parte, no tengo escapatoria!”. Me angustio mucho. Despierto asustada, sobre exaltada.

Camille toma la asociación del fragmento de la madre (“Mmm, ¡mira en qué andas!”) y dice: “Ella nunca fue así conmigo. Mi madre es como una gran señora, con mucha presencia, muy estricta [...]”. Trae, entonces, una imago materna dividida entre esta madre casta y exigente y otras mujeres que están a disposición de los hombres: mujeres fáciles que la conducen a asociar un fragmento de su infancia. Recuerda a una mujer de su barrio un tanto grotesca, nos dice, por el tipo de ropa y maquillaje que usa. La ropa era demasiado ajustada y el maquillaje la hacía notar demasiado, en contraste con el que ocupaba su madre. Es una mujer provocativa. En ese tiempo de infancia, esta mujer atraía la atención de su padre y de ella, despertando fuertes sentimientos de celos, pero además importantes inquietudes sobre su femineidad. “Mi padre a veces conversaba con ella [...] me molestaba mucho.” Luego, a propósito de la figura materna del sueño, indica:

La *última vez* que busqué a mi madre para comentarle algo mío en este sentido debo haber tenido seis o siete años. Estábamos en el comedor con más personas. Me acerco y le quiero decir al oído que me gusta un niño (voy nerviosa). Nos dimos un beso como lo hacían las niñas mayores con sus pololos [...]. Me acerco, le intento hablar bajito y ella me encara delante de todos: “¡No me digas cosas en secreto! ¡Si me quieres decir algo, que sea para todos! ¡Qué quieres decirnos!”. Quedé totalmente descolocada, confundida, humillada. No me atreví a decir nada, ni siquiera lloré en ese momento. Estaba fría. Me fui a mi pieza. De ahí en adelante me dije a mí misma “¡Nunca más le contaré algo a mi madre!”

Hay algo que está ahí, pero ella aún no lo puede formular. Dice “¡Nunca más le contaré algo a mi madre!”. La violencia del rechazo de la madre, y la de ella, es de una intensidad arrasadora. Da cuenta, al mismo tiempo, de un ¡Estoy sola en esto! que se yuxtapone al ¡*Quiero hablarte de mi sexualidad!* Problemática a nivel del ideal, pero a su vez sanción en dos tiempos de la sexualidad infantil. De ella con su madre y luego, a nivel de las identificaciones, de ella con las mujeres del gusto del padre. Así, lograremos ligar en el análisis este hecho con la época de los seis años, en donde acontece el distanciamiento con sus padres, así como de ella con una dimensión de sí misma relacionada a las salidas de la sexualidad infantil en una bipartición de la femineidad. *Armamos una primera cadeneta, en esta época, con la emergencia de un distanciamiento desdoblado.*

En efecto, desde este doble movimiento encadenado a este tiempo reconstruiremos algunos hechos de la primera infancia que llevarán a ese punto de quiebre⁴. Camille lo organiza desde la figura de *ser-castigada* en un estado de desamparo radical. El caso más palmario ocurre con la señora que la cuidó hasta los cuatro años. Esta mujer, que bordeaba los 30 años, la golpea y la humilla de los modos más cruentos, y siempre en una misma escena. “Esto ocurría –dice– cuando nos quedamos las dos a solas”. Le costó mucho tiempo percatarse de cómo prevenir y cuidarse del sadismo de esta mujer. Sus padres le darán crédito recién cuando Camille les muestre *marcas* en el muslo luego de golpes propinados por la mujer. Sin embargo, frente a esas marcas en su cuerpo, sus padres cambian de cuidadora, pero *nunca sancionan* los hechos: “[...] simplemente la despidieron [...]”, agrega Camille dolida. Ella, con mucha dificultad, recordará esta época y construirá una pregunta y un juicio. Dice: “¿Cómo pudo pasar esto? ¡Esto no debió pasar! ¡Ellos no hicieron nada! ¡No dijeron nada!”.

Se enlazan así, podemos decir, en su prehistoria, los destinos de la sexualidad

4 El quiebre está sobre-determinado. En el análisis, primero aparecerá un registro de vivencias reales de lo traumáticas, luego de lo cual la analizante podrá recodar y re-leer, en parte, los mismos acontecimientos pero en el registro de lo fantasmático reprimido de su sexualidad infantil. En virtud del interés de esta comunicación, este aspecto no será desarrollado.

femenina con la desmentida de las vivencias de la historia real. La cuidadora y su violencia contra Camille muestran algo más que un subrogado de la madre, escindida entre la madre ideal y la cuidadora sádica, y el remordimiento *a posteriori* de Camille frente a sus propias vivencias sexuales en un registro masoquista, al modo de *Pegan a un niño*, de Freud, al menos en este tiempo del análisis. La sanción materna («¡No me digas cosas en secreto!») introduce otro registro, a saber, la desmentida de sus padres respecto al cuerpo, la sexualidad y las vivencias de Camille.

ESCUCHAR UN SILENCIO

Las asociaciones de Camille se hacen más complejas. Junto con la reconstrucción de su historia ha comenzado a relatar experiencias en donde encontraremos una ligazón del afecto, así como el ejercicio de *detención* en pequeños fragmentos. No sólo los nombra sino que ahora *entra* en ellos. Es un momento del análisis en que se autorizará a confundirse, al equívoco, a la risa, lo cual dará lugar a escuchar un silencio en sesión. *Escuchar un silencio en sesión y sostenerse en él* fue una verdadera conquista de este trabajo, tal como veremos en la indagación de este otro sueño.

Hoy desperté con pena [...] no se me ocurrió nada [...] sólo tenía ganas de llorar. La casa en la que vivo se desarma. Mis amigas se van a hacer sus vidas. Yo aquí estoy [...] de nuevo sola. Tengo que dejar mi pieza, la casa, el lugar. ¡No avanzo! ¿Por qué me cuesta tanto?

Llora. Luego, ya vuelta en sí, se queda en un *silencio que se prolonga por varios minutos*. Con sorpresa e invadido por su última pregunta, noto que dijo “Desperté con pena [...]”. Entonces, le pregunto si soñó, frente a lo cual ella hace el siguiente relato:

Estoy en una pieza. Me miro en un espejo. Soy niña. Me miro la boca, los dientes, las encías están irritadas. Toco un diente y se cae. Me veo fea y me da mucha vergüenza. No quiero que me vean sin dientes. Salgo de la pieza y me voy a otra [...] me asusto [...] me despierto angustiada.

Es un sueño de angustia, de nuevo. Le propongo distintos fragmentos, pero ninguno trae series asociativas. “Mirar/ser mirada/tocar-se/sin-dientes”. Estas asociaciones que me rondan son demasiado alusivas a la sexualidad infantil y al complejo de castración. Ligo estos fragmentos a otros materiales de sesiones pasadas y los señalo, pero caen en nada. Desisto y reitero otro fragmento.

–Dijo “paso de una pieza a otra...”. Si me comenta con mayor detalle esta parte del sueño... como si fuera una escena. ¿Qué me puede contar?

–Estoy en esta pieza, parece que es mi pieza, avanzo por el pasillo, sigo con la

sensación de pena y vergüenza, subo una escalera, paso una puerta y doblo, entro a otra pieza... y luego despierto...

Yo subrayo la omisión y le digo:

–“...sube una escalera y *hay otra puerta*” ¿Otra puerta?

–Sí... arriba hay una puerta (silencio)... en esa puerta hay una sombra quieta, yo doblo y me dirijo a la otra pieza.

Me resulta extremadamente llamativa esa sombra. Es una figura opaca, la cual está en una puerta y genera un desvío, un movimiento que el relato capta en la reconstitución de escena. Más aún, esta sombra ha sido omitida y capturada *a posteriori* en la reconstrucción de este eslabón de pensamiento.

–¡Hábleme de esa sombra!

–Es un hombre (la escucho angustiada).

–¿De qué edad?

–De unos cincuenta años... (hace un silencio).

–(Le pregunto de manera muy directa) ¿Quién es?

Hace un silencio de varios minutos. Con una voz muy apesadumbrada escucho que dice: “No estoy preparada para hablar de esto todavía (silencio)”.

Era una voz realmente apesadumbrada, que nunca había escuchado de ella.

–Está bien... Hablará de esto cuando esté preparada. Pero reconozcamos que está acá por eso que no puede nombrar.

–(Silencio).

Me armo la convicción de que hay algo *ominoso* en esa silueta borrosa. Esa sombra es la de un hombre, al menos en primera instancia. Camille sabe perfectamente quién es y qué tiene que ver con su vida, pero no lo puede nombrar. *Está en silencio.* Me transmite algo extremadamente delicado, insoslayable.

En lo que sigue del análisis esto provocará un nuevo giro. Le he autorizado a que decida cuándo hablar, lo que generará efectos en varias direcciones. Entre ellos, se generará un pacto de silencio conmigo y, con esto, la posibilidad de *volver a armar*, por decirlo de algún modo, un *espacio de elaboración*.

EL IMPASSE, EL MATIZ PERVERSO Y EL APUNTALAMIENTO DE UN MARCO

Con la autorización de silenciar un fragmento, Camille nuevamente hace un giro que erotizará el lazo transferencial, aunque esta vez agrega un matiz perverso, extraño, *in crescendo*. Es una época en que ha incorporado en las asociaciones sus propios fantasmas. Entre ellos hay uno decisivo, sobre el cual trabajaremos en varias ocasiones. Comento acá sólo uno de sus pliegues. Fantasea que, en el ascensor de su

edificio, se encuentra con un anciano. Es un vecino que conoce y su estado es frágil y demacrado. Camille sube al ascensor con él. Ya en marcha, ella, a sabiendas de él, detiene el ascensor. Luego, le practica sexo oral e imagina que alguien la está mirando a través de una cámara de vigilancia. *No sabe quién está ahí, pero tiene la certeza de que aquel que mira está tremendamente excitado.* En tal contexto, y entramado con este registro fantasmático, me hace saber de manera explícita que hay algo que tiene de mi interés, pero no me lo dirá si yo me quedo quieto. Alude tangencialmente a *aquello de lo cual ella no puede hablar.* Su relato es “¡Tú sabes lo que pasó! ¡Yo no te lo puedo decir! Si me lo dices tú, yo podría hablar”. Es un “Sí, pero no”.

Habíamos entrado a un momento del análisis en donde se había perdido la autoridad de la palabra, de la representación, y se había puesto en relieve un nivel resistencial intenso. Hay algo extraño. Las preguntas, los señalamientos, las interpretaciones, sean del material o de la transferencia, caían todos fuera de lugar y entraban en el juego del acto. Yo oscilaba entre un *voyeur* y una figura que era arrinconada en un callejón sin salida, casi in-soportable. Recuerdo muy claramente lo inmóvil de aquel tiempo de trabajo. Digámoslo así, había algo petrificado de fondo, aunque las figuras hubiesen sido intensas y movedizas en la superficie.

Por esta vía llegamos a un *impasse*. En un tono *provocador* (con un matiz perverso) me indicó que había conversado con una amiga sobre las terapias. Concluyeron que las terapias generaban un tipo de lazo de dependencia del cual luego no se podía salir. *Era una forma de esclavitud, de sometimiento.* “Es como las ratas de los científicos – me dijo –, las hacen esclavas; y ellos hacen sus experimentos con ellas...”

En lugar de hacer una interpretación del registro fantasmático, emití un juicio que no dejaba espacio a la duda.

–La diferencia entre esas ratas a las que hacen esclavas y este lugar es que las ratas *no pueden escapar.* Si quiere, usted podría no volver la siguiente sesión.

–(Responde con un silencio).

Este señalamiento tuvo un efecto apaciguador. Era un juicio de sobrevivencia, si se quiere, no muy calculado, en un momento preciso, liminar. Es evidente que hay toda una ambigüedad sobre quién podría no volver, escapar, cortar. No es difícil leer en la formulación de ella, y en lo que le señalo, que hay muchos sentidos puestos en juego. Me interesa, sin embargo, el efecto inmediato y lo que inaugura. El juicio operó como una puntada, una sutura, que terminará por construir un *marco* de elaboración, permitiendo a Camille entrar *por primera vez* en vivencias traumáticas de su segunda infancia.

En la siguiente sesión, Camille retomará lo innombrable de ese hombre en la puerta, opacado con el pacto de silencio. Es una vivencia traumática que encuentra, por primera vez en su vida, la posibilidad de ser dicha de frente y con un destinatario

que le preste oído. Alguien que, en la diferencia, está fuera de esa escena, de ese lazo que inunda el presente. Alguien que puede, tal vez, escuchar y decir, en lugar de mirar, tal como comprenderemos que le ocurrirá a ella y a mí.

El hombre borroso es mi abuelo materno. Murió cuando yo tenía 15 [...] lo atropellaron [...] abusó de mí reiteradas veces desde que yo tenía seis años. Nunca lo pude hablar con nadie [...] no me atreví. (Está conmovida). Cuando murió me saqué un *peso de encima*. Pensé que ya no tenía este problema, pero cada cierto tiempo vuelven esos recuerdos [...] la culpa, la vergüenza, la rabia [...].

Me entero que este abuelo era muy cercano a todos los nietos y nietas de la familia. Él se integraba con facilidad en los juegos infantiles, generando fascinación en los pequeños. Muchas veces se quedó al cuidado de Camille. En ocasiones la iba a buscar o a dejar al colegio. En esos espacios a solas, el abuelo en repetidas ocasiones llevó a cabo el abuso. De todos sus recuerdos tiene registro nítido de dos de ellos, los cuales han quedado petrificados en el tiempo y se reiteraban hasta aquellos días. Eran recuerdos de hielo, registrados al modo de fragmentos de fotos.

Camille nos cuenta que detuvo los abusos de manera muy abrupta a los diez años. Era un momento preciso y cargado de intensidad. Se enteró del significado de un abuso sexual por medio de sus amigas. Ellas contaron con horror e interés una historia de abuso de otra niña; hablaron de denuncias y juicios, de familias destruidas, del sufrimiento de esa niña, *sancionaron angustiadas*. Camille escuchó atenta y significó así el abuso realizado por su abuelo. “Me bajó una sensación de espanto, de miedo, de mucho miedo [...] no sé, de culpa, de vergüenza. ¡Esto no puede ocurrir nunca más! ¡Nunca más! ¡Nunca más!”. Esto implicó, de un lado, la detención del abuso pero, a su vez, inauguró un *silencio sumamente torturante* de experiencias inenarrables que regresaban y se *volvían a presentar*.

Hasta aquí había transcurrido casi un año de trabajo, de los cuatro que durará este análisis. Estos distintos giros, que hoy intento mostrar subrayando algunos de sus hitos, permitieron a Camille ocupar de otro modo *el espacio analítico*. *A partir de ahí* entraríamos en otros pasajes del análisis. Ya habíamos atravesado unos tiempos de entrada.

REFLEXIONES TENTATIVAS

En estos fragmentos propongo como eje temático los tiempos de entrada en el análisis, su íntima relación con la resistencia y, sobre todo, con su dimensión creativa, productiva, si se quiere. Tiempos de entrada no sólo a lo reprimido, sino también a vivencias que nos hacen pensar en lo que agrega la vivencia real del trauma, en el caso del abuso sexual, la desmentida y el lugar del otro.

Sabemos que el análisis trabaja deconstruyendo los materiales de la historia del

sujeto *per via di levare*, con el fin de facultar el recuerdo de las lagunas de olvido. El resorte que tensa todo ese cuadro, antes que el recuerdo mismo, es la resistencia del analizante y del analista. En *Recordar, repetir, reelaborar*⁵, Freud nos indica que, en buena medida, el análisis se consume en la *durcharbeiten*, es decir, en el trabajo de atravesamiento de la resistencia, al cual se arriba cada cierto “avance”. El sentido de este trabajo refiere a “[...] comprometerse, adentrarse profundamente en una tarea hasta atravesarla por completo”⁶, para luego trabajar sobre un material, como podría ser la elaboración de la sexualidad infantil reprimida, o lo que habrá que consumir pieza por pieza, tal como muestra de manera ejemplar el trabajo del duelo. Las dos formulaciones clásicas del horizonte del análisis consideran esto: “Hacer consciente lo inconsciente”, así como en aquella última formulación en la 31ª conferencia *La descomposición de la personalidad psíquica*, en donde se indica “[...] ahí donde hay ello debe *advenir* el yo”⁷, tienen por condición ese pasaje a través de la resistencia, lo que dispondrá de otro modo al propio sujeto en su tarea de elaboración. Por decirlo así, hay un pliegue entre la elaboración sobre la *forma* del aparato y sobre el material (*contenido*) inscrito como huella, el cual debe ser considerado en el trabajo del análisis. Es por esta misma razón que, en *Análisis terminable e interminable*, Freud⁸ dirá que el curso del análisis dependerá tanto de las condiciones de elaboración del sujeto, como de que el analista esté en condiciones de trabajar con *su propia resistencia*.

Es por ello que no podemos desatender que lo traumático concierne, más que al acontecimiento mismo⁹, a aquello que deja interrumpido y, en las vivencias reales de lo traumático, a las consecuencias sobre las condiciones del aparato de elaboración y sobre la escucha; condiciones que dan cuenta de la superficie en donde se ligan los procesos primarios y secundarios de la vida anímica. Freud orienta esta tesis tal como sigue:

La expresión “traumática” no tiene otro sentido que ese, el económico. La aplicamos a una vivencia que en un leve lapso provoca en la vida anímica un exceso tal en la intensidad del estímulo, que su tramitación o finiquitación {*Aufarbeitung*} por las

5 Sigmund Freud, “Recordar, repetir, reelaborar” en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 12 (1914; Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 145-158.

6 Luis Hanns, *Diccionario de términos alemanes de Freud* (Buenos Aires: Lumen, 1997).

7 O, quizás, más precisamente: “allí donde ello es, yo debe *advenir*” [*Wo Es war, soll Ich werden*]. Sigmund Freud, “31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica” en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 22 (1933[1932]; Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 74.

8 Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable” en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 23 (1938; Buenos Aires: Amorrortu, 2010), 211-254.

9 El acontecimiento externo, real, objetivo, en último término ingresa en la trama de la subjetividad como vivencia. Por lo tanto, si bien no se puede desatender lo real, en este caso, importa leerlo desde sus efectos y desde las operaciones subjetivas para su tramitación. Me parece que así se lo puede dimensionar de manera singular como un acontecimiento real para un sujeto con nombre propio.

vías habituales y normales fracasa[...]”¹⁰.

De esta manera, subraya el aspecto económico, el que si bien no abandonará en lo restante de su obra, si complejizará en relación a lo real y al yo desde 1920 en adelante”¹¹.

En efecto, en *Análisis terminable interminable*, Freud planteará un verdadero campo de indagación en esta dirección. La condición más favorable de análisis, nos dice, implica un “yo” con alteraciones mínimas, una etiología traumática relacionada con acontecimientos infantiles y un aspecto constitucional favorable. Indica que las “alteraciones del yo” tienen su propia historia de formación, aunque “[...] hay que confesar que no estamos lo suficientemente familiarizados [...]”¹² con estos fenómenos.

Sabemos que, en una primera época, la “alteración del yo” refiere a su propia constitución y a aquella del aparato del cual forma parte. El “yo” será una modificación del “ello” a través de la identificación con rasgos de objeto. La siguiente alteración estructurante del sujeto ocurrirá en la construcción del “superyó”, por la vía de la represión de la sexualidad infantil y la identificación de la ley y del ideal. Una alteración de otro orden la encontraremos, luego, en la lucha que lleva a cabo el “yo” en contra del retorno de lo reprimido, lo cual dará lugar a la construcción del síntoma. Finalmente, también hay una tercera acepción que da cuenta de las marcas dejadas por vivencias extremas, a las cuales podemos llamarlas *desgarraduras* del yo, indicando que en ellas se desmontan condiciones de procesos de elaboración. Ellas se encuentran referidas a un orden subjetivo más fundamental y abarcador que las anteriores, en tanto involucran no sólo al “yo” como instancia, sino también a aquello anterior que lo hizo posible¹³.

Los desgarramiento del yo serán, por consiguiente, consecuencia de un encuentro límite del sujeto con la alteridad del otro –sea éste un individuo, un grupo social, el Estado o, incluso, la propia naturaleza. Los observamos en la manera en que algunos individuos sortean la castración, pero también en los efectos de la vivencia real de traumatismos inesperados que, sin apronte angustiado, impactan sobre la última superficie de defensa atravesada por el afecto del terror¹⁴. *Desgarradura*, en

10 Sigmund Freud, “18ª conferencia. La fijación del trauma. Lo inconsciente” en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 16 (1916; Buenos Aires: Amorrortu, 2010), 250.

11 Cf. André Green, *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

12 Freud, “Análisis terminable”, 224.

13 Si bien Freud introduce esta línea de investigación desde 1910 en adelante, será luego de 1920 donde la explorará de manera más detenida, gracias a la Introducción del narcisismo en 1914. Cf. Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer”, en *Obras Completas*, vol. 18 (1920; Buenos Aires: Amorrortu, 2010), 1-62; “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras Completas*, vol. 20 (1926; Buenos Aires: Amorrortu, 2010), 71-164.

14 Freud, “Más allá”.

efecto, que será parte de la formación delirante, de la elección fetichista, en muchos casos del paso al acto y del suicidio, cuando no de los llamados *muertos en vida* y sus miradas de las mil yardas, absortas, mudas y opacas, descritas por Walter Benjamin a propósito de la disolución de la experiencia en los sobrevivientes de la guerra¹⁵. En cada uno de estos casos, los traumatismos traslucen un destino trágico de la repetición, así como la operación de la *desmentida* y de la *escisión* que, a diferencia de la *spaltung* introducida por Bleuler en psiquiatría, implica una fractura del lazo entre el sujeto y algo de la realidad, poniendo al mismo tiempo en curso particulares destinos pulsionales en función de los efectos resultantes sobre la misma trama del pensamiento elaborativo.

Esas *desgarraduras* del yo, las cuales alterarán su lazo a lo real y a lo fantasmático, podrán ser encontradas en las operaciones de la *desmentida* y la *denegación*, propias de la perversión y de la psicosis, aunque no les están reservadas a ellas de manera exclusiva. En efecto, ellas nos muestran las operaciones subjetivas de verdaderos destinos de lo real y de la pulsión, a los cuales se verá arrastrado el sujeto en contextos extremos¹⁶, alterando a veces, y de manera decisiva, las posibilidades de pensamiento y de evocación, de sentimiento y de juicio, de apuntalamiento y de sublimación, de goce y de trabajo¹⁷. Desgarraduras del yo, por tanto, en un registro del yo en cuanto instancia, pero también en su condición de borde del aparato, de superficie y de posibilidad de intercambio, relación y articulación tópica con el ello, el superyó y la realidad¹⁸.

Hechos estos énfasis, tanto frente a lo traumático como ante los *desgarros* de

15 Walter Benjamin, *Experiencia y pobreza* (Barcelona; Península: 2001).

16 Sigmund Freud, "La escisión del yo en el proceso defensivo", en *Obras Completas*, vol. 23 (1940; Buenos Aires: Amorrortu, 2010), 271-278.

17 Encontramos una relación directa entre esto y una parte de la discusión contemporánea, si seguimos a Kristeva, con las llamadas nuevas enfermedades del alma, en donde habría una alteración en las vías habituales de simbolización. Cf. Julia Kristeva, *Las nuevas enfermedades del alma* (Madrid: Cátedra, 1995).

18 Lo desgarrado abarca al yo como instancia, pero también al yo en tanto pliegue y sutura entre las distintas instancias, al cual podemos nombrar como "yo originario" (siguiendo a Aulagnier), "yo-piel" (según Anzieu) u "organismo" (de acuerdo a lo indicado por Freud en "Pulsión y destinos de pulsión"). Si bien en lo "originario" no encontramos "yo", en tanto se constituirá como acción psíquica en el autoerotismo (lo que se ha denominado narcicismo primario), sí encontraremos en cambio, sin estratificación y diferenciación tópica, el acontecimiento de procesos que ponen en curso *registros de sensación, inscripciones e intentos de tramitación* de estos desequilibrios del adentro-afuera, sin borde ni corte, en el estado de desamparo y de dependencia absoluta de la cría humana respecto a sus progenitores. Es por esto que Aulagnier nos indica que las condiciones mínimas para el despliegue de la vida psíquica tienen por condición la violencia primaria en el *encuentro* del ser viviente y su cuerpo con la vida psíquica de la madre. Cf. Piera Aulagnier, *La violencia de la interpretación* (Buenos Aires: Amorrortu, 1997); Didier Anzieu, *El yo-piel* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2003); Sigmund Freud, "Pulsiones y destinos de pulsión" en *Obras completas de Sigmund Freud*, vol. 14 (1915; Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 105-134.

los procesos subjetivos, cobra particular sentido la advertencia de Freud respecto de atender al “yo” como lugar y condición del análisis. “Durante el tratamiento, nuestro empeño terapéutico oscila en continuo péndulo entre un pequeño fragmento de análisis del ello y otro de análisis del yo”¹⁹, toda vez que las resistencias lo son “[...] no sólo contra el hacer conscientes los contenidos del ello, sino también contra el análisis en general, y por ende contra la curación”²⁰. No hay que olvidar que, en sus orígenes, el yo se encuentra íntimamente ligado al otro, debido tanto al desamparo en que la cría humana llega al mundo –*hilflosigkeit*– como a la sobrevivencia (del cuerpo y de la insuficiente vida psíquica) que aquel debe posibilitar para el ingreso del bebé en el territorio de la *cosa infantil*.

Ahora bien, en la tradición psicoanalítica podemos encontrar varias indagaciones sobre lo anterior, elaboradas no sin haber desatado importantes polémicas. En tal sentido, la discusión Freud-Ferenczi pone en continuidad hasta nuestros días, al menos en lo que inaugura y nos permite pensar, la discusión respecto a lo que, para ocupar un término de Adorno²¹, llamaría *una constelación de lo traumático*. Dicha constelación organiza un nudo gordiano entre la vivencia del trauma, el lugar del otro en la estructura de la vivencia y la discusión respecto de la técnica psicoanalítica, específicamente en aquello que debe tener lugar a nivel transferencial y que no necesariamente está referido a la repetición en acto de vivencias reprimidas. La ruptura psíquica del infante, que Ferenczi nombra como *confusión de lenguas*, dañaría la confianza en el otro y en sí mismo, debiendo encontrar una traducción a nivel transferencial²² no sólo en la repetición sino, también, en aquello que hay que restituir y saldar en transferencia.

Lo que me interesa enfatizar, antes que la especificidad del abuso en la clave ferencziana y sus supuestos, es la introducción del otro en la estructura de la vivencia traumática, tanto a nivel del agente del trauma y del sujeto traumatizado, como en el plano del testigo que deja sin efecto una sanción y daña un sostén simbolizante. Ellos representan tres lugares de interpelación ante los cuales el analista tendrá que responder para saldarlos de algún modo.

En el desarrollo de nuestro saber, esa “falta y exceso del otro”, sus consecuencias subjetivas y aquellas tres voces interpelantes, se reiteran en la *fisura* de los *sostenes subjetivos del continente, de la piel, de lo originario, del Otro*²³. Este mismo sentido,

19 Freud, “Análisis terminable”, 240.

20 *Ibíd.*, 241.

21 Cf. Utilización del concepto de “constelación” en Theodor Adorno, *Dialectica negativa. La jerga de la autenticidad* (1970; Madrid: Akal, 2005), 155-158.

22 Sándor Ferenczi, “Confusión de lenguas entre el adulto y el niño”, en *Obras Completas de Sándor Ferenczi*, vol. 4 (1932; Madrid: Espasa-Calpe, 1984), 139-163.

23 Estas claves las encontramos en las distintas investigaciones psicoanalíticas realizadas por Winnicott, Bion, Anzieu, Lacan, Mannoni y Aulagnier, entre otros.

aunque ahora en un registro en donde se *encuentra el sujeto con la Historia en un estado determinado y determinante de la cultura*, también se encuentra en aquello que se desata en los contextos de catástrofe, de la guerra, de los Estados de Excepción. De hecho, estas mismas claves igualmente las encontramos en la introducción de conceptos como *violencia secundaria* y la ulterior *fractura* del contrato social freudiano, en la instauración del *pacto denegativo perverso* y en la ruptura del *contrato narcisista*. Tales claves intentan dar cuenta de los registros enlazados, entre el campo histórico y los procesos de subjetivación, en aquellas marcas no-inscritas de tiempo, las cuales se perpetúan en lo que queda petrificado y anudado a la pulsión de muerte. Serán pedazos de muerte psíquica, de trozos in-nombrados de aquellas superficies subjetivas los que se reiterarán en la *transmisión de lo traumático*²⁴, *causando estragos en las generaciones venideras*. En tal sentido, Abraham y Torok²⁵ nos advertirán que aquello que una generación dejó sin-nombre, en la tercera y siguientes se volverá a presentar de manera impensable, dejando sus vestigios en una formación de síntoma donde se anudan esos ecos sin tiempo²⁶.

Esta constelación de la vivencia real del trauma tiene una dimensión específica en el trabajo clínico. Así como la transferencia pone en acto lo que no ha sido elaborado, otra dimensión de ella abre la posibilidad de la restitución y de la vuelta a poner en movimiento de aquello que *no ha tenido lugar*²⁷. La *transferencia* aparece, de esta manera, como el *marco* desde el cual el analizante podrá construir y sostener una demanda de análisis si, y sólo si, el analista sea capaz de escuchar el cruce entre lo reprimido y lo desmentido, entre la historia reprimida y esa otra historia des-subjetivada, congelada, en vías de la desaparición²⁸. En los términos de lo que, siguiendo a Freud, he propuesto llamar la *ecuación etiológica ampliada*²⁹, lo anterior

24 Un mayor desarrollo del concepto de "pacto denegativo" se puede encontrar en Rene Kaës, "Rupturas catastróficas y trabajo de la memoria" en Janine Puget y René Kaës (comp), *Violencia de Estado y psicoanálisis. Notas para una investigación* (Buenos Aires: Lumen, 1991), 159-172.; de "contrato narcisista", en Aulagnier, *La violencia*. Respecto a investigaciones sobre transmisión, se pueden revisar los trabajos de Nicolas Abraham y Maria Torok, *La corteza y el núcleo* (1987; Buenos Aires: Amorrortu, 2005) René Kaës, Haydee Faimberg, Micheline Enriquez y Jean José Baranes, *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996) y Roberto Aceituno, "Trauma, memoria y transmisión. Notas sobre historia y psicoanálisis" *Revista de la academia*, nº 10 (2005): 177-184.

25 Abraham y Torok, *La corteza*.

26 Cf. Serge Tisseron, *El psiquismo ante la prueba de las generaciones. Clínica del fantasma* (Buenos Aires: Amorrortu, 1997).

27 Roberto Aceituno, "Tener lugar", en R. Aceituno (comp.), *Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización* (Santiago: Colección Praxis Psicológicas. Universidad de Chile, 2010).

28 Ver a este respecto las consideraciones winnicottianas sobre "el descongelamiento de la situación de fracaso". Cf. Donald Winnicott, "Aspectos metapsicológicos y clínicos de la regresión dentro del marco psicoanalítico" en *Escritos de pediatría y psicoanálisis* (1954; Barcelona: Paidós Ibérica, 1999), 377-398.

29 Pablo Cabrera, "Tiempo, angustia y subjetividad", en R. Aceituno (comp.), *Espacios de Tiempo*.

implicaría, por un lado, problematizar la constelación de la vivencia real de lo traumático (en tanto distinta, aunque entroncada en otros pliegues, a las vivencias de la sexualidad reprimida); y, por el otro, relacionarla a un campo sagital, como son las vías de elaboración que, en las claves del fantasma y lo real, se ramifican en el lazo transferencial y en sus intersticios mixtos de silencio. Aquello sin-nombre, en el caso de lo traumático, se enquista como verdaderas larvas mudas e inmemoriales que resisten en las tramas de la *durcharbeiten* y *el recuerdo*.

III.
VICISITUDES DEL MALESTAR
EN LO SOCIAL

LA FALSIFICACIÓN DE MARCAS: ¿UN FETICHISMO DE MASA?¹

Geneviève Morel

La idea de relacionar el interés social por la falsificación² al fetichismo me vino de un hombre que analicé hace algunos años. Llamé a este analizante Héctor, en razón de su pasión por un estudio de David titulado “Academia de hombre”. El pintor puso un paño sangriento delante del sexo del héroe griego tendido en el suelo: aquel trapo ambiguo, el cual absorbe la mirada del espectador, tiene la función de un fetiche, ya que no se sabe si se trata de una herida en el sexo o de lo que la enmascara. En efecto, el fetiche, sustituto del falo materno, consiste para Freud en un objeto erigido como “monumento”³ a la castración: la designa y, sin embargo, la reniega contradictoriamente. El fetiche vela la castración del Otro. Héctor era travesti (se disfrazaba de mujer en su casa frente al espejo) y homosexual. Pero era también fetichista desde su adolescencia: miembro de un grupo aficionado de baile folklórico, tenía la costumbre de confeccionar para cada bailarina su cofia en encaje acanalado, cuya forma fálica no admitía equívoco. Aquel saber-hacer venía de su linaje materno: su madre y su abuela eran costureras, dedicadas a la manufactura de calzoncillos para hombres. De niño, Héctor había aprendido la costura en el taller de estas y se confeccionaba disfraces femeninos pese a la desaprobación de su padre; luego, se puso a fabricar las mencionadas tocas de bailarinas. No obstante, su fetichismo se presentaba inacabado, en el sentido de que, pese a su anhelo y a su interés idealizado por las mujeres, este no le permitía tener relaciones sexuales con ellas, quienes le aterrorizaban como ha sido largamente descrito en la clínica del fetichismo. Su práctica sexual era homosexual y había comenzado a la edad de 6 años, en una carpa instalada en el jardín de su abuela donde él ofrecía dinero a niños pequeños a cambio de verlos desnudos. Homosexualidad y travestismo compartían, por lo tanto, un guion fantástico común desde el origen: esconder un falo bajo un velo (vestido o carpa), con una mirada amenazante planeando sobre la escena (padre o abuela) que constituía el plus-de-goce.

Héctor era ingeniero de patentes y terminaba con dificultades, durante su análisis, una formación de experto jurídico en falsificación. ¿Había alguna relación en-

1 Traducido del francés por Esteban Radiszcz.

2 [Nota del traductor] La palabra *contrefaçon* corresponde, según los contextos, a falsificación, imitación, copia, plagio. Se ha optado por traducirla sistemáticamente como falsificación en la medida que, en el campo de los productos mercantiles, el uso jurídico en español tiende a preferir este término, además de vincularse con la oposición verdadero/falso, frecuentemente usada en el texto.

3 Sigmund Freud, “Fetichismo”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 21 (1927; Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 149.

tre esta elección profesional y su fetichismo? Y si así era, ¿cuál era esa relación? Después de todo, se podía también tratar de una pura coincidencia, pese a que un punto de inflexión de esta cura, que he descrito en detalle en otro lugar⁴, mostró que su relación con la ley era crucial en la mencionada elección. La figura de la ley era su abuela, bajo cuya autoridad se había alineado el padre. Sin embargo, este le aterrizzaba de niño y siempre adivinaba si hacía trampa cuando jugaba con él. Héctor había sufrido de una fobia grave y, de adulto, no soportaba la autoridad de sus superiores masculinos: prefería las jefas mujeres. De igual modo, esta relación con la autoridad lo complicaba a la hora de sus exámenes universitarios, sobre todo en los orales realizados por profesores hombres. Su interés por la falsificación provenía de su gusto fetichista y travestista por la confección de disfraces femeninos y de su pasión por la trampa. Vimos que la mirada amenazadora de la ley constituía en este dominio un plus-de-goce fantasioso, pero a condición de que fuese inscrito en el libreto de la fantasía del falo escondido bajo un velo. De otra manera, se hacía demasiado real y podía transformarse en una mirada aterradora, como aquella del padre cuando lo descubría con las manos en la masa. Un día, en el cual yo había percibido que estaba molesto conmigo por el precio de las sesiones – cosa que le indiqué serenamente –, Héctor pudo rectificar su posición respecto de la ley: desde entonces pudo reubicarse del lado de la ley, deviniendo aquel que detectaría la falsificación en los otros, lo que no le impedía para nada continuar las prácticas fetichistas y sexuales inscritas en su fantasía. Así, su nueva profesión era una sublimación lograda de su fetichismo, que coexistía con este⁵. Este caso llamó mi atención respecto del lazo entre el interés por la falsificación y el fetichismo. Pese a que un caso singular no es forzosamente universalizable, a veces enseña bastante más que muchas generalidades.

LAS MARCAS Y SU FALSIFICACIÓN: REVERSO Y ANVERSO DEL CAPITALISMO.

La falsificación de marcas comenzó exactamente al mismo tiempo que la explosión del mercado de marcas a comienzos de los años '80.

Naomi Klein mostró que por aquella época, en los Estados Unidos, devenía más

4 Genevive Morel, *La loi de la mère. Essai sur le sinthome sexuel* (Paris: Anthropos, 2008), 292-305

5 Freud describió la derivación del fetichismo en una ocupación intelectual o filosófica (aquí jurídica). En las reencontradas Minutas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, más precisamente en la reunión del 24 de febrero de 1909, informa del caso de un fetichista de vestimentas que terminaba la relación con una mujer cada vez que la encontraba mal vestida. Este hombre devino un filósofo especulativo para el cual los nombres jugaban un rol importante. "En este paciente —dice Freud— algo semejante a lo que se había instalado en el dominio erótico llegó al dominio intelectual. Él desvió su interés por las cosas hacia las palabras que, por así decirlo, son los ropajes de las ideas; esto contribuyó a su interés por la filosofía". Louis Rose, "Freud and Fetishism: previously Unpublished Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society", *Psychoanal Q.*, 57 (1988): 147-166

importante producir nuevas marcas que producir nuevas mercancías. El desarrollo del *Branding* se remonta a un siglo antes: en 1880, este se trataba de “dar nombres propios a mercancías genéricas”⁶. Había que dar una imagen diferenciada y familiar, regularmente tomada del mundo rural, a un producto manufacturado que corría el peligro de parecer uniforme. Así, por ejemplo, sucedió con el arroz Uncle Ben, con la sopa Campbell’s, con los pepinillos Heinz, etc. La marca singular remplazaba al tendero que frecuentaba la madre de familia y que le daba consejos personalizados. La publicidad y el logo daba “un alma” al producto, amenazado de anonimato.

Pero, en el debut de los años ’80, ya no se trataba de dar un suplemento de alma a un producto demasiado banalizado. Por el contrario, se buscaba hacerlo prácticamente desaparecer detrás de su marca, la cual era sublimada en un concepto, una experiencia, un estilo de vida, un misterio casi religioso conectado con la visión, por entonces *New Age*, de la sociedad norteamericana. El *márketing* promovía la marca y ya no la calidad del ahora trivial objeto que la portaba, con lo cual los presupuestos anteriormente destinados a la fabricación de productos se reorientaron hacia el *márketing* de marcas. Ante todo, era necesario respetar la identidad de la marca, inscrita sobre los objetos más heteróclitos para imprimir en los espíritus la imagen omnipresente de la marca; incluso en los niños pequeños o en la escuela, crear un universo de marcas, una filosofía de la marca, etc. La marca se volvió una manera de vivir que el *márketing* hacía necesario: el individuo que no se plegaba a ella debía sentirse *out* y ser considerado como un *has been* por los otros. El logo, antes disimulado bajo la vestimenta, devenía decoración esencial, insignia o escudo cada vez más visible. Vimos incluso a los vendedores de Nike tatuarse el célebre *Swoosh* en los muslos⁷: la marca en la carne, la cual hace de usted un individuo completamente Nike. Se construyeron “ciudades Disney”, etc. En resumen, el *márketing* se libró a un verdadero robo del espacio cultural, que se acentuó en los años ’90 y continua hoy, adaptándose a Internet.

Paralelamente, la falsificación se desarrollaba a gran escala en los años ’80, particularmente en China, primer productor mundial de copias y de marcas falsas, y más ampliamente en los países emergentes de Asia y América Latina⁸. Naomi Klein recuerda a una niña pequeña que, en esta época, verificaba la presencia de la buena etiqueta bajo el cuello de sus compañeros de clase para verificar si la “verdadera” marca estaba bien allí; el logo ya no le era suficiente, a causa del reino de las falsificaciones⁹.

Evidentemente, hablar de la falsificación como de un delito requiere de la existencia de un derecho de propiedad intelectual, el cual sólo existe desde el comienzo

6 Naomi Klein, *No logo. La tyrannie des marques* (Paris: Babel, Actes sud, 2000), 33-34.

7 *Ibid.*, 105.

8 Bleuzenn Monot, *La guerre de la contrefaçon. Le grand pillage des marques* (Paris: Ellipses, 2009), 8

9 Klein, *No logo*, 63

del siglo XVIII, además de un derecho de marca, que data desde el desarrollo de la industria y del comercio hacia el final del mismo siglo¹⁰. Entre los dos, en Francia por ejemplo, Luis XVI fue el primero en entregar privilegios a ciertas raras fábricas, como el propietario alsaciano de las cocinerías de Dietrich, para protegerse de la competencia. Asimismo, desde el siglo XV y con la invención de la imprenta, el rey había dado derechos exclusivos sobre sus propias obras a autores como Rabelais, La Fontaine o Molière, lo cual no se hacía en aquella época por otros escritores menos conocidos. Este derecho es, sin embargo, contestado no solamente por ciertos militantes políticos, incluso economistas liberales, que lo juzgan inadecuado, inhibitorio y, en ocasiones, contraproducente¹¹. También ha sido transgredido por ciertos autores o artistas: el ministro alemán de Defensa, Karl-Theodor zu Guttenberg, debió renunciar en 2011 luego de haber entregado una tesis de derecho íntegramente extraída de Internet, lo cual fue un escándalo, aunque, aparentemente, este enorme plagio pasó desapercibido en la universidad donde había defendido la tesis. En 2010, una joven novelista alemana de 17 años, Helen Hagemann, había literalmente copiado una gran parte de su bestseller *Axolotl Roadkill*, del blog de otra escritora, Airen, de la cual había tomado el relato en primera persona de las experiencias sexuales que ella no había tenido el tiempo de experimentar por sí misma. Luego, Hagemann reivindicó su acto como una nueva forma de creación, dando lugar a un vasto debate sobre los límites de la propiedad literaria. De hecho, los límites de la propiedad intelectual y del derecho de marcas parecen, a partir de este suceso, cada vez más complejos de definir.

Se comprende fácilmente el interés de financiar la falsificación por aquellos que hacen de ella una industria: insertarse en el capitalismo produciendo objetos atractivos a menor costo y, así, competir con las verdaderas marcas, esperando poder producirlos de verdad. Es el caso actual de China, que fabrica masivamente falsificaciones y que, poseyendo ahora una nueva clase acomodada y apresurada por, al fin, consumir los “verdaderos” productos de lujo de occidente, también instala fábricas de Prada, Vuitton, etc., regularmente al lado de fábricas de falsificaciones. Así, la falsificación que pudiera parecer que destruye criminalmente el capitalismo desde el interior, arruinando el derecho a la propiedad, paradójicamente conduce a un reforzamiento del capitalismo en un círculo vicioso: es como si el capitalismo de la falsificación volviese aún más vigoroso al capitalismo de las “verdaderas” marcas. Además, las mismas marcas que luchan ferozmente contra la falsificación, saben cerrar los ojos en ciertos casos. En el momento de la moda del hip-hop y del rap, Nike, DKNY o

10 Definición de la marca: “un signo susceptible de representación gráfica que sirve para distinguir los productos o servicios de una persona física o moral” (artículo L.711-1 du CPI), citado en Monot, *La guerre*, 116.

11 Joseph Stiglitz, *Le triomphe de la cupidité* (Paris: Babel, 2010), 366.

Tommy Hilfiger no atacaban el pirateo de sus logos impresos en las camisetas de los jóvenes de los barrios pobres, pues tales jóvenes, en cierto sentido, les servían de promotores gratuitos: era necesario hacer ver los logos en la “gente adecuada”¹² para que los otros las compraran luego. En los años ‘90, Hilfiger no dudó en utilizar, con un éxito increíble, la segregación racial: entregaba sus vestimentas a artistas de rap para introducir las en el ghetto, luego cerraba los ojos respecto de la falsificación para, finalmente, incitar a la compra a los jóvenes blancos de clases acomodadas. Se trataba, así, de “vender a la juventud blanca su fetiche de estilo negro y a la juventud negra su fetiche de la riqueza blanca”¹³. De esta forma, se ve cómo la falsificación que, al escuchar a los ejecutivos de las grandes marcas, estaría arruinando el capitalismo, parece de hecho funcionar dialécticamente de la mano con él, gracias a la pasión de los consumidores por las marcas, sostenida por la falsificación presuntamente criminal.

Pero esto no tiene nada de sorprendente, ya que la falsificación está implícita en el desarrollo de la marca. Lo confirma, por lo demás, su mismo desarrollo histórico paralelo: la marca desplazó metonímicamente al producto que ella suponía sólo representar. En efecto, si el producto – otrora objeto de todos los cuidados del artesano, cuyo saber-hacer había originalmente hecho el valor de la marca – es tan sólo el soporte indiferente, fabricado en serie, de la marca, entonces se produce una inversión entre el producto y la marca. Esta no es más aquello que distingue el producto, sino lo esencial del objeto, el único emblema del lujo. Si la gente compra marcas y no objetos, es lógico que compren falsificaciones a menor precio. ¿Qué diferencia hay, en efecto, entre la marca y su falsificación desde el punto de vista significativo? Es por ello que, elevando una marca – la cual sólo era un significativo que distinguía objetos de calidad – para hacerla devenir el Objeto esencial, el capitalismo abrió la vía masiva a la falsificación. Sin embargo, como lo vimos, ello no sucede sin obtener beneficios en retorno, aunque estos sólo se restringiesen a la mantención que la falsificación realiza de la ideología de las marcas. El hecho es que, paradójicamente, la falsificación confirma esta tendencia del capitalismo en lugar de contrariarla.

LA PASIÓN DE LA MARCA

Pero en este punto se plantean dos preguntas distintas: primero, ¿sobre qué reposa esta pasión por las marcas en el consumidor? Y, luego, ¿el consumo de falsificaciones por aquellos que no tienen los medios de ofrecerse las verdaderas marcas se explica únicamente por la mencionada pasión, o bien hay alguna otra especificidad del consumidor de falsificaciones, una suerte de amor por el fraude? A partir de ahora, entonces, propongo concentrarnos en el sector de la moda, del vestuario y de sus accesorios.

12 Klein, *No logo*, 129.

13 *Ibid.*, 133.

Una primera respuesta a la pregunta sobre la pasión por las marcas sería que ella simplemente reposaría en la identificación colectiva. Se sabe que, por ejemplo, los adolescentes buscan vestirse como sus amigos; entonces, el contagio identificatorio funciona automáticamente a partir de un ideal lanzado por la publicidad: si tal vedette a la moda para los teens viste tal jeans, los otros harán lo mismo. Gracias a un márketing enfocado sobre las estrellas, el mecanismo de la identificación colectiva a un Ideal del yo común será suficiente para difundir la marca en una clase de individuos ya colectivizados por instituciones. Se podría, así, invocar la teoría de la ideología por la interpelación de Althusser¹⁴.

Sin embargo, no podemos contentarnos con explicaciones demasiado y exclusivamente sociológicas, donde se ignora el cimiento pulsional y fantaseado de la pasión por la marca, al cual nos introducirá un abordaje psicoanalítico de la moda, de la vestimenta y de sus accesorios. El fetichismo masculino del botín o de la ropa interior, descrito en siglo XIX por Binet, inspiró la teoría freudiana del fetichismo. Este, como se vio, consiste en elevar “un monumento” a la castración, encarnando el falo de la madre en un objeto de la realidad, es decir, un objeto puramente simbólico en la medida que jamás existió fuera de la creencia infantil. El destino de esta creencia, común a los dos sexos, difiere no obstante en lo que sigue. El niño no puede renunciar fácilmente a ella, ya que ella protege la relación narcisista con su pene: tanto como su madre conserve su falo, en la misma medida su pene estará protegido. Por ello la prevalencia del fetichismo en el hombre. Freud recuerda que una cierta dosis de fetichismo es incluso normal en el amor masculino. Este sólo deviene patológico cuando el sujeto elige al fetiche en desmedro del objeto amado: por ejemplo, se interesa únicamente en los botines y no en la mujer que los calza¹⁵. El fetichismo masculino “normal” adora los objetos portados por la bienamada, un pañuelo con su perfume,

14 Sugerimos, entonces, que la ideología “actúa” o “funciona” de tal suerte que “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o bien “transforma” a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por esta operación bien precisa que llamamos la interpelación, la cual se puede representar mediante el tipo mismo de la más banal interpelación policiaca (o no) de todos los días: “¡eh, usted, ahí!”. Si suponemos que la escena teórica imaginada pasa en la calle, el individuo interpelado se da vuelta ante la interpelación. Por simple conversión física de 180 grados, el individuo deviene sujeto. ¿Por qué? Porque reconoció que la interpelación se dirigía “bien” a él y que “era bien él quien era interpelado” (y no otro). La experiencia muestra que las telecomunicaciones prácticas de las interpelaciones son tales que, usualmente, la interpelación jamás falla en dar con su hombre: llamado verbal o chillido, el interpelado reconoce siempre que era bien él a quien se interpelaba. Es, no obstante, un fenómeno extraño que no se explica por sí sólo, pese al gran número de aquellos que “tienen algo que reprocharse”, mediante “el sentimiento de culpabilidad”. Louis Althusser, “Idéologie et appareils idéologiques d’État”, en *Positions* (1964-1975; Paris: Les Éditions Sociales, 1976), 67-125. http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE_texte.html

15 Alfred Binet, *Le fétichisme dans l’amour* (1887; Paris: Payot, 2001).

por ejemplo, sin dejarla caer. Está presente en la moda: se trata de velar la supuesta “castración” femenina para hacer fálica a la mujer. Así, un *deshabillé* transparente es más erótico que un simple cuerpo desnudo, y en ello reside el atractivo de la lencería; un escote que vela el resto pondrá más en valor a una mujer que sus senos desnudos, como bien lo observó el psicoanalista inglés Flügel¹⁶. La estructura del fetichismo, resumida por Lacan, es aquella de un velo ubicado delante del sexo femenino, el cual evoca la castración. Este velo encarna la función del fetiche, lo que confirma su génesis: el recuerdo encubridor del último objeto percibido antes de la horrible visión del pene ausente de la madre, aquello que detuvo la mirada: el bajo del vestido, el botín, la enagua, el calzón. Bajo el velo, no se sabe lo que hay –presencia o ausencia característica del falo. Y esta ambigüedad es llevada a su extremo en el travestismo, una forma particular de fetichismo, donde el sujeto, en lugar de blandir un objeto externo como fetiche, encarna él mismo el falo de la madre (o su ausencia) escondido bajo un velo protector que es como su segunda piel. Lacan caracteriza la posición travesti como un “darse a ver”. Sin embargo, también califica de travesti la función “normal” de la vestimenta: ya que ella vela y, por lo mismo, jamás se sabe lo que se va a encontrar debajo, sobre todo si se va a encontrar aquello que se espera ver allí¹⁷. En razón de ello se establece un factor de excitación ligado al vestuario, pues el sexo real se presentará, desde entonces, como un postizo, sea cual sea su naturaleza y su forma.

El caso de Héctor, travesti, fetichista y, además, interesado por la falsificación, puede por tanto llevarnos a la pregunta siguiente: ¿el logo, ahora que ha devenido lo esencial de la vestimenta, no sería el emblema de aquel estatus postizo del sexo? ¿Una suerte de redoblamiento del estatus fetiche de la vestimenta, como si el falo, alguna vez significado por la vestimenta en su estatus ambiguo, fuese ahora mostrado encima, pero en posición absoluta, como aquello que Lacan llama Φ ¹⁸? Portar la marca equivaldría a darle estatuto fálico a su sexo, incluso en la ausencia de todo velo fetiche, incluso si se está totalmente desnudo. De ahí la popularidad de los tatuajes directos, de la marca en la carne. De ahí también la sospecha de que el gusto por la falsificación excedería el interés evidente de comprar la marca de lujo a bajo precio: el beneficio no sería solamente económico, sino también fantaseado y pulsional. Pues, de aquí en adelante, el logo inscribiría el falo sin ambigüedad sobre el sujeto, como un Φ puesto de relieve sobre la vestimenta; mostrar sobre sí, en conocimiento de causa, la falsificación del logo, pondría de manifiesto la fetichización fálica del sexo, vendría a poner en evidencia el aspecto *fake* del sexo.

16 John Carl Flügel, *The Psychology of clothes* (London: Hogarth Press, 1930).

17 Jacques Lacan, *El Seminario, libro IV. La relación de objeto, 1956-1957* (1994; Buenos Aires: Amorrortu, 2008).

18 Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos*, vol. 2 (1960; Buenos Aires : Paidós 2009), 773-807.

Se dice que, en materia de moda, las mujeres son las más grandes consumidoras de falsificaciones, lo cual, como lo veremos, no objeta la tesis precedente¹⁹. No obstante, en la teoría freudiana no hay ninguna razón para que las mujeres sean fetichistas como los hombres: muy pronto, ellas perciben que no tienen el órgano masculino, y, más realistas que sus hermanos, cesan de creer en el falo de la madre (mientras que los niños deben proteger narcisísticamente su órgano). Sin embargo, desde 1909 Freud calificó de “fetichismo femenino” la relación de las mujeres con la moda: “la experiencia cotidiana nos demuestra [...] todos los días que la mitad de la humanidad puede ser considerada entre los fetichistas de la vestimenta [...]. El fetichismo de la ropa, normal en las mujeres, está ligado [también] a la pulsión pasiva de ver, a la pulsión de desnudarse”, escribe Freud a Abraham²⁰. “Nuevamente se trata de la represión de la misma pulsión que, esta vez, se presenta bajo su forma pasiva: hacerse ver, pulsión que es reprimida por medio de la vestimenta. Es la razón por la cual la ropa es elevada, luego, al rango de fetiche”. Fetichismo femenino normal de masa, entonces; exhibicionismo femenino que respondería al *voyeurismo* masculino: el exhibicionismo sería parcialmente reprimido gracias a la vestimenta, la cual será idealizada, incluso fetichizada. De ahí la pasión femenina, a veces inmoderada, por los ropajes y los “accesorios”, como se dice en las tiendas. Freud tiene, por lo tanto, la idea de una pulsión escópica pasiva que se declinaría en la voz media: *hacerse ver*.

La misma ambigüedad existiría, entonces, en la mujer y en el travesti: la de darse a ver (como fálica)²¹. Se encuentra aquí la idea lacaniana de la mascarada femenina, según la cual el parecer se sustituye al ser en la mujer²². Incluso si ella no agota la cuestión de las relaciones de lo femenino con la moda, esta similitud de la posición feme-

19 Monot, *La guerre*.

20 Sigmund Freud and Karl Abraham, *Correspondance* (1907-1926; Paris: Gallimard, 2009), 78-79.

21 Freud, en 1909: “Comprendemos, entonces, por qué incluso las mujeres más inteligentes se comportan sin defensa frente a las exigencias de la moda. Es que, para ellas, las vestimentas toman el lugar de partes del cuerpo, mientras que portar las mismas ropas (que las otras mujeres) sólo significa que son capaces de mostrar lo que las otras mujeres están en condición de mostrar, es decir que se puede encontrar en ellas todo lo que se puede esperar de las mujeres, una garantía que la mujer sólo puede dar bajo esta forma”. Cf. Rose, “Freud and Fetishism”, 147-166. Las minutas 70, del 24 de febrero de 1909, habían desaparecido de la serie, la cual había sido publicada sin ellas, pero se las reencontró en 1988 en el fondo Otto Rank de la Columbia University. En otro lugar, discutí la relación entre el fetichismo femenino, la moda y la feminidad, particularmente en función de los puntos de vista, opuestos en esta cuestión, de Freud y de Lacan. Cf. Geneviève Morel, “Filles fétiches, femmes fétichistes”, *Savoirs et clinique* 10, n° 1 (2009): 11-22.

22 Jacques Lacan, “La significación del falo”, en *Escritos*, vol.2 (1958; Buenos Aires: Paidós 2009): 665-675. “Por muy paradójico que pueda parecer esta formulación, decimos que es para ser el falo, es decir el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la feminidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada. Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada”. (Ibíd., 674).

nina y del travesti frente a la moda podría, en consecuencia, explicar el acrecentado gusto de las mujeres por la falsificación, confirmado la tesis siguiente: la falsificación del logo, actuando como redoblamiento, como puesta en relieve de la falsificación del sexo escondido, revelaría aquel aspecto *fake* del sexo. Se estaría, entonces, en una era post-fálica, donde, tenga o no conciencia de ello el sujeto, el fervor por la falsificación induciría una deconstrucción de la falsificación del sexo por la vestimenta, al mostrar el vacío.

HISTORIA DE LATAS

He aquí tres historias de latas²³ que, puestas en serie, ilustran las relaciones del falo, del logo y de la mirada.

En julio de 1962, Andy Warhol expone los “retratos” en gran tamaño, pintados gracias a un procedimiento casi mecánico, de 32 latas diferentes de sopa Campbell (toda la variedad existente) en la *Ferus Gallery* de Los Ángeles. Todo el mundo se ríe e, incluso, una galería de la calle de enfrente expone las “verdaderas” latas de sopa con un cartel en el que se leía: “¡Aquí, sólo cuestan 60 céntimos!”. Interrogado sobre aquel “golpe de estado”²⁴ que proyectará al *Pop Art*, Warhol responde simplemente que pinta cosas de todos los días que a él le gustan y en las cuales jamás se piensa. Lo mismo respecto de sus pinturas de billetes de un dólar. Esas latas son las cosas que más le gustan, lo que había y que él consumía cotidianamente en la cocina de su madre cuando era niño: “yo sólo quiero pintar los ordinarios-ordinarios”²⁵. A propósito de esas latas, también dirá: “*I wanted to paint nothing. I was looking for something that was the essence of nothing, and that was it*”²⁶. *Nothing* es un término que vuelve a menudo en él: él pinta “nada”. Aquellas pinturas de latas, de botella de Coca-Cola, de billetes de un dólar, las esculturas idénticas a las cajas [*boîtes*] de jabón Brillo, deben ser puestas en la misma serie que los retratos de estrellas realizados más tarde –Marylin, Liz, Jackie–, como siendo del mismo orden. En cuanto a aquellas latas de sopa, dirá además que las pintó para *que, por fin, se las mire*: “Nadie mira nada verdaderamente, es demasiado difícil”²⁷. Lo repetirá a propósito de sus films contemplativos, como *Sleep*, donde registra a un hombre joven durmiendo durante ocho horas, o como *Empire*, donde filma con cámara fija el *Empire State Building* durante varias

23 [Nota del traductor] El original francés utiliza el término *boîte* que, estrictamente, corresponde a *caja*. No obstante, el uso de la lengua española habla de *latas* para el caso de las conservas a las cuales se hace referencia en el texto. Ello no impide que el texto original utilice el término para referirse a diversos tipos de envase e, incluso, para significar discoteca o empresa (a las cuales el francés corriente llama *boîte*).

24 Victor Bockris, *Warhol, The Biography* (Cambridge: Da Capo Press, 2003), 149.

25 Andy Warhol, *Entretiens* (1962-1987; Paris: Grasset, 2005), 32.

26 Bockris, *Warhol*, 154.

27 Warhol, *Entretiens*, 35.

horas seguidas. Aquellas latas de sopa, con su logo Campbell's, son entonces *condensadores de mirada* para el espectador, el cual jamás las ha verdaderamente visto pese a haberlas tenido siempre frente a sus ojos. La hazaña de Warhol es, simplemente, haberlas cambiado de lugar, haberlas transportado de la cocina de su madre a la galería, tratándolas como estrellas al pintar sus retratos.

Esas latas de sopa, ¿no evocan, acaso, la anécdota del joven Lacan veinteañero que, relatada por este varias veces y particularmente en el *Seminario 11*, es prácticamente contemporánea a las *Campbell's Soup Cans*? Acompañaba a pescadores en Bretaña.

Era el tiempo en que me libraba, en compañía de P'tit Louis, a la más difícil de las pequeñas industrias que permiten vivir a las comunidades costeras. Habían allí tres tipos excelentes cuyos nombres me son aún queridos, con quienes hice una cantidad de cosas en las que no me detendré, y entre ellos estaba el mencionado P'tit Louis. Veníamos de comer el contenido de una lata de sardinas, la cual flotaba alrededor del bote. P'tit Louis me dice entonces las siguientes palabras, muy simples: *Tú ves esa lata porque la miras. Pues bien, ella no necesita verte para mirarte.*²⁸

Para decirlo brevemente, un objeto no tiene necesidad de verles para mirarlos²⁹, es suficiente que eso les atraiga el ojo, les interpele, incluso les ofenda, al igual que aquel desecho humano, una lata de sardinas en el océano; o como Lacan mismo que –joven burgués delicado, no muy sagaz, y desplazado por vacaciones a aquel medio de rudos pescadores bretones– no encontró muy divertido el chiste de P'tit Louis, quien se burlaba de él. Lacan extrae de este su teoría de la mirada como “objeto *a*”, aquello que hace “mancha en el cuadro”, aquello que les mira –les concierne– íntimamente y que les indica su castración, como la calavera en anamorfosis de *Los Embajadores* de Holbein. Para Warhol, sin duda alguna, aquellas latas de sopa familiares, manipuladas cotidianamente por su madre que se había ocupado de él durante una grave enfermedad de infancia y quien, a su vez, le había enseñado a fabricar sus primeras obras –unas flores de metal hechas a partir de tapas recuperadas de latas de conserva vacías–, son también el emblema del deseo del Otro, su objeto *a*. Por lo demás, Warhol afirmaba que era su única obra: “Si solamente me hubiese quedado

28 Jacques Lacan, *El Seminario, libro XVI. De un Otro al otro, 1968-1969* (2006; Buenos Aires: Paidós, 2008), 84; Jacques Lacan, *El Seminario, libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964* (1973; Buenos Aires: Paidós, 1995), 102. La comparación de las dos versiones es interesante: la presencia de la muerte próxima de los pescadores, por tuberculosis, ronda en 1964, así como la presencia “inenarrable” de Lacan el burgués en la escena y la diferencia de clases.

29 [Nota del traductor] En los dichos de P'tit Louis referidos por Lacan, el giro francés *elle te regarde* se traduce literalmente como *ella te mira*. No obstante, en dicha frase resuena la muy corriente expresión francesa *ça te regarde*, la cual quiere decir *eso te concierne*. Cuando Lacan retoma las expresiones de P'tit Louis al pie de la letra, es allí donde ellas constituyen un juego de palabras.

en las sopas de Campbell, ya que de todas manera jamás nadie hace más que una sola pintura”³⁰. No hay mejor designación del objeto *a*. Como expublicista y reivindicándose como “artista comercial”, conocía la importancia del *label*, del logo (particularmente, habla de la pequeña flor de lys, el logo casi invisible sobre la etiqueta de la lata Campbell). Warhol pasaba su vida dedicado a “trabajar”, es decir a mirar, grabar, filmar, fotografiar, en su *Factory*, en alguna discoteca [*boîte*] de New York o en otro lugar, todas las noches. No paraba jamás, ello no se detenía jamás –dimensión del síntoma artístico de un artista genial que se reivindicaba como “no original”³¹, y al que no le producía molestia tomar imágenes de otros para reutilizarlas (como fragmentos de fotos, habiendo sido incluso acusado de falsificación³²). Extrañas latas eran expuestas en Arles, con motivo de las *Rencontres photographiques* de julio del 2011, en el contexto de la controvertida exposición *From Here On*, la cual reivindicaba el “apropiaciónismo digital” en Internet, es decir, la recuperación por parte de artistas de imágenes dejadas por otros en sus sitios, en las redes sociales, en sitios para citas, etc. En *Compare*, el artista holandés Franck Schallmaier yuxtapuso en un gigantesco muro un patchwork de penes en erección al lado de envases [*boîtes*], latas de Coca o de cerveza, teléfonos móviles, etc. Al comienzo se veía una enigmática colección de falos con logos, antes de percatarse que esta fotos, probablemente sustraídas de sitios web orientados a citas gays, estaban originalmente destinadas a que sus autores pudiesen presentar-“se” en su singularidad frente a eventuales parejas. Mostrados sin ningún comentario, aquellos falos aniquilaban a sus propietarios anónimos, los cuales eran reducidos a ni siquiera ser un órgano, sino que nada más que una talla, una medida gracias a un logo: “un pico Coca”, “un pico Budweiser”, “un pico Toblerone”, incluso “un pico Fanta”, etc.

¿Cómo ilustrar mejor el fetichismo de masa de la marca? El logo del envase [*boîte*] nombra el falo y, al mismo tiempo, lo aniquila; la desviación suplementaria de Schallmaier lo transforma en un fetiche irrisorio, con un efecto cómico debido a la repetición mecánica de la imagen, como en Warhol. El sujeto, excluido una primera vez de la imagen por sí mismo y luego como fotógrafo por el artista, es reducido a un significante fálico cualquiera, etiquetado por un logo que, desviado de su uso, ha devenido instrumento de medida. Pero, ¿medida de qué? ¿Del vigor del propietario sin nombre del órgano? ¿Del goce supuesto que resultaría de un breve encuentro sexual? Nuevamente aquí, pese a que el contexto sea diferente de aquel de la falsificación de marcas en la moda, se encuentra una estructura común: mientras que el logo había sido en un comienzo promovido como una distinción noble – una garantía

30 Warhol, *Entretiens*, 341.

31 *Ibíd.*, 31: “Pero, ¿por qué yo debería ser original? ¿Por qué yo no podría ser no original?”.

32 *Ibíd.*, 393. Ya por los billetes de un dólar había pensado en cortarlos después de haberlos pintado en el papel. No lo hizo por temor a meterse en problemas.

que se podía interpretar como la inscripción del sujeto bajo el significante del falo absoluto –, el desvío múltiple y redoblado del logo – su diseminación indefinida, su falsificación (incluso, como aquí, la falsificación de la falsificación) – realiza, por el contrario, un fetiche irrisorio – una “nada”, como diría Warhol – que se muestra en cuanto tal.

Es por ello que la falsificación de marcas, sea en la moda o, de una manera más sofisticada, en el arte, incluso si parece sostener económicamente al capitalismo, puede que finalmente sea un medio para luchar contra él a través de la burla, exhibiendo el carácter fetiche del logo en una era que, en adelante, resulta post-fálica.



Andy Warhol / Campbell Soup Can 1962
/ Óleo sobre lienzo / 50,8 x 40,6 cm



Doble retrato de Jean de Dinteville y Georges de Selve (“Los Embajadores”), 1533. Óleo y temple sobre madera de roble, National Gallery, Londres .



Schallmaier — compare

PEDOFILIA Y LAZO SOCIAL

Alejandro Reinoso

El presente texto tiene por objetivo interrogarse acerca de los elementos centrales que articulan el par del binomio: pedofilia y lazo social, en una doble vertiente. Por una parte, la relación del sujeto pedófilo con el Otro y, por otra, el lugar en que el discurso social actual localiza a la pedofilia, toda vez que este significante encarna uno de los signos de malestar de la época referido al Otro abusador. Se abordan, en consecuencia, algunos aspectos relativos a la significación social de los actos pedófilos, además de otros elementos clásicos de la perversión en su relación al lazo social. Estas reflexiones se inscriben en la articulación entre lo clínico y lo social sobre diversos trazos.

LA PEDERASTIA CLÁSICA Y EL LUGAR DEL NIÑO EN EL DISCURSO SOCIAL

Esta pregunta implica profundizar en la interrogante sobre qué es un niño o qué es un adolescente para una sociedad determinada, así como sobre qué tipo de relación puede existir entre éstos y los adultos, subrayando el eventual lugar que la sexualidad pueda tener entre ambos. En la cultura griega la pederastia estaba organizada a nivel social como un modo de iniciación al mundo adulto junto a otros rituales efébi-cos; posteriormente, en la sociedad griega clásica ésta pasa a ser considerada como el modelo de relación amorosa y de formación pedagógica por excelencia. Durante la Roma antigua, resultaba explícito y admitido que los patrones tuviesen jóvenes amantes, a condición de que éstos fuesen extranjeros o esclavos (y no romanos), mientras que, en términos generales, los niños se encontraban situados en el lugar elocuentemente indicado por el significante *infans*: sin derecho a voz¹.

El siglo XIX ubica al niño en un sitio de pureza e ideal, mientras que, al mismo tiempo, le niega sus impulsos en favor del desarrollo social. En efecto, la teorías pedagógicas decimonónicas incluían un fuerte énfasis en la represión de los aspectos sexuales y agresivos de los niños, revelando una focalizada atención en la masturbación, en el juego, en el contacto con el propio cuerpo y con los fluidos corporales, así como en el cumplimiento de las normas sociales. Los ideales de la educación moral del buen ciudadano y del futuro adulto trabajador marcaban la educación y los ideales que circulaban en torno a la infancia. La regulación normativa se asociaba a la ampliación de la escolarización y al surgimiento de la categoría social del estudiante,

1 Serge André, "La significación de la pedofilia" (Conferencia en Lausanne, Junio 9, 1999). www://users.skynet.be/polis/index.html

así como al énfasis suscrito en el paso al mundo adulto del trabajo². En el campo educativo, por cierto, la pederastia tendió a operar a nivel de colegios e internados, los cuales estaban organizados por sexo.

El discurso contemporáneo sitúa la infancia en un lugar de privilegio, el cual se asocia rápidamente a la economía y, por lo tanto, a costos, mientras que, en algunos contextos, incluso constituye un lujo sólo admitible dosificadamente (la economía permanentemente nos informa de los costos de enseñanza de un hijo y las expresiones culturales la indican a través de sus dichos populares). De esta manera, se aprecia en el imaginario una relación proporcional casi directa al modo de “más hijos más dinero” o, en términos más clásicos, una asociación con la fuerza de trabajo y el capital: más mano de obra en la cultura rural. El niño-rey se constituye, en mayor medida, como un objeto deseable para los padres y, al mismo tiempo, instala una cierta subjetividad infantil en la figura del niño-amo, la cual tiene importantes incidencias en la clínica infantil. En términos de imagen, el niño hermoso emerge como una de las mercancías que circulan, con el correspondiente componente narcisístico asociado, tanto en la publicidad como entre las expectativas de deseo de padres y madres, fértiles o infértiles. Brillo fálico que, contemporáneamente, resulta aún más evidente en ciertos contextos, como en las elecciones de rasgos en los bancos de embriones, de espermios u óvulos en función del saber acerca del pedigrí de los progenitores biológicos. El discurso de las ciencias apoya incansablemente el desarrollo del máximo bienestar del niño-sol, sea a través de la genética como de la psicología, donde el énfasis, por ejemplo, en las teorías del apego en tanto dispositivo favorecedor del encuentro de bienestar para los hijos parece haber introducido un goce mortificante en las madres ineludiblemente convocadas por este particular imperativo de encuentro facilitador de la salud física y mental del bebé.

Y EL OTRO CONTEMPORÁNEO, ¿EN QUÉ LUGAR LOCALIZA A LA “PEDOFILIA”? ALGUNAS SIGNIFICACIONES

En la actualidad, la pedofilia constituye, para las sociedades occidentales, el límite a la diversidad y a la heterogeneidad sexual, articulándose al modo de una gran transgresión. Sin embargo, esta relevancia –así como la declamación pública asociada– es paralela a una práctica silenciosa donde, clásicamente, acude la presencia de testigos directos e indirectos. Si bien aparecen una orientación y un empuje hacia la develación de este goce silencioso, hacia la divulgación de sistemas abusadores de niños y niñas, y hacia el desbaratamiento de redes de pedofilia, también resulta evidente la presencia de un empuje contrario hacia el silencio, hacia la negación y hacia la anuencia inconsciente de otros. En tal contexto, el énfasis social y político se

2 Cf. Agnès Thercié, *Histoire de l'adolescence (1850-1914)* (Paris: Belin, 1999).

ha visto preferentemente puesto en el desbaratamiento de mecanismos de poder en instituciones que, por su funcionamiento, favorecen el ocultamiento, la impunidad y la mantención de mecanismos perversos.

Algunos de los principales efectos imaginarios de la significación de la “pedofilia” en el discurso social actual, con mayor o menor exposición en los medios de comunicación, me parecen ser los siguientes:

- 1.- La asociación entre pedofilia y perversión. Para Roudinesco³, la figura del pedófilo habría sustituido aquella del invertido, siendo más odiosa en la medida que ataca a la infancia y, por ende, el advenir de la vida adulta. Esta asociación neta entre pedofilia y perversión, impide no obstante visualizar las diferencias con experiencias de abuso sexual de niños perpetrados, por ejemplo, en pasos al acto de sujetos obsesivos o bien por sujetos psicóticos donde ocasionales episodios sexuales con niños pueden tener un lugar particular en su economía psíquica. De cualquier modo, si bien clínicamente resulta crucial profundizar en el alcance subjetivo del acto, la significación social tiende a afianzar el par pedofilia-perversión.
- 2.- El “pedófilo” aparece como un sujeto cuya finalidad sería directamente dañar a otros, es decir, un sujeto cuyo acto detenta un marcado énfasis en el sadismo, velando algunas particularidades del registro del goce donde precisamente se encuentra lo más específico de la perversión pedófila.
- 3.- La pedofilia sería, estrictamente, un problema de la Iglesia Católica y del sacerdocio, debido a las prácticas del celibato y a la concentración de pedófilos ingresados a ella. No habrían otros lugares, en la esfera social, donde se ubique este horror sistemático.
- 4.- La pedofilia sería uno de los nombres de la paranoia social, del goce del Otro que enciende y mantiene tanto el miedo y la incertidumbre hacia el semejante, como las fantasías y los anhelos de políticas de seguridad y control en la sociedad del riesgo.
- 5.- Las alusiones directas o indirectas concernientes a un nexo entre prácticas pedófilas y homosexualidad, donde las declaraciones sostenidas por el cardenal Bertone en Chile, las cuales recorrieron el mundo, o las más locales expresiones vertidas por el pastor Soto, representan ejemplos patentes y explícitos del intento discursivo por afianzar la mencionada superposición. En este punto, la confusión a nivel del discurso social entre pedofilia, efebofilia y homosexualidad no sólo es, definitivamente, fragante y equívoca,

3 Elisabeth Roudinesco, *La part obscure de nous-mêmes. Une histoire des pervers*. (Paris : Albin Michel, 2007).

sino que sobre todo reproduce la composición de una serie de representación de figuras de alteridad ominosa.

- 6.- La pregnancia de la pedofilia en el interés público parece tener un efecto de “velo” para otros discursos y prácticas perversas en el lazo social, así como en otros campos de la vida humana, tanto en la economía, el sistema financiero y la esfera política como en diversas otras dimensiones concernientes a la experiencia íntima. En efecto, sobre el plano de la economía del mercado financiero, existen ciertas formas de lazo que, teniendo efectos de mortificación en ciudadanos, clientes y consumidores, se sirven de la especulación y de la comercialización de objetos de goce en circulación. Esta variante económica del lazo perverso y sus mecanismos tienden a velados por el mencionado discurso donde lo apenas sucedido en el plano financiero es considerado una debilidad o una dificultad puntual y no un problema del sistema mismo. En esa línea se acusará a Bernard Madoff o a quizás quién otro de personalidad psicopática y de trastorno de personalidad, del mismo modo en que se denunciará la inserción de sujetos perversos como operadores en el sistema financiero. Pero de acuerdo a este discurso, lo perverso no está en el sistema ni sus aparatos de control, sino más bien en las prácticas de sujetos perversos que abusan. Por cierto, personas como el mismo Madock han fuertemente contribuido a ello pues, sólo a modo de ejemplo, cuando se interrogó a este último por los efectos de sus movimientos financieros en las personas afectadas, simplemente espetó que ellos eran los idiotas responsables de haberse dejado tan fácilmente estafar. En el campo político sucede exactamente lo mismo, la represión discursiva se orienta a olvidar las relaciones entre dinero y política, mientras que, más clásicamente, también se desatienden las transgresiones a los derechos de las personas, las vejaciones subjetivas y las torturas a los cuerpos, incluyendo los abusos sexuales y las violaciones que, por cierto, son evidentes en dictaduras, guerras y períodos de conflicto social, pero que también resultan cubiertas con un tupido velo en democracia.
- 7.- En suma, el significante “pedofilia” es utilizado en modo amplio y, a la vez, asociado aunque con matices a la perversión pedófila, además de ser esencialmente referido a usos sociales de corte sociopático en homologación a las nociones de psicopatía y de narcisismo maligno.

Para efectos de esta reflexión resulta necesario abordar la versión perversa de la pedofilia, excluyendo por motivos de espacio la reflexión sobre la aparición de casos de abuso sexual en otras estructuras clínicas.

PERVERSIÓN PEDÓFILA Y SU RELACIÓN CON EL OTRO

Elementos centrales de la perversión

La perversión da cuenta de la primacía del falo, pero fijando su goce a un objeto imaginario emplazado en el lugar de la función fálica simbólica, aquella que se organiza bajo la castración inscrita en el mismo registro y otorga cartas de ciudadanía al deseo y a la falta en la neurosis. En “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, Lacan señala que “todo el problema de las perversiones consiste en concebir cómo el niño, en su relación con la madre [...] se identifica con el objeto imaginario de ese deseo [el de la madre] en cuanto que la madre misma lo simboliza en el falo”⁴.

Dos elementos psíquicos se sostienen contradictoriamente, entonces, en los sujetos perversos. El primero concierne aquello de lo cual el sujeto acusa recibo respecto de la falta de la madre y, por ende, del lazo deseante de ésta con el padre. El segundo, por su parte, guarda relación con la recusación de aquella falta, lo cual mantiene intacto el fantasma de una madre no castrada. Recusar quiere aquí decir no querer admitir o no resignarse a aceptar algo, mientras que, en términos jurídicos, significa poner tacha legítima al juez, al oficial, al perito que con carácter público interviene en un procedimiento o juicio, para que no actúe en él⁵. En esta antinomia, el sujeto se encuentra detenido y recurre a un movimiento muy preciso, consistente en proveer a la madre del objeto faltante, a saber, el falo. Es justamente en este espacio donde el perverso goza. El mecanismo de la renegación de la castración se produce, en el perverso, sobre el plano del deseo de la madre por el padre. Es, por cierto, una modalidad de abordar el horror a la castración. Pero, ¿por qué el horror ante la castración? Porque en tanto toma nota de la castración de la madre, al mismo tiempo da cuenta de la incidencia simbólica del padre sobre el deseo de la madre y, por consiguiente, incluye esta lógica pese a no aceptarla e intentar obturarla mediante su oferta de falo al Otro materno. Esto mantiene, lógicamente hablando, el horror aunque con su consecuente desmentida. Así, la madre preserva su omnipotencia, mientras el sujeto sabe sobre esta completitud materna y sobre aquello que recubre el deseo de ella.

El sujeto perverso puede, eventualmente, presentarse como alguien capaz de revelar la verdad del goce al no-perverso. De este modo, si el sujeto neurótico busca, por la vía del deseo, el objeto perdido debido a su incertidumbre respecto de la gratificación sexual, el sujeto perverso, en cambio, ha encontrado el objeto y tiene certidumbre sobre el modo de obtener su gratificación sexual. A veces, cuando

4 Jacques Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” en *Escritos*, vol.2 (Buenos Aires: Siglo XXI, 1982), 531.

5 Real Academia Española, s.v., “recusar”, <http://dle.rae.es/?id=VXnB5Q2>.

consulta, puede sentir que no es lo que debería ser o que aquella gratificación no es buena. En este particular sentido, si tiene algún problema este se relacionaría con haber encontrado el objeto. Sin embargo, en general, esa problematización no resulta suficiente pues no se instala el Sujeto-supuesto-Saber. Para ello sería necesario que dicho supuesto operase en el lugar del goce sexual, lo cual pone en evidencia la transferencia en sujetos neuróticos donde, para entrar en el circuito transferencial, es requerida una pérdida de goce. En consecuencia, cuando el goce está al alcance de la mano, se dice que el perverso tiene la respuesta, una respuesta inercial, en la cual no hay lugar para el saber del otro⁶.

La perversión pone en juego aquello que Freud⁷ enuncia sobre la perversión polimorfa infantil, en tanto muestra la relación entre la pulsión y el objeto: hay satisfacción parcial con el objeto, sólo hay pulsión parcial hacia el objeto. Esta perversión generalizada, sin embargo, pasa a una perversión restringida a propósito de la relación entre el falo imaginario y el objeto *a*. En la perspectiva pulsional, el sujeto perverso se sitúa como objeto de la pulsión, como un medio para el goce del Otro⁸, el matema del fantasma invertido. “La perversión añade una recuperación de la función fálica [...] el sujeto aquí se hace el instrumento del goce del Otro”⁹ y sólo es instrumento del goce del Otro en tanto se opone al símbolo y su funcionamiento¹⁰.

¿LAZO SOCIAL EN LA PERVERSIÓN?

De manera general, se hace lazo social desde el lado del síntoma, cuyo modo clásico es aquel que Freud¹¹ señala para describir el surgimiento de la religión en *Tótem y Tabú*. Supone la represión y la sustitución del símbolo, así como el efecto de significación que orienta el deseo hacia la gratificación perdida pero atravesada por la ley que prohíbe el goce. Entonces, ¿cuál sería la vía perversa de establecer el lazo? No es por medio el síntoma, sino más bien en función del fantasma mismo que goza silenciosamente. “Los perversos abordan el lazo social por otra vía: micro-sociedades de amos, amistosas redes fundadas sobre una especie de pactos o de contratos, [...] la exigencia de singularidad prevalece siempre sobre la de comunidad y se opone a

6 Jacques-Alain Miller, “Fundamentos de la Perversión” en J.-A. Miller, G. García y A. Stevens, *Perversidades* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 15-38.

7 Cf. Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 7 (1905; Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 109-224.

8 Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” en *Escritos*, vol. 2 (Buenos Aires: Siglo XXI, 1982), 755-788.

9 *Ibid*, 783.

10 Eric Laurent, *Hay un fin de análisis con niños* (Buenos Aires: Diva, 1999), 15.

11 Sigmund Freud, “Totem y Tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos”, en *Obras completas de Sigmund Freud*, vol. 13 (1913[1912-13]; Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 1-164.

cualquier idea de universalidad”¹².

Y LOS SUJETOS PERVERSOS PEDÓFILOS, ¿QUÉ TIPO DE LAZO ESTABLECEN CON EL OTRO?

Aparte de la vía característica de constitución de micro-sociedades cerradas, surge la pregunta por ¿cómo se aborda el vínculo al otro? Así, en la pedofilia, cuando algunos discursos hablan de amor, de amor a los niños, ¿de qué se habla exactamente? Es una modalidad de amor particular que busca el consentimiento subjetivo y el deseo del niño (a diferencia del violador sádico o del comerciante de menores y de sus imágenes). En este discurso, se subraya la idea en virtud de la cual habría una petición o demanda desde los mismos niños y púberes. Se trata, entonces, de un amor idealizado que se estima, incluso, por sobre el amor de los padres progenitores, el cual resulta consecuentemente devaluado. Pero, ¿es esto amor, realmente?, ¿de qué tipo de amor se estaría hablando?

Para la sociedad, el lugar del pedófilo y de su satisfacción representa un enigma incomprendible. Sin embargo, no parece serlo para el sujeto pedófilo, de acuerdo a quién no habría nada de enigmático ni en su goce ni en su saber sobre el mismo. De hecho, se trataría de un saber no barrado, donde el pedófilo reduciría al Otro a la condición de objeto de goce, impidiendo operar el lazo en función del despliegue del deseo por la vía del síntoma. En razón de ello, en el seminario Aún, Lacan se refería al perverso subrayando “que el Otro se reduce al objeto *a*”¹³. Dicha reducción al lugar del objeto impone la desestimación de la demanda de amor y de la vertiente del amor marcado por la duda, ubicando al cuerpo del niño como objeto de goce y al propio perverso como instrumento de aquel goce. Como lo sugiere su fórmula invertida, al identificarse de manera radical con el objeto, el perverso deja al otro en el lugar del sujeto barrado. A decir verdad, se trata de un emplazamiento necesario para el acaecimiento del acto, donde el otro con minúscula es promovido como soporte del mismo. Entonces, ¿Cuál sería el tipo de amor que, en virtud del ideal, se declama ante los niños, sus padres y otros cercanos? En el mismo seminario xx, Lacan subraya en varias ocasiones la relación negativa entre el amor y el goce del Otro: “el goce del Otro, del Otro con mayúscula, del cuerpo del otro, que lo simboliza, no es signo de amor”¹⁴. En consecuencia, el saber del perverso sobre el amor no está barrado ni dirigido al Otro, sino que está cerrado en un saber y en un ritual de repetición desprovisto del vértigo de lo nuevo. Los efectos de hechizo, perplejidad y paralización que, de acuerdo al testimonio de niños y jóvenes, parecen ser característicos en estos abusos, localizan suficientemente aquel goce del Otro y su escuela de

12 André, “La significación”, 8.

13 Jacques Lacan, *El Seminario, libro XX. Aún, 1972-1973* (1975; Buenos Aires: Paidós, 1981), 174.

14 *Ibid.*, 12.

angustia sobre sus víctimas.

Y ¿en relación a los otros: a los padres, los colegas, los jefes? También entre ellos el pedófilo pretende elevarse para encarnar las virtudes del ideal que orienta el bien de los niños y los púberes. La pasión por la virtud pedagógica, en la transmisión del bien, genera para los neuróticos un halo imaginario de completitud deseable y sugestivo, donde el perverso llega a representar para éstos la realización misma del ideal y, a veces, el objeto causa.

FORMAS DEL OPERAR DE LA PEDOFILIA PERVERSA EN EL LAZO SOCIAL

Existe una modalidad clásica bastante conocida: el proceder *solitario*, muy a menudo realizado como vida paralela. En sus más diversas heterogeneidades, sea en su ejecución ritualizada o en su realización en intervalos alternantes con periodos de abstinencia del goce, la pedofilia perversa contempla el despliegue de una seducción que espera el eclipse del niño o del joven ante el dominio para situar el goce perverso en relación al cierre de la función de la palabra, donde la víctima caída en la trampa es reducida al silencio que desautoriza la mencionada función.

En el último periodo, los casos más difundidos de abusos sexuales en serie, cometidos por sujetos pedófilos *en instituciones* que trabajan con niños y adolescentes, han tenido como escenario personajes y lugares vinculados a la Iglesia Católica. Pero bajo de la mirada escrutadora no sólo quedan sacerdotes y religiosos, sino también educadores de pre-escolares, de niños y de adolescentes, guías y animadores de actividades infantiles o juveniles. Como efecto dominó, la sospecha se ha extendido a conductores del transporte escolar, organizadores y monitores de grupos para-educacionales o sociales de diverso orden, profesionales de la salud, entre muchos otros.

En este contexto, resultan de particular interés los casos aparecidos en el marco de la Iglesia Católica, así como sus posibles hipótesis y explicaciones. Aquí, la atención se focaliza sobre sacerdotes que han abusado, ya sea en serie o de forma ocasional, de niños y jóvenes, en una gran heterogeneidad de situaciones, modalidades, estrategias, medios y clases sociales, etc. La vigilancia se ha dirigido, asimismo, hacia sus superiores y autoridades. Para explicar este fenómeno, se han sugerido diversas hipótesis. En primer lugar, tanto desde la psicología como desde la misma Iglesia, las principales justificaciones se han orientado hacia las dificultades encontradas en la selección de sacerdotes, donde se cuestiona la validación de los instrumentos, métodos y del mismo discurso de las ciencias en la institución religiosa. También se ha esgrimido el argumento referido a los problemas para abordar, en la formación y en el ejercicio religioso, la cuestión de la sexualidad y el celibato.

En segundo lugar, igualmente aparece la dimensión del poder detentado y ejercido por la Iglesia, sus privilegios y sus prerrogativas sociales, jurídicas o económicas, así como la idea en virtud de la cual los dispositivos pastorales y de dirección de

conciencias favorecen la comisión de abusos, la impunidad y la evasión de responsabilidades tanto sobre el plano de la ley como sobre aquel de la moral. Ello permitiría a los sujetos quedar enteramente exentos de otorgar garantías para su accionar, al modo de un padre obsceno no subordinado a ninguna ley simbólica.

Sin embargo, existiría una tercera clave de lectura capaz de dar cuenta de la relación entre lazo social y pedofilia en la Iglesia Católica. En efecto, Slavoj Žižek destaca, al respecto, la participación de una dimensión institucional que favorecería estos fenómenos¹⁵. De acuerdo a él, la Iglesia misma generaría las condiciones de posibilidad para que sucediesen situaciones de este tipo. Más allá de la cuestión del poder, Žižek se interroga por el particular lugar del goce de la renuncia, es decir, por la satisfacción causada por el acto mismo de renunciar y mantener a distancia el objeto de satisfacción entre los hombres que emprenden este camino. ¿En qué lugar quedaría este sacrificio “vacío” implicado en el gesto cristiano orientado por la figura de Cristo? Para Žižek, esto sería un producto intrínseco de la misma organización simbólica que, debido a la ambigua figura de Cristo, comporta efectos de pulsionales muy diferentes de aquellos derivados del lugar concedido a la Cosa en la religión judía.

Por cierto, este punto requiere profundización debido a que las características del Otro resultan esenciales para dar cuenta de aquello que le ocurre a los sujetos en una determinada cultura o institución. Asimismo, en función de ello se podría eventualmente avanzar sobre el plano clínico en la comprensión de los episodios de abuso que aparecen en ciertos sujetos neuróticos, permitiendo abrir la discusión y pluralizar la diversidad de casos gracias a una clínica menos apresurada en concluir demasiado rápidamente en el diagnóstico de perversión, el cual clausura las posibilidades de entender el trabajo posible de desarrollar con sujetos que no reinciden.

Finalmente, el otro lazo, ciertamente más difundido en esta época, es la articulación de micro sociedades, de intercambio, a menudo lucrativos, en virtud de redes nacionales e internacionales de tráfico de niños y jóvenes para fines de prostitución, o bien para la producción de pornografía infantil, o también para el turismo sexual donde, a veces, los *dealers* aseguran la virginidad (particularmente en la oferta de vírgenes tailandesas), es decir, la participación en un sistema de compra y venta de niños-objeto o de sus imágenes. No cabe duda que, al situar al niño o al púber del lado de los objetos y *gadgets* de consumo y comercio al modo de otros tantos objetos de goce, la articulación de dicho intercambio participa del discurso capitalista. A fines del siglo pasado, Marc Dutroux encarnó, en la sociedad belga, la imagen del nuevo mercante capitalista de niños requeridos como mercancía y fuente de plusvalía, cuyo valor a veces se tasaban tanto más alto en la medida que hubiesen formado parte de

15 Slavoj Žižek, *Il segreto sessuale de la Chiesa Católica* (Milano: Mimesis, 2010).

“*snuff movies*” en cuales eran salvajemente violados y, finalmente, asesinados¹⁶.

OTRAS FORMAS DE UBICACIÓN DE LA PERVERSIÓN EN EL LAZO SOCIAL, SU PRODUCCIÓN SOCIAL Y CULTURAL

Sin embargo, desde otra lógica, el sujeto perverso puede ocupar un lugar en el lazo social y tener efectos, incluso, relevantes en una dimensión diversa a aquella de la psicopatología. En efecto, más allá de la perversión considerada respecto de su singular lugar en la movilización del malestar al interior de la cultura, también está la cuestión de su eventual contribución social cuando ella es estimada en el plano de sus posibles destinos en la cultura. En primer lugar, se trata de la posición de la perversión respecto del funcionamiento de la ley que, particularmente en virtud del lugar de la pedofilia contemporánea, introduce la enunciación de denuncia del Otro que goza impunemente, del Otro abusivo real o fantaseado que opera en diversos discursos, incluyendo el capitalista, y que pone en posición de objeto a las subjetividades epocales. En segundo lugar, se trata también de la perversión en sus efectos a nivel de la producción cultural y artística realizada por diversos sujetos que, reconocidos como pedófilos o efebófilos, han a través de ella contribuido a la sociedad. Algunos artistas y escritores, como Lewis Carroll, Pier Paolo Pasolini o André Gide, pueden ser considerados entre otros. A este respecto, Elisabeth Roudinesco pertinentemente señala:

En cada cultura existen divisiones coherentes –prohibición del incesto, delimitación de la locura, designación de lo monstruoso o de lo anormal– y la perversión tiene, naturalmente, su lugar en esta combinatoria. Sin embargo, por su estatuto psíquico que reenvía a la esencia de una división, ella es igualmente una necesidad social. Ella preserva la norma asegurando a la especie humana la permanencia de sus placeres y de sus transgresiones. ¿Qué haríamos sin Sade, Mishima, Jean Genet. Pasolini, Hitchcock y otros más, quienes nos han entregado las obras más refinadas que tenemos? ¿Qué haríamos si no pudiéramos designarlos más que como chivos expiatorios – es decir perversos – aquellos que aceptan traducir en sus actos extraños las tendencias inconfesables que nos habitan y que nosotros reprimimos?¹⁷.

En este punto, existe una particularidad del psicoanálisis que, en su homenaje a Lewis Carroll, Lacan sostiene al indicar el lugar de la obra capaz de alcanzar al ser humano y la inconducencia de proceder a un psicoanálisis del autor para explicar la obra o la participación del objeto de la pulsión en ella. Concluso, entonces, con las

16 Cf. André, “La significación”.

17 Roudinesco, *La part*, 15.

palabras de Lacan:

Sólo el psicoanálisis ilustra el alcance de objeto absoluto que puede tomar la niña. Dado que encarna una entidad negativa que lleva un nombre que no puedo pronunciar aquí [...] Lewis Carroll se hace el sirviente [de la niña], ella es el objeto que él dibuja, ella es la oreja que él quiere alcanzar, ella es, entre todos nosotros, aquella a la cual él quiere verdaderamente dirigirse. ¿Cómo esta obra, después de todo esto, nos toca a todos? Es lo que sólo concibe una determinada teoría sobre aquello que debemos llamar el sujeto, aquella que el psicoanálisis permite¹⁸.

18 Jacques Lacan, "Hommage rendu à Lewis Carroll". *Ornicar* 50 (2002): 9-12, 10.

ESTRATEGIAS ESTATALES DE PSICOLOGIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Horacio Foladori

Hay que cambiarlo todo de raíz

¿En serio Sr. Profesor?

En serio y en broma

Nicanor Parra, Obras Públicas

Es preferible hablar de políticas a secas más que de políticas públicas o políticas privadas, ya que esta diferencia se diluye cuando se comienza a investigar sobre quiénes adoptan las políticas. Si se observa el mapa social desde la institucionalidad, no se puede sostener que las instituciones públicas defiendan lo público ni que sostengan principios donde el bien común sea su objetivo. En el neo-liberalismo, más bien parece ser que todo transita hacia un horizonte en el cual lo público aparece legitimando lo privado; lo público aparece como una molestia que impide a lo privado desarrollarse, diluyéndose cada vez más la idea de un Estado protector como se lo pensó en otras épocas. En todo caso, serán los movimientos de protesta, de rebeldía, los indignados, los marginados, los que sacarán a relucir las falencias de un Estado que está implicado y que, por tanto, no se la juega por ponerle límites a las grandes corporaciones nacionales que son, a su vez, transnacionales.

Por otro lado, se pueden leer las políticas en las manifestaciones explícitas de los discursos, de los proyectos sociales, de las regulaciones y leyes que son impulsadas y aprobadas por los gobiernos de turno y que tratan de normar un cierto territorio, con miras a controlarlo y disminuir excesos. También se pueden leer las políticas en ciertas estrategias del poder centralizado, estrategias no explícitas, como en el caso de las leyes, sino camufladas bajo ciertas acciones, que no parecen políticas a simple vista sino que se encubren en disposiciones banales, hasta simplistas, y que no pretenden de manera manifiesta producir efectos específicos sino, tan sólo, disponer de un espacio social “modernamente”. Es esta vía la que se pretende seguir, leyendo básicamente los efectos y contradicciones que estos movimientos –también del poder– producen en la población afectada. Se podría pensar hasta en una cierta lógica específica para lo estatal que se implementaría *per se*, como un efecto natural del desarrollo social, como una cierta causalidad inevitable, prototípica del sistema hegemónico implantado, que tiende a reproducirse una y otra vez del mismo modo.

EN EL ÁMBITO DEL TRABAJO

Desde hace un par de décadas, el asunto de la gestión ha desplazado la preocupación por la productividad. El *management* flexible encargado de sostener e implementar la taylorización, el fordismo y hasta el ohnismo en todo proceso productivo, ha tenido repercusiones desastrosas en la salud mental de los afectados. Christophe Dejours¹ ha sostenido que los cambios introducidos por la gestión han pasado desapercibidos, incluso para los trabajadores y funcionarios, para los sindicatos y partidos de izquierda, que no se han percatado de la relevancia de los mismos y tan sólo han acusado recibo en sus cuerpos, a través de sus patologías. Cada vez se trabaja más –a pesar de los robots, que tenían la misión de terminar con el trabajo–, por lo que el sufrimiento institucional producto de la sobrecarga de trabajo ha producido nuevas patologías no vistas hasta ahora, como son el *burn-out* y el *karôshi* –las más extremas–, pasando por la hiperactividad laboral (“trabajolismo”) identificada como una adicción², así como otras donde lo psicosomático se derrama con toda amplitud.

Esta gestión ha introducido algunos dispositivos, tales como la evaluación individual del rendimiento, que ha tenido un enorme impacto en la organización del trabajo al romper sistemáticamente con toda posibilidad de trabajar en equipo. Este atajo, por la vía del énfasis en la individualidad, ha sido desencadenante de conflictos interpersonales en el espacio laboral, produciendo un clima emocional adverso para el desempeño y dañino para la salud mental del trabajador e, indirectamente, se ha constituido en un atentado contra la sindicalización.

La gestión, preocupada por medir los rendimientos individuales, aparece como una modalidad inofensiva de disponer de la organización del trabajo. Realiza, en la práctica, el manido eslogan de “dividir para reinar”, descalificando toda preocupación y reflexión por el acto de trabajo en aras de una flexibilidad que despersonaliza y desagrupa, vale decir, des-socializa la producción. La introducción de la “calidad total”, por ejemplo, ha generado un acelerado tránsito hacia el control de los compañeros entre sí, coartando toda iniciativa, lo que es una fuente de sufrimiento por la imposibilidad de realizar “bien” el trabajo y sentirse reconocido por los pares. El trabajador es forzado a trabajar, poniendo en juego sólo la fuerza de trabajo y teniendo que dissociar su inteligencia práctica y su creatividad, las cuales, casi anuladas por los protocolos oficiales, no encuentran cabida en la realización personal como soporte del desarrollo de su identidad. La consideración de roles y lugares en el organigrama de la institución, más que a personas, ataca sistemáticamente la identidad de los trabajadores y funcionarios, que se sienten humillados al no ser reconocidos en su individualidad como seres sufrientes.

1 Christophe Dejours, *Trabajo y sufrimiento* (Granada: Modus laborandi, 2009).

2 Marie Pierre Guiho-Bailly y Dominique Guillet, “Cuando el trabajo se vuelve droga”, en *Organización del trabajo y salud* (Buenos Aires: Lumen, 1998), 125-138.

La gestión, entonces, como acción política en el espacio de trabajo, de manera velada, logra intervenir en la personalidad del trabajador, en su subjetividad, afectando, fundamentalmente, su estabilidad psíquica individual y colectivamente. La fragilidad del empleo hace otro tanto, ya que en este contexto no hay seguridad posible: la flexibilidad laboral convierte en prescindible al trabajador de un momento a otro, el que consciente de esto vive diariamente con la amenaza del despido. Las condiciones están dadas para que no haya protestas, para que la respuesta agresiva del trabajador no pueda canalizarse hacia el medio institucional, sino que sea volcada hacia sí mismo. En el mejor de los casos, siempre hay fármacos para neutralizar su malestar, su conciencia, y poder mantenerse en ese lugar en el que no tiene opción. La institución se encargará de proveer un grupo de psicólogos para que, a través de talleres de autoayuda, se pueda aminorar su “desajuste”.

Así, el control y la represión política, vehiculizada a través del *management*, termina canalizándose a través de un malestar psicológico que encuentra “pronta y adecuada” respuesta, en un ámbito en el que el sufrimiento no fue producido.

EN EL ÁMBITO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Aquellos personajes que encabezaron golpes de Estado y posteriormente sostuvieron dictaduras durante muchos años en los países del Cono Sur, fueron sometidos – cuando fue posible, a partir de cierto retorno a la democracia – a un enjuiciamiento que aún no finaliza.

El abrir procesos judiciales contra militares golpistas, asesinos políticos y torturadores no constituyó un camino fácil. Por el contrario, diversos avances y retrocesos enturbiaron en muchos casos las posibilidades de llegar a juicios y condenas. La elaboración de un registro de detenidos desaparecidos, primero, y de torturados después, fue conformando diversos capítulos de la documentación de lo que constituyó el terrorismo de Estado.

Pero el retorno a elecciones supuso ciertos pactos en los que leyes de punto final o nuevas constituciones regularon el asunto de la reparación. Por ello, corresponde preguntarse, entonces, ¿de qué reparación se trata? Lo primero que no se comprende es la razón social (no jurídica) para que, a pesar de haberse reconocido el terrorismo de Estado –lo cual supone una acción concertada de aquellos que tenían el poder para instalarlo, esto es, los “dueños” del Estado–, el juzgamiento jurídico sea un proceso individual y personal. Dicho de otro modo, lo que fue una estrategia colectiva se convierte en un asunto de excesos personales. Lo anterior supone que haya muchísima gente que no puede ser juzgada, ya que en el trabajo colectivo realizado no tuvieron un lugar visible que constituyera evidencia. No se puede demostrar la complicidad, la participación.

Es decir, una de las formas de reparar a través del hacer justicia ve fracasar su

intento una y otra vez. Entonces, ¿cuáles son las formas de reparación que se establecen? En contados casos se restituyen los bienes expropiados; en muchos otros, se otorgan beneficios sociales (acceso a salud, pensiones, atención psicológica, etc.). Mas sólo en una fracción minoritaria de los casos la reparación económica permite “salvar” la situación. ¿Se pretende comprar silencio o pasividad por esta vía? En el fondo, se espera que sean los organismos de Derechos Humanos y las ONG las que, a través de sus servicios psicológicos, colaboren en procesos terapéuticos de patologías generadas a partir de las situaciones de persecución y de exclusión social.

Así, la estrategia estatal supone un doble desplazamiento: en primer lugar, se re-etiqueta todo perseguido político como afectado de secuelas psicológicas, las que deben ser tratadas; en segundo lugar, un fenómeno que fue social, y por tanto grupal, aparece siendo abordado a través de una vía individual. Esta estrategia, humillante y productora de culpa personal, se realiza a partir de una herramienta que es la victimización de las víctimas³, vale decir, la institucionalización de las víctimas del terrorismo de Estado como una forma de recuperar y normalizar al grupo de víctimas que había asumido cierta actividad combativa en el plano social. A través de la victimización se produce un tercer efecto: la desmovilización, ya que la víctima, por definición, ocupa un lugar pasivo en la relación, siendo despojada de toda responsabilidad deseante de su lucha.

Nuevamente, estamos frente a un proceso político que rápidamente pierde su origen y referentes para transformarse en un problema psicológico. La reparación social y política está mayoritariamente ausente; en su lugar, se instala un abordaje individual de problemáticas sociales contingentes – a través de asistentes sociales –, y sobre todo la reparación psicológica, la que a su vez se diluye en la burocracia estatal de dispensarios, consultorios, y fichas de servicios variados. Las víctimas, ahora – con carnet en mano –, van a ser reconocidas como tales eternamente, como tantas víctimas más del proceso de explotación y marginación socio-político. Se diluye así, incluso, la especificidad de la víctima, ya que no hay nada particular que diferencie a esta víctima de otra que el sistema capitalista haya generado (víctimas de la desocupación, de la falta de vivienda, del analfabetismo, etc.) a través de la marginación social.

EN EL ÁMBITO DE LA EDUCACIÓN

El espacio escolar abarca gran parte de la actividad de los niños que concurren a la escuela. Últimamente, la gestión escolar se ha instalado en el centro mismo de la cuestión del aprendizaje; ya que se trata de un espacio laboral, el *management* interviene

3 Horacio Foladori, “Algunos mecanismos de la victimización”, en G. Kazi (comp.) *Subjetividad y contexto. Matar la muerte* (Buenos Aires: Madres de Plaza de mayo, 2009), 43-48.

y determina las políticas escolares. Así, según el cómo es organizada la actividad escolar, es posible esperar resultados, por lo general desde parámetros que provienen de organismos internacionales. En efecto, la globalización ha uniformado tanto criterios de evaluación como principios; lo que antes era aprendizaje por objetivos, ahora aparece redefinido en términos de aprendizaje por competencias.

En la escuela, la institución del aula adquiere un lugar central. Allí es donde se realiza el aprendizaje, a partir de una relación jerarquizada profesor-alumno. El aula está férreamente instituida, ya sea en cuanto a los tiempos, a la disposición en el espacio, a los programas o a lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer.

En el ámbito escolar es posible observar la presencia insistente de síntomas varios: problemas de conducta, *bullying*, ataques a docentes, batallas entre bandas, deserción escolar, ausentismo (tanto en docentes como en alumnos), carencias significativas en los índices de aprendizaje, estrés entre docentes y alumnos, etc. El sistema, entonces, dice que hay algo de la gestión escolar que no está funcionando. Se concluye que los problemas de la disciplina escolar son causa del desastre educacional.

Es sorprendente leer a los llamados anti-pedagogos (pedagogías antiautoritarias) y darse cuenta de que, para ellos (Freinet, Freire, Milani, A.S. Neil, etc.), el asunto es abordado de manera inversa; esto es, el asunto de la disciplina es efecto del aprendizaje, y no condición de este. Este aspecto ha de llamar a la reflexión, por cuanto sostener que la disciplina es central para poder aprender es transformar el aula en un espacio rígidamente normado, como lo es una institución militar. Por el contrario, Montessori decía que la disciplina ha de tener un abordaje indirecto; si el niño se interesa, si tiene curiosidad en aquello que hace y que hace con otros, aprende en un grupo que rápidamente es capaz de regular su propia disciplina interna.

Por lo tanto, más que pensar el aula como una institución normada en exceso y, sobre todo, rígidamente normada, se podría sostener que el énfasis ha de estar puesto en el “aulear”. El neologismo pretende mostrar cómo la acción de construcción y producción del aula debe constituirse en la instancia de ocupación – más que de preocupación – de docentes y alumnos, ya que la tarea de aprendizaje es la que los define en tanto participantes de este proceso creador. *Aulear* es desmarcarse de aquello que se transmite (el autoritarismo-sometimiento) más allá de lo que explícitamente se transfiere en el espacio del aula. La gestión escolar tensiona y rompe el aulear, por cuanto mantiene tanto roles fijos como temáticas desprovistas de sentido para los alumnos, los cuales se ven conminados a tener que aprender aquello que el Estado piensa que deben saber y de la forma en que estima que deben aprender. No se trata tan sólo del curriculum oculto, sino de los adoctrinamientos actitudinales y, finalmente, de carácter que el encuentro ha de generar. Los académicos están también atrapados en estos asuntos de gestión, ya que los sistemas de control (planillas, proyectos, formas, listas, etc.) que deben llenar

a diario – y que exigen un tiempo considerable – supone el haber metido la burocracia en el aula, cuyo efecto directo es la eliminación de toda posibilidad creativa al servicio de la tarea. De este modo, sólo se puede producir aburrimiento y, como consecuencia, problemas de disciplina.

Sorprende que se desee enseñar temáticas que no se apoyan en la curiosidad infantil. Ya Freud había mostrado que la disponibilidad de energías libidinales destinadas al aprendizaje tenían como fundamento la natural curiosidad que el niño desarrollaba en la infancia⁴. Desde allí, el acto de aprendizaje ha de apoyarse en la curiosidad infantil, desarrollando el interés. Si el niño se entusiasma en esta investigación *con otros*, no presenta problemas de disciplina.

Kaës muestra cómo, progresivamente, las instituciones van perdiendo su tarea primaria en aras de otras, como la burocracia, que acapara la atención y el tiempo de la institución⁵. Este desplazamiento es grave, ya que al dificultar a la institución realizar el trabajo para el cual fue fundada, pierde su objetivo, repercutiendo en los grados de realización personal de todos los funcionarios que laboran en ella. Este efecto es productor de sufrimiento institucional, ya que las personas realizan su proyecto personal al mismo tiempo que desarrollan el proyecto institucional. Si lo segundo se dificulta, lo primero resulta en un mar de frustraciones que socava la identidad de los funcionarios.

Pero en la realidad escolar oficial se recurre a nuevas reglamentaciones; por ejemplo, sobre convivencia escolar, ahora a cargo de abordajes psicológicos tan sólo para garantizar el control. Los psicólogos escolares y orientadores no pueden trabajar con la locura institucional, sino tan solo con la locura que produce la institución en algunos de sus miembros. No son pocos los colegios en cuya propaganda figura la presencia del psicólogo, como el *boy scout* que está “siempre listo” para intervenir en problemas de conducta cuando sea solicitado.

La estrategia estatal coopta varios adeptos. Psicólogos y pedagogos resultan imprescindibles para garantizar que los trastornos que el sistema produce sean corregidos. Algo más allá, la psiquiatría se encarga ya tanto de justificar las afecciones bajo la forma de un problema individual y genético, como de *ritalinizar*⁶ a todo escolar que no se adecua al encierro y la pasividad en el aula. La psicologización de toda “mala conducta” es evidente, obviándose la reflexión por la institución Estado productora de los efectos señalados.

4 Sigmund Freud, “Tres ensayos para una teoría sexual”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 7 (1905; Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 109-224.

5 René Kaës, Antonello Correale, Emmanuel Diet, Bernardo Duez, Otto Kernberg y Jean Pierre Pinel, *Sufrimiento psicopatología de los vínculos institucionales* (Buenos Aires: Paidós, 1998).

6 El autor utiliza el neologismo “ritalinizar” en referencias a la prescripción frecuente de la droga Ritalin (metilfenidato) a niños con problemas de aprendizaje escolar y/o de conducta, a menudo diagnosticados con síndrome de déficit atencional. [Nota del editor].

EN EL ÁMBITO DE LO JUDICIAL

Los últimos años han marcado un aumento en la preocupación por actos de violencia, sobre todo de violencia doméstica, contra niños y mujeres. Ello ha implicado un crecimiento estatal sostenido en fiscalías, juzgados especializados, dispositivos de intervención y de validación de evidencias, sistemas de protección de víctimas y testigos, etc. En todo caso, la apertura de empleos para psicólogos con enfoques más específicos para este tipo de delitos ha visto crecer constantemente el espacio *psi*. Jueces y fiscales no pueden prescindir de informes psicológicos, de diagnósticos y, sobre todo, de pronósticos acerca de la evolución de la afectación que producen estas situaciones. Además, en no pocas ocasiones la recomendación de psicoterapia comparte otras indicaciones y dictámenes judiciales.

La Ley chilena de violencia intrafamiliar (Art. 9, inc. d) establece que entre las medidas que el juez puede adoptar, figura:

“La asistencia obligatoria a programas terapéuticos o de orientación familiar. Las instituciones que desarrollen dichos programas darán cuenta al respectivo tribunal del tratamiento que deba seguir el agresor, de su inicio y término.”⁷

¿Qué supone una resolución en este sentido? ¿Qué alcances tiene?

Porque más allá de que no se pueda trabajar en psicoterapia sin demanda —ya que este no es el campo médico en el que se puede recetar a pesar del paciente y garantizar que tome la medicación—, en el plano de lo psicológico es imprescindible contar con la conciencia, con la anuencia e, incluso, con el pedido de ayuda del interesado.

Lo que está en discusión, entonces, es qué concepción se tiene de “violencia” como para suponer que la psicoterapia puede ser de ayuda. Si se entiende que la violencia es un fenómeno socio-político que tiene que ver con el poder que se ejerce desde el orden institucional, vale decir, un fenómeno de la órbita del Estado⁸, resulta inconcebible que ello pueda ser tratado psicológicamente. Dicho de otro modo, no se está hablando de la pulsión agresiva que, en tanto constitutiva de lo humano, es junto a otras el territorio de trabajo de la psicoterapia. Se está planteando un elemento de la estructura social, que tiene que ver con la manera en que los humanos en sociedad han establecido procesos de concentración de poder, que se aplican sobre ellos mismos a través de cierta delegación del poder que se realiza, periódicamente, en decisiones colectivas.

7 Cf. *Proyecto de ley sobre violencia intrafamiliar y que deroga la ley n° 19.325*. Ley n° 20066. (Septiembre 22, 2005) LeyChile <http://bcn.cl/1m18x>.

8 No hay que olvidar que la razón de ser del Estado es el monopolio de la violencia. Es el único que puede ejercerla, ya que, como se realiza para el “bien” de todos, del orden social, resulta —se dice— legitimada.

Por ejemplo, ¿son el racismo, el machismo o el autoritarismo, instituciones sociales que pueden ser abordadas con psicoterapia? La apertura de puestos de trabajo en esta área produce una recuperación acrítica de conciencias, que además pueden engolosinarse con la ilusión de poder que se genera al creer que se comparte la toma de decisiones.

Y nuevamente, como en los ejemplos anteriores, estamos en presencia de un proceso político productor de sufrimiento cuyo abordaje se realiza por la vía psicológica, desconociendo la estructura que lo produjo y suponiendo que el desplazamiento a lo psicológico puede traer algún alivio. Más bien, lo psicológico es utilizado como campo de desplazamiento de una problemática que no se desea abordar en el territorio de lo socio-político, que es donde se produce.

Un último ejemplo. La ley de inhabilidad parental se aplica, fundamentalmente, en nombre de los “derechos del niño”, ejerciéndose su imperio sobre padres y madres que no han podido hacerse cargo del cuidado de sus hijos, según los estándares que “la sociedad” establece. Estos padres pertenecen, mayoritariamente, a sectores sociales de pobreza y extrema pobreza que carecen de trabajo estable y, por lo tanto, de las condiciones mínimas para autogestionar sus vidas. El Estado, entonces, al declararlos inhábiles, pone a sus hijos a disposición para que puedan ser adoptados por familias que sí puedan hacerse cargo de los niños. No existen programas de intervención sobre estos padres inhábiles que, abandonados a su propia suerte, no están en condiciones de generar su subsistencia.

Ahora bien, ¿qué ocurre con el derecho a su historia que todo niño tiene?

Estos padres, que son evidentemente víctimas de un sistema que produce pobreza, aparecen desde la perspectiva del Estado como victimarios de sus propios hijos⁹. Notable inversión de roles, donde los pobres son castigados por serlo y se los culpabiliza por los lugares sociales que ocupan. Es como si el Estado sistemáticamente persiguiera y se vengara de aquellos que, con su sola presencia, lo denunciaran por no hacer lo que dice que hace, no triunfar donde anuncia que lo logra y pasar a llevar los derechos de las personas cuando sostiene que los defiende.

REFLEXIONES FINALES

En todas estas situaciones reseñadas el problema originario es político. No hay duda de que toda acción política tiene efectos importantes en la subjetividad de aquellos que han de someterse a las decisiones políticas. Sin embargo, se abren algunas preguntas que puede ser interesante explicitar.

9 Pilar Soza, “Antes de comenzar a escuchar” (Ponencia presentada en las *Jornadas psicoanalíticas sobre parentalidad*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Diciembre 02, 2011).

El desplazamiento de lo político a lo psicológico es parte de la estrategia del Estado de normalizar, clasificar y recuperar movimientos instituyentes, constituyéndolos y re-etiquetándolos como problemáticas psicológicas. La complicidad de los psicólogos es evidente, ya que la apertura de fuentes de trabajo – más allá de las condiciones en que sean y de las tareas que tengan que realizar – resulta en un festín tanto laboral como en cuanto al poder social que dichos espacios de trabajo imaginariamente generan.

Está en duda si cierto abordaje psicológico es necesario en todos estos casos, ya que para algunos esta acción tan sólo es un parche que camufla la verdadera cara del sistema. Las cosas no parecen solucionarse en el registro en el que se producen, por lo que la acción psicológica se confunde con el encubrimiento. Parece no discutirse acerca de si es posible realizar una aproximación psicológica, ya que hay un problema de causalidad que ha de ser reflexionado previamente.

Se descubre así una práctica política que, a través de la gestión, obtura el desarrollo del pensamiento, único recurso humano tanto para desarrollar nuestros proyectos como para sostener la salud mental.

Hay un viejo dicho popular que reza “el mejor lugar para sanar una herida es donde se la obtuvo”. Por tanto, ¿qué hacer con la vertiente estrictamente política, que en todos estos casos, tanto en su análisis como en su acción, brilla por su ausencia?

SOBRE EL DON Y EL SUPERYÓ O DE LA TRASPOSICIÓN DE LA DEUDA EN DEBER

Esteban Radiszcz

DEBER LA DEUDA, ADEUDAR EL DEBER.

“Antes de empezar –me dijo un paciente hace algún tiempo–, quería preguntarle si tendremos sesión mañana”. “Sí, por supuesto”, le respondí. “Ah. Es que no respondió mi correo”, insistió. “Lo siento, creí que había quedado claro”, alcancé a agregar. “¡Debió habérmelo contestado!”, contestó con voz firme y algo molesta. Entonces se recostó en el diván y comenzó a hablar de su cansancio. Había pasado toda la noche trabajando en un informe, el cual le había sido imposible producir sin confrontarse al apremio del plazo de entrega que se cumplía aquel mismo día por la mañana.

Se trataba de un paciente que, luego de estar algún tiempo en análisis conmigo, se había trasladado a vivir fuera de la ciudad. Desde entonces, cada vez que venía de visita, me escribía un mail para acordar un cierto número de sesiones. A esos correos hacía referencia en ese momento. En ellos yo le había ofrecido ciertos horarios, y él había escogido algunos. Allí se interrumpió el intercambio epistolar. Erróneamente, yo había pensado que, estando claras las fechas y las horas, no era necesario un nuevo correo. Olvidaba que no sólo se trataba de epístolas, sino que, ante todo, de un intercambio sostenido en virtud de ellas y, por otros elementos contenidos en esos correos, debería haberme dado cuenta de ello. En efecto, él me había ofrecido el primer correo y me correspondía, entonces, devolver el último.

En consecuencia, faltaba mi respuesta, del mismo modo que se extrañaría un “buenos días” frente a algún saludo recibido. Pero en aquel comienzo de sesión la omisión no se traducía en su simple señalamiento o en un reclamo de mi misiva. En boca de mi paciente, el requerimiento tomaba la forma de la exigencia de un deber, donde lo adeudado se inscribía como lo debido. De hecho, aquella misma transposición de una deuda en deber también se encontraba en las palabras que prosiguieron una vez recostado en el diván. Efectivamente, la procrastinación de mi paciente tomaba en ese momento la forma de la deuda de un trabajo que sólo pudo ser producido bajo el látigo del deber.

A decir verdad, no parece completamente inapropiado considerar que la mencionada transposición de la deuda en deber implica sostener una vinculación entre las dimensiones del *don* y del *superyó*. Pero, ¿es esto posible? ¿La gratuidad de un obsequio o de un saludo no se encuentra, acaso, en el extremo opuesto de la exigencia

de un mandato moral? ¿No estaremos “mezclando peras con manzanas” o buscando “la quinta pata al gato”?

Ciertamente, algunos colegas dirían que no es extraño encontrar en un mismo terreno manifestaciones del superyó y asuntos concernientes al don. La neurosis obsesiva y el erotismo anal parecen entregarnos suficiente noticia de ello, cosa que ya había sido claramente indicada por Freud¹. No obstante, este último no parece haber formulado explícitamente una relación necesaria entre las problemáticas anal referidas al don, como la avaricia o el formalismo –por ejemplo–, y el sadismo del superyó propio del obsesivo. Sin duda, la referencia a la neurosis obsesiva y al erotismo anal no son, en modo alguno, consideraciones menores. De hecho, los sufrimientos de mi paciente podían ser ampliamente caracterizados en dicho sentido, y no es posible descartar que la omisión de mi respuesta haya sido un motivo para experimentar una intensa duda obsesiva. No obstante, hace ya varios años, y en un contexto muy distinto, me había entonces encontrado con esta llamativa trasposición, aunque con un sentido bien diverso e, incluso, opuesto.

En efecto, algunos analistas –particularmente Sylvie Le Poulichet² y Jean-Paul Hilttenbrand³– han caracterizado la bulimia en términos que parecen situarla en los asuntos del don. Durante la crisis paroxística, señalan, el sujeto se encontraría en posición de ser ofrecida al Otro, de modo que, devorando la comida, la bulímica estaría siendo dada a tragar por el Otro. A partir de algunos casos, yo mismo agregué que este, por así decirlo, *don de sí* –que, en cierto modo, implica el don del propio cuerpo–, parecía estar antecedido por la omisión de un don por parte del Otro⁴. Asimismo, destacaba que la crisis bulímica parecía implicar la participación de un mandato feroz, el cual exigía la ofrenda del propio sujeto a las fauces del Otro. En tal sentido, me parecía que la bulimia se encontraba inserta en un *horizonte sacrificial*, donde se podía discernir la incidencia de cierta forma de *masoquismo moral* que, como Freud⁵ lo indica, implica un ofrecimiento del yo a los castigos del superyó.

Ciertamente, mi paciente obsesivo estaba muy lejos de encontrarse en un horizonte sacrificial semejante al de aquellas pacientes bulímicas. De hecho, es posible

1 Sigmund Freud, “Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 17 (1917; Buenos Aires: Amorrortu, 1985), 113-124; Sigmund Freud, “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 20 (1926[1925]; Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 71-164.

2 Sylvie Le Poulichet, “Boulimie et suspension du temps. L’oeil du typhon”. *Carriers de Psychologie Clinique* 6, nº12 (1999): 87-95.

3 Jean-Paul Hilttenbrand, La boulimie. *La Célibataire* 1, nº1 (1998): 21-28.

4 Esteban Radiszcz, “De la boulimie comme symptôme à la boulimie comme fonction de symptôme dans ses rapports à la sexualité féminine” (Tesis doctoral, Université de Paris VII – Denis Diderot, Paris, 2005).

5 Sigmund Freud, “El problema económico del masoquismo”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 19 (1924; Buenos Aires: Amorrortu, 1985), 161-176.

afirmar que si la neurosis obsesiva se encuentra del lado del *sadismo del superyó*, la bulimia parecería situarse en la rivera exactamente opuesta, a saber, aquella del *masoquismo del yo*⁶. Pues, como lo señala Freud, no es lo mismo la *voz medio reflexiva* de la pulsión sádica que la *voz pasiva* de la misma pulsión, del mismo modo que *los que fracasan cuando triunfan* no son lo mismo que *los delincuentes por sentimiento de culpa*⁷. No obstante, tanto en el comienzo de aquella sesión como en la dimensión sacrificial de la bulimia, pareciera que, de maneras distintas, nos encontrásemos con una trasposición, donde la omisión de un don llega a traducirse en una exigencia feroz del superyó.

Ahora bien, esto es precisamente lo que, en su seminario sobre *La relación de objeto*, Lacan parece señalar: “Eso que el sujeto incorpora bajo el nombre de superyó es algo análogo al objeto de necesidad, no porque él mismo sea el don, sino porque él es sustituto a la falta de don, lo cual no es en absoluto lo mismo”⁸. Lacan se refiere a lo que sucede como compensación ante la frustración de amor en el contexto de la alienación de la necesidad al orden simbólico de la demanda, donde un objeto real adquiere su función como parte del objeto simbólico y, por ello mismo, puede ingresar en el intercambio de dones (de amor) entre el sujeto (el niño) y el Otro (la madre). De esta forma, la frustración de amor, es decir la omisión del don, determina una reacción donde se produce la incorporación de ciertos objetos simbólicos (determinadas palabras, entre otras, dice Lacan) como si se tratasen de objetos reales.

Sin duda, la indicación de Lacan resulta interesante. Ella no sólo permitiría aclarar eventuales incidencias precoces en la formación del superyó, sin por ello recurrir a la discutible referencia a la disciplina esfinteriana como lo hacen ciertas perspectivas postfreudianas⁹. De mismo modo, ella podría también otorgar una posible aproximación a la forma mediante la cual el superyó implica tanto la dimensión

6 Para la distinción freudiana entre el sadismo del superyó y el masoquismo del yo, ver el texto anteriormente citado.

7 Sigmund Freud, “Pulsión y destinos de pulsión”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 14 (1915; Buenos Aires: Amorrortu, 1985), 105-134; Sigmund Freud, “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 14 (1916; Buenos Aires: Amorrortu, 1985), 313-340. Para una revisión de la diferenciación establecida por Freud para tales destinos de la pulsión sádica y sus relaciones con el superyó, cf. Esteban Radiszcz, “Algunas observaciones sobre la tesis de la declinación del padre y la cuestión de la Ley en psicoanálisis”. *Revista de Psicología* 18, nº1 (2009): 9-19. <http://www.revistapsicologia.uchile.cl/index.php/RDP/article/download/17125/17852>

8 Jaques Lacan, *El seminario, libro IV. La relación de objeto, 1957-1958* (1994; Buenos Aires: Paidós 2008), 154.

9 Las cuales encuentran sus fuentes en los tempranos aportes de Ferenczi, Rank o Klein, entre otros. Cf. Sándor Ferenczi, “Psicoanálisis de las costumbres sexuales”, en *Obras Completas*, vol. 3 (1925; Madrid: Espasa-Calpe), 385-422; Otto Rank, “La genèse du sentiment de culpabilité”. *Le Coq-héron* 187 (2006): 59-66; Melanie Klein, “Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa”, en *Obras Completas*, vol. 3 (1948; Buenos Aires: Paidós, 1987), 34-51

simbólica de la palabra como la incidencia real de la voz. Sin embargo, ella no parece darnos muchas pistas cuando se trata de precisar la llamativa reunión que, no obstante, subraya explícitamente. En efecto, bien podemos preguntarnos por el carácter de dicha omisión del don; preguntarnos, igualmente, si ella proviene del sujeto o si ella adviene del Otro. Por cierto, el contexto parece indicar que la mencionada omisión sería introducida por el Otro; pero cuando se juega en un plano distinto al oral –cuando, por ejemplo, lo concernido es el campo anal–, ¿la omisión sigue viniendo del Otro? Además, la indicación nada parece sugerirnos cuando se trata de reconocer aquello que, en el don, pudiese llegar a traducirse en mandato. Y, ¿dónde queda el don cuando su ausencia se inscribe como mandato? ¿Se sigue tratando del don cuando adviene el mandato?

DAR, RECIBIR, DEVOLVER...

Pero si de don se trata, quizás podamos orientarnos mejor en función del don mismo y abordar el asunto a partir de aquel texto inaugural de Marcel Mauss¹⁰, el *Ensayo sobre el don*. Como es sabido, se trata de un estudio que concierne tanto a asuntos jurídicos como económicos, en la medida que, como el autor lo subraya, los intercambios de don constituyen un régimen económico reglado y no espontáneo, como lo pretendería la semántica clásica del obsequio. No obstante, el don no es sólo un hecho jurídico y económico, pues en las sociedades estudiadas, derecho y economía se presentan ampliamente entremezclados en toda la vida social del grupo, de modo que el don constituye un *fenómeno social total*. En el don confluyen las más variadas instituciones (religiosas, jurídicas y morales), se expresan toda suerte de principios (políticos, económicos y estéticos), concurren las más polares áreas de la vida, se mezclan lo privado y lo público, lo individual y lo grupal, lo familiar y lo tribal. En el don, es la sociedad en su conjunto la que se compromete y se moviliza como un todo.

El primer hecho fundamental que señala Mauss es que el don posee un carácter notablemente mentiroso. En efecto, el don se reviste de una naturaleza voluntaria, libre y gratuita, pero el regalo, el presente, el saludo, el cumplido, constituyen profundas obligaciones y se sostienen en un interés económico mayor. El don no es cuestión de voluntad libre, sino que de sumisión obligada; no es asunto de iniciativa privada, sino que de ley pública. Es que el don no es simplemente dar, sino que dar y recibir: aquel que da genera una deuda y aquel que recibe acepta deber. Pero no se trata de un tipo de intercambio en el que el don se encuentre determinado por reglas trascendentes que definan las formas del dar y del recibir. Más bien se trata de que

10 Marcel Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", en *Sociologie et anthropologie* (1950 [1925]; Paris: PUF/Quadrige, 1999), 143-279.

el don constituiría el corazón mismo del intercambio, el cual implicaría una circulación de deudas que define una circulación de deberes. En el fondo, el don sería la *forma concreta del lazo social*: la deuda generada, transmitida y eternizada define que los sujetos se deban los unos a los otros y que, en lo debido al otro, se estipulen sus deberes, así como, en lo debido por los otros, se le asignen sus derechos.

Pero si el don no es libre, si el don no es entregado de manera desinteresada, si el don es creación de obligaciones exigidas por aquellos en los que la deuda se muda en deber, entonces, don y superyó no se encuentran tan lejanos como se podría haber creído en un comienzo. De hecho, lo anterior parecería indicar que es en el don mismo que se realizaría aquella llamativa reunión de la omisión de un don con la exigencia de un mandato.

Pero, ¿eso será todo? Con ello, ¿estará resuelta nuestra interrogante? No lo parece, pues lo anterior querría decir que el don no sería otra cosa que su obligación, de modo que en su ausencia sólo quedaría el deber que representa, tomando la forma de un mandato. En el fondo, sólo se introduce una nueva interrogante que, concerniendo las razones en virtud de las cuales un don tomaría la forma de un mandamiento, sólo representaría un desplazamiento del problema inicial: si antes preguntamos por la manera en que el don devenía mandato, ahora nos preguntamos por la forma en que el mandato ha devenido don. De hecho, esta última es precisamente la pregunta central que formula Mauss en su texto: ¿cuál es la naturaleza de la regla y cuál es la fuerza que impregna la cosa que obliga a devolver lo dado?

A decir verdad, la obligación del don no es una ni dos, sino triple. Efectivamente, las obligaciones del don no se limitan al deber de entregar, pues el recibir es tan obligatorio como lo es el devolver. De hecho, Mauss nos previene de no reducir el don a un mero intercambio mercantil, donde se anula la deuda en un “pasando y pasando” instantáneo y realizado bajo el signo del interés explícito. Es que la deuda no circularía, y mucho menos se eternizaría, si el recibir y el devolver no fuesen igualmente exigibles.

Para dar cuenta de esta triple obligación, Mauss recurre al *potlach* iroqués, que, caracterizado como un régimen de dones agonístico, consistía en que un hombre poderoso (un *bigman*) ofrecía un gigantesco festín en el que se derrochan riquezas acumuladas durante años por un clan. Aquel que daba un *potlach* tenía la obligación de invitar a todos y de dar todo cuanto podía, al mismo tiempo que un *potlach* no podía ser, de manera alguna, rechazado. Si alguno lo rechazase, entonces éste tenía que ofrecer otro en su remplazo, mientras que todo *potlach* debía ser devuelto de una manera aún más fastuosa y abundante.

Es interesante destacar que, fundamentalmente, el *potlach* era un acto de reconocimiento: por él se era reconocido o se devenía reconocedor; se demostraba que no se era desigual dando un don por el cual reintroducía la desigualdad que hacía

necesario un nuevo don. En tal sentido, el *potlatch* era también asunto de prestigio y rivalidad: los *bigman* adquirirían prestigio y autoridad según dieran más y mejores *potlatch*, mientras que los clanes competían entre sí y cada participante era presa de intensas envidias. Se trataba, no obstante, de una eternización de la deuda que, sostenida en la obligación de devolver, mantenía el lazo social mediante una circulación de dones, prolongada entre multitudes y por generaciones. Por extraño que parezca, el *potlatch* era un orden pacificador, al punto que la omisión de alguna de sus obligaciones tenía como consecuencia el conflicto e, incluso, la guerra. Ciertamente, esta variante agonística de prestaciones reclamadas hasta el extremo pareciera bien dar cuenta de la desmesurada exigencia que Freud¹¹ veía en el mandato del superyó. Es más, la curiosa forma de mantener la paz mediante una suerte de guerra sostenida bajo otros términos parece acomodarse sin problemas a las consideraciones freudianas respecto del Derecho, como prolongación de la violencia por otros medios¹². En tal sentido, Marshall Sahlins¹³ ha subrayado el trasfondo hobbesiano que parece ocultamente sostener Mauss respecto de la reciprocidad, a saber, que su necesidad residiría en la amenaza de la guerra. Con ello, la exigencia del don bien podría verse asociada a la transformación de la violencia de un hombre hacia todos los hombres, por la violencia de todos los hombres hacia cada hombre. Dicho de otro modo, la fuerza que obliga al don podría ser considerada como un derivado del retorno del padre muerto, según se consigna en el mito freudiano del “Tótem y tabú”¹⁴. El mandato del don sería, en consecuencia, la exigencia de devolver al Padre, mientras que la gratuidad con la que el don se reviste no sería más que la formación reactiva de la rivalidad y de la competencia con este.

Sin duda se trata de una solución interesante y, por ello, bastante tentadora. No obstante, no parece del todo satisfactoria. En primer lugar, porque la perspectiva freudiana no es enteramente reductible a la posición de Hobbes, según la cual la amenaza de la guerra llevaría a los hombres a establecer un contrato por el cual ceder parte de su poder al monstruoso *Leviathan*. Muy por el contrario, frente a la tesis “política” de un acuerdo entre hermanos, Freud privilegia la tesis “teológica” de un retorno del padre muerto, de suerte que, como Lacan¹⁵ lo indica, la Ley del Padre no

11 Sigmund Freud, “El yo y el ello”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 19 (1923; Buenos Aires: Amorrortu, 1985), 1-66.

12 Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra?”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 22 (1933[1932]; Buenos Aires: Amorrortu, 1985), 179-198.

13 Marshall Sahlins, “El espíritu del don”, en *Economía de la Edad de Piedra* (1974; Madrid: Akal, 1983), 167-202.

14 Sigmund Freud, “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 13 (1913[1912-13]; Buenos Aires: Amorrortu, 1985), 1-164.

15 Jacques Lacan, *El seminario, libro XVI. De un Otro al otro, 1968-1969* (2006; Buenos Aires: Paidós 2008).

es distinta que el deseo del Padre. A diferencia de la clásica posición estructuralista, donde el deseo es un corolario de la inscripción del sujeto en la ley, para Freud la ley se introduciría al modo de la prolongación del deseo bajo una forma impersonal¹⁶.

En segundo lugar, la solución anterior tampoco resulta enteramente satisfactoria, porque, en el fondo, no resuelve la cuestión de la eternización de la deuda mediante la circulación extensiva de dones. De manera estricta, la solución sólo podría explicar la ofrenda de dones a los dioses, determinando que la única omisión posible sería aquella que concierne al don del sujeto, mientras que la omisión del don del Otro resultaría bastante más oscura.

CIRCULACIÓN Y OBLIGACIÓN

¿Que es, entonces, lo que obliga a devolver la cosa dada? Para avanzar hacia una respuesta, Mauss se remite a otra forma, esta vez no agonista, del don practicado entre los maoríes, donde lo dado debe necesariamente pasar por un tercero para ser devuelto. En palabras recogidas por Mauss de un sabio maorí: “Los *taonga* [es decir, los objetos valiosos] y todas las propiedades rigurosamente dichas personales tienen un *hau*, un poder espiritual. Usted me da uno, yo le doy a un tercero; este me da otro ya que él está empujado por el *hau* de mi regalo; y yo estoy obligado de darle esta cosa, ya que es necesario que yo le devuelva lo que en realidad es el producto del *hau* de su *taonga*”¹⁷. Así, para el antropólogo el asunto resultaba claro: el *hau* de la cosa busca retornar al lugar desde donde el don lo desvió, de modo que lo que obliga en el don es el espíritu que habita la cosa.

Sin duda, la solución de Mauss contiene variadas dificultades, desde aquellas provenientes de los errores de traducción del texto maorí¹⁸, hasta la ingenua aceptación de las explicaciones entregadas por el informante convocado a comportarse como sociólogo de su propio pueblo¹⁹. Pero más allá de tales problemas, el hecho es que el don circula por una tercera persona interpuesta entre aquellos que intercambian. Mauss subraya su sorpresa respecto de la oscuridad de este asunto: ¿qué puede hacer un tercero en esto, si lo que importa es el espíritu de la cosa y este puede circular entre dos?

16 Valga esta consideración no tanto como una enmienda, sino que como precisión respecto de lo que pudimos sostener hace algunos años en Radiszcz, “Algunas observaciones”.

17 Mauss, “Essai”, 159 [la traducción es nuestra]

18 Se trata del texto recogido por Elsdon Best del sabio maorí Tamati Ranapiri, y que ha dado lugar a múltiples polémicas concernientes a su traducción. Cf. Raymond Firth, *Economics in the New Zealand Maori* (1929; Wellington: Government Printer, 1959); Jorgen Prytz Johansen, *The Maori and his Religion in its non-ritualistic aspects* (Copenhague: Munksgaard, 1954).

19 Claude Levi-Strauss, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950; Paris : PUF/Quadrige, 1999), IX-LII.

Pero qué dice el sabio maorí²⁰. A le da a B, B le da a C, C le devuelve a B y, finalmente, B le devuelve a A. B es la razón por la cual se devuelve: B es la encarnación de la prolongación del don impulsada por la obligación de devolver. Sin B, el don no se prolongaría y se anularía en un intercambio entre A y C. Es que B no sólo recibe de A, sino que también recibe de C, de modo que B es el lugar mismo de la deuda que une a A y a C. Imaginemos que la cosa pasa con varios participante más – como de hecho sucede entre los Trobriand en ocasión del *Kula*²¹ –; entonces tenemos que el devolver impone una propagación de la deuda hasta envolver el conjunto de lo social. B no parece ser otra cosa que la sustancia social misma que, no pudiendo reducirse ni a A ni a C, los mantiene empero entrelazados. En tal sentido, B sería el fundamento del *hau*.

A decir verdad, Mauss reintroduce el poder espiritual allí donde el texto maorí intenta justamente expurgarlo. Como lo indica Moustafa Safouan²², las palabras del sabio maorí comienzan por una negación: “el *hau* no es el viento del bosque”. El *hau* no es lo que anima a los árboles, lo que da vida a la selva, pues el *hau* se podría traducir por el recuerdo de la obligación que tengo para con el otro, el recuerdo de la promesa que me hace deudor. En tal sentido, para Safouan, el *hau* no sería más que la indicación de algo impuesto desde un tercer lugar que, no siendo ni el tú ni el yo, hace patente el recuerdo de la promesa. Se trataría, entonces, del lugar mismo de la Ley, determinando que el paso por un tercero es lo que hace que se introduzca la regla. Pero no es la introducción de un tercero como mediador legal entre uno y otro: eso sería pensar la regla en función de lo que hacen los jugadores, allí donde lo que hacen los jugadores es justamente definido por la regla. El asunto, indica Safouan, sería muchísimo más simple: se da porque la regla obliga. Así, el don sería la circulación por un tercer lugar que, como lugar de la Ley, crea y mantiene la deuda. Un lugar de pura falta por el cual se determina que, aquel que se encuentre en el lugar de B, no se quede con nada y que la devastación del *potlach* redunde en una circulación de nada.

Pero si el don sólo es la deuda que la Ley introduce en su forma más depurada como pura obligación, entonces el don no sería otra cosa que la expresión de lo simbólico en cuanto tal. En consecuencia, el don sería como la palabra en la medida que, determinada en la configuración de un sistema, se inserta dentro de la transmisibilidad del mensaje verbal para poder ir más allá de aquellos que la intercambian.

Pero, ¿qué nos aporta esta solución decididamente estructuralista? A decir verdad, no mucho. Ella deja el asunto en una tautología difícil de aceptar: la obligación

20 En esto nos apoyamos en la interpretación sugerida por Sahlins, “El espíritu”.

21 Mauss, “Essai”.

22 Moustafa Safouan, *La parole ou la mort. Comment une société humaine est-elle possible?* (Paris: Ed. du Seuil, 1993).

del don reside en su obligación. En tal sentido, el mandato del don se resuelve en un dudoso don de mandato que queda enteramente inexplicado²³. En el fondo, lo que se instala es una reducción de lo social a una mera articulación lógica pero, por sobretodo, la Ley es promovida a una condición trascendental, independiente del don e, incluso, independiente de lo social mismo. Uno se podría preguntar por lo que sucede cuando la circulación del don se interrumpe: ¿significa eso que la Ley fracasa? ¿Deberíamos por ello suponer, tal y como se lo ha hecho en otros ámbitos, un discutible declive de aquello que se instituye como garante de la Ley?

La fenomenología misma de los quiebres en la circulación del don contraría esta posibilidad. En efecto, difícilmente se puede escapar del don, pues la trasgresión de sus obligaciones se encuentra regularmente sancionada por un castigo cuya eficacia es, precisamente, la reintroducción del don. El don debe ser ofrecido, nunca tomado, de suerte que el robo transgrede la obligación de recibir y, con ello, imposibilita la obligación de devolver. El ladrón, en consecuencia, debe devolver, dar una parte de sí: de su cuerpo, de su salud, de su libertad y, a veces, la vida misma. Del mismo modo, uno de los más importantes momentos de la circulación del don es aquel que ocurre entre los dioses y los hombres, determinando que su interrupción derive en plagas, en hambre, en penurias, es decir, en un don de muerte. El sacrificio de un cordero, una virgen, un hijo o de Cristo mismo es el don exigido para re-establecer la alianza entre los hombres y los dioses.

En tal sentido, la obligación reside en el don mismo, se inscribe en la cosa dada y se realiza por su entrega concreta. Pero, ¿qué es eso que el don entrega y qué es aquello que, en él, se imprime como obligación? ¿Tendremos que resignarnos con la respuesta de Mauss y dar crédito al animismo del *hau*?

Siguiendo a Lacan²⁴, el orden simbólico que parece regir la circulación del don opera según una oposición entre tener y no tener que trae consecuencias en el ser. En razón de que tengo y tú no tienes, entonces me obligo a dar para ser bueno, humano, poderoso o todo aquello que lo social determine como su efecto en el plano imaginario. Resulta evidente, entonces, que el don está en directa relación con la circulación de la falta que introduce la castración y con el significante que la indica: el falo. Aquel que da deja en falta al otro aun cuando sea él quien, dándolo todo incluso, es aquel que ha quedado sin nada. Por su parte, quien recibe no podría hacerlo si no se encontrase en falta, de modo que lo recibido introduce una falta aunque se haya quedado con algo o, incluso, con todo.

¿Significará esto que lo ofrecido en el don sería el falo? Pero, ¿de qué falo se trataría: de la significación fálica, del significante del deseo, del significante del goce?

23 Una crítica algo diferente, aunque no alejada de la sugerida aquí, ha sido sostenida por Vincent Descombes, *Les institutions du sens* (Paris: Minuit, 1996).

24 Lacan, *La relación*.

Además, ¿cómo el falo, en cualquiera de sus acepciones, podría llegar a traducirse en una obligación? A decir verdad, abordado de esta forma el asunto se vuelve oscuro. Sin duda, el falo tiene un lugar en el don: él indica la falta que circula, al tiempo que participa en la serie de significaciones imaginarias que acompañan al don como humillación, privilegio, poderío, etc. Sin embargo, no parece evidente que el falo tenga que ver con aquello que, en lo ofrecido, inscribe su obligación.

Pero si en el don circula una falta, podría ser que lo ofrecido sea el amor que, como Lacan sugiere, sería dar “lo que no se tiene”²⁵. Ciertamente, damos a quienes amamos y, por el contrario, retenemos nuestros dones frente a quienes odiamos. Es más, por amor nos entregamos hasta llegar a ser dichosos esclavos o desgraciados prisioneros, y el amor cortés nos entrega variadas pistas a este respecto²⁶. Asimismo, en *El amor de Platón*, Sacher-Masoch²⁷ retrata al amor como un don espiritual que, apartando al hombre de la felicidad, lo ofrece a la cruel sensualidad de una voz incorpórea que bien podría ser entendida en el dominio del superyó. En efecto, pareciera que el amor podría llegar a tender un puente entre el don y el superyó, sobretodo si se tiene en cuenta que, de acuerdo con Freud²⁸, el superyó castiga por el desamor y condiciona su cariño al cumplimiento del ideal exigido. Sin embargo, ¿es posible reducir el don al amor? ¿Acaso la gratuidad del amor no se contradice con el descurrimiento cardinal de Mauss, a saber, la condición definitivamente obligada e interesada del don? ¿No es el amor una de las máscaras del don, una forma de recubrir mentirosa e ideológicamente su carácter impuesto? ¿Acaso el amor no es el, por así decirlo, *faux-beau* del don?

LA EXIGENCIA DE LO QUE NO CIRCULA

Sin duda, el don implica la circulación de una falta al punto que, frecuentemente, damos nada: palabras, silencios, tiempo, ganas, gestos. En ocasiones, el objeto ofrecido no es más que una excusa, tan sólo un resto, un excedente que, muchas veces, circula sin llegar a ser reintegrado. De hecho, Maurice Godelier²⁹ subraya que, en numerosos circuitos de don, hay dos tipos de objeto: aquellos que circulan y aquellos que no circulan. Estos últimos son guardados, atesorados como reliquias, rodeados de un halo sagrado, estéticamente contemplados pese a estar, a veces, fabricados con desechos o, incluso, con restos humanos (saliva, pelo, uñas). Pero más allá de su significación imaginaria, sobreestimada en mi opinión por Godelier, son *objetos más*

25 Ibid., 140.

26 Cf. Jacques Lacan, *El Seminario, libro VII. La ética del psicoanálisis, 1959-1960* (1986; Buenos Aires: Paidós, 1988); Octavio Paz, *La llama doble. Amor y erotismo* (1993; México: Seix Barral, 2000).

27 Leopold Sacher-Masoch, *El amor de Platón* (1870; Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004).

28 Freud, “El yo y el ello”.

29 Maurice Godelier, *L'énigme du don* (1996; Paris: Flammarion, 2002).

objetuales que aquellos implicados en la circulación del don³⁰. Su valor no emana del intercambio, menos aún del uso; mientras que de ellos emana la buena o mala fortuna, la *eutychia* y la *dystichia*, que bien puede afectar la automática circulación del don entre los hombres o entre ellos y los dioses.

Se podría decir que se trata de objetos reales, objetos extraídos del *automaton* del don, objetos marcados por la *tyché*³¹. Dicho de otro modo, parecieran tratarse de algo así como unas reificaciones del objeto *a*³² y, si así fuera, se podría eventualmente pensar que no se tratarían de objetos por entero independientes del don, pues su extracción sería aquello que precisamente daría lugar a la circulación. En efecto, sería aquí, en el nivel de este objeto, que se debería situar, a mi parecer, aquel *imposible* a dar que Jacques Derrida³³ pudo discernir en el corazón mismo del don. Consecuentemente, la obligación del don emanaría justamente de lo imposible, del objeto *a* en tanto real sustraído, de la imposibilidad de reintroducir este fragmento de lo real en el plano del don. En el fondo, la insistencia del don, su circulación incansable, no sería otra cosa que la imposibilidad de atrapar aquel objeto. Dicho de otro modo, se trata de la incidencia del límite mismo de lo simbólico, de su imposibilidad de recubrir enteramente el conjunto de lo real.

El objeto *a* es, por cierto, lo que no se da, lo excluido del don. De este modo, la falta que circula en el don sería la marca de su sustracción y, por ello, constituiría aquello que obliga a devolver el don entregado. Pues si el don no circula, si lo entregado no es devuelto, aquella falta se clausura y el objeto que debería ser dado se inmoviliza, pierde aquello que lo hace un don, es sustraído de la circulación como pura cosa, en tanto objeto real. Pero, precisamente, esto es lo que parece ocurrir en aquella llamativa transposición referida al comienzo: frente a la omisión de un don lo que aparece es un fragmento de real, un objeto *a*, a saber, la voz comandada desde el superyó. Una voz por la cual se expresa la deuda inmovilizada y, por ello mismo, reclamada como deber.

30 Para una consideración crítica más detallada de la posición sostenida por Godelier, cf. Esteban Radiszcz, "Donner ce qui n'est pas à donner ou le don comme matérialisme de l'impossible". *Savoirs et Clinique* 16 (2012): 71-80.

31 Para las nociones de *tyché* y *automaton* que Lacan desarrolla a partir de las consideraciones aristotélicas correspondientes, cf. Jacques Lacan, *El seminario, libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964* (1973; Buenos Aires: Paidós, 1995).

32 Invención lacaniana producida en 1960 [Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano," en *Escritos* 2 (1960; Buenos Aires: Siglo XXI, 2002)] y precisada durante al menos una década, el objeto *a* constituye un resto heterogéneo irreductible, resultante de la castración que, teniendo por origen aquello que el sujeto fue en el deseo del Otro, se define como un remanente real cuya incidencia descansa en su condición de excedente, es decir, en su lugar de sustraído para el sujeto, sea como causa de deseo (Lacan, *Los cuatro.*), sea como *plus-de-goce* (Lacan, *De un Otro.*).

33 Jacques Derrida, *Donner le temps. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991).

EPÍLOGO: EL NEGATIVO DEL DON

Se podría decir entonces que, en cierto modo, *el superyó sería el negativo del don*, sin por ello sugerir ningún disfuncionamiento, ningún fracaso, ningún declive, ningún déficit del don en cuanto tal. Aún bajo el pleno imperio del superyó ni el don ni menos aún su exigencia dejan de estar plenamente presentes. Pues si el don concede obligados saludos, cumplidos y buenaventuras, el superyó fuerza a entregar burlas, injurias y desprecios. De hecho, el superyó no sólo representa la cara opuesta del don, sino que además lo hace sobre un doble plano. Por una parte, a nivel del superyó, la dádiva no recubre, como si lo hace en el don, la obligación y, a la inversa, se encuentra indefectiblemente velada por aquella. Por otra parte, mientras lo sacrificado por el don es característicamente un objeto (en nombre de un sujeto), el superyó exige el sacrificio del sujeto (en nombre de un oscuro objeto). Si, en el fondo, el don constituye –como lo sugiere Sahlins³⁴– la conjuración de la guerra mediante la reciprocidad reclamada, entonces el superyó restablece precisamente el horizonte de la guerra a través del don –igualmente demandado– de la muerte (propia o, como en la *vendetta*, ajena).

En tal sentido, la diléctica tensión contenida entre don y superyó parece prolongar el insoslayable conflicto que, entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte, atraviesa –siguiendo a Freud³⁵– el conjunto del trabajo de la cultura. Pues, conforme a su lugar privilegiado en la institución de la alianza, el don se empeña en la tarea que, “planteada por Eros e incitada por Ananké”³⁶, busca reunir en comunidad a los seres humanos; mientras que, volcando buena parte de sus esfuerzos hacia una desagregación del colectivo al mismo tiempo exigido y hacia una individualización del sujeto para –así como en *El corazón delator*³⁷– condenarlo a su encierro en el punto más inconfesable su intimidad, el superyó entraña –al decir del propio Freud– “un cultivo puro de la pulsión de muerte”³⁸. No obstante, así como “las dos variedades de pulsiones rara vez – quizás nunca – aparec[e]n aisladas entre sí”³⁹, de igual modo resulta inusual que don y superyó conformen polos puros enteramente divorciados. Es que no sólo el don inscribe en el superyó la obligación de la deuda, sino que también el superyó convoca en el don la coacción del deber⁴⁰.

34 Sahlins, “El espíritu”

35 Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. 21 (1930[1929]; Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 57-140.

36 *Ibid*, 135.

37 Edgar Allan Poe, “El corazón delator”, en *Cuentos completos* (1843; Madrid: Páginas de Espuma, 2009), 137-141.

38 Freud, “El yo y el ello”, 54.

39 Freud, “El malestar”, 115.

40 Para una distinción, más precisa y pormenorizada, de los planos de la obligación y de la coacción (*Zwang* en alemán, *contrainte* en francés), respectivamente referidos a la norma y al superyó, cf. Étienne Balibar, “Freud et Kelsen, 1922. L’invention du Surmoi”. *Incidence* 3 (automne 2007): 21-72.

EL CULTO MODERNO A LOS INDÍGENAS (O EL RETORNO DE LOS INDIOS ESPIRITUALES)

André Menard

*Los hombres son las sombras chinescas de Dios
proyectadas sobre la pantalla del espíritu.*

Martin Heidegger

*Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener
y fortalecer su propia relación espiritual
con las tierras, territorios, aguas, mares costeros
y otros recursos que tradicionalmente han
poseído u ocupado y utilizado.*

**Declaración de las Naciones Unidas sobre
los Derechos de los Pueblos Indígenas (Art. 25)**

Espiritualidad indígena

**Alternativa en la pregunta sobre pertenencia religiosa
del Censo Nacional (Gobierno de Chile, 2012)**

A partir del título de la obra de Riegl, del cual nuestro título es paráfrasis¹, nos proponemos explorar la función que puede tener, en el actual discurso jurídico referido a los pueblos indígenas como sujetos de derecho a nivel internacional, la figura del “espíritu” y de lo “espiritual”. Si revisamos la relativamente reciente Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada por su Asamblea General el 13 de septiembre de 2007, constatamos la recurrente referencia a esta dimensión espiritual, en tanto materia de protección y fundamento de sus derechos. Así, por ejemplo, en su artículo 25 se contempla el derecho de los pueblos indígenas a “mantener y fortalecer *su propia relación espiritual* con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado”². ¿Qué lógicas pueden estar detrás de esta introducción de una inefable espiritualidad en el plano de las argumentaciones jurídico-políticas? Sigamos pues a Riegl y sirvámonos de la distinción que propone entre el valor his-

1 Alöis Riegl, *El culto moderno a los monumentos. Caracteres y origen* (1903; Madrid: Visor, 1987).

2 Organización de las Naciones Unidas [ONU], *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* (Nueva York: Naciones Unidas, 2007). http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

tórico del monumento y su más reciente valor de antigüedad. Para esto es necesario sostener la siguiente hipótesis de trabajo: fue con el siglo XIX que los pueblos indígenas entraron en un proceso de monumentalización, paralelo al cambio de su estatus jurídico y político a nivel internacional, producto del despliegue en aquel siglo (y sobre todo en su segunda mitad) de los regímenes coloniales. Estos últimos se basaron, en gran medida, en el desconocimiento de toda una historia de pactos y tratados por los que los estados euro-americanos guerrearon y negociaron con estos pueblos, hasta el surgimiento de la doctrina de la *terra nullis* y la construcción de un derecho de gentes, restringido a una comunidad de naciones definidas por una organización estatal y soberana moderna. El nuevo *nomos* así estatuido hizo pasar, en el mejor de los casos, al indígena que no aceptara este ordenamiento soberano del estatus político de enemigo al de criminal; y, en el peor, al de variable epidemiológica a eliminar. Lo interesante es que este proceso se desarrolló en paralelo con el de la museografía moderna, así como con el surgimiento de la antropología, pensada en un principio (entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX) como una empresa de rescate de aquellos rasgos primitivos destinados a una ineluctable extinción.

Y es precisamente este el siglo del despliegue colonial, del cual Riegl dice que, con justa razón, se ha llamado el siglo de la Historia, donde el monumento deja de remitir a su restringido valor de rememoración o de mero orgullo nacional, para remitir a un proceso más amplio y universal: la evolución. De esta forma –sostiene Riegl– “hasta lo más pequeño, y precisamente lo más pequeño, puede tener importancia. Y esta importancia se basa exclusivamente en la convicción histórica de que es imposible sustituir una cosa, por mínima que sea, dentro del proceso evolutivo”³. Surge así el valor histórico del monumento, por el que la singularidad de los objetos es valorada en función de su situación única, en una única cadena evolutiva (o en otras palabras, en el gran fetiche de la Historia con mayúscula). En este contexto, el indígena, vuelto objeto de conquista, deviene a su vez objeto museográfico, es decir, cosa o cadáver destinado a su conservación como testimonio de un proceso a ser narrado y descrito por el científico o el historiador. De hecho, este proceso que, como dijimos, se inicia en la segunda mitad del siglo XIX –por ejemplo con la coincidente culminación de la conquista de los territorios mapuche por el Estado argentino y la fundación del Museo de la Plata–, va a prolongarse a lo largo del siglo XX, tal como en la siguiente declaración del arqueólogo Debenedetti (citada por Oliver Schneider, director del museo de Concepción en 1932):

[...] el indio [...] terminó su cometido el día que por la tierra americana cruzó el primer acero templado. A la cultura presente no le corresponde otro papel que el de asistirle en su hora final, haciéndole soportable su agonía y prepararle piadosamente

3 Riegl, *El culto moderno*, 38.

sus exequias. No habrá contendientes en el reparto de la herencia indígena; la ciencia será su única y universal heredera⁴.

Incluso hasta el día de hoy ello persiste en boca de sujetos como el historiador chileno Sergio Villalobos y su insistente afirmación sobre la inexistencia de los mapuches, debido a su disolución bajo el peso y el atractivo de la vida civilizada y del mestizaje. De hecho, Villalobos basa su argumentación en la distancia evolutiva que separaría a las etnias –como la mapuche– de las naciones civilizadas, entendiendo a las primeras como formas “menos desenvueltas” culturalmente y, por eso mismo, condenadas a un inevitable proceso de desaparición. En este marco, los rasgos de mapuchidad serán siempre restos y vestigios museográficos, cuyo único valor es aquel del conocimiento del “hombre en general” y no de la Historia con mayúscula⁵. Es decir, lo mapuche sólo tendrá valor histórico en tanto dato referido a la evolución general de la humanidad, y no de la Historia de Chile entendida como espacio de transformación y contienda de proyectos propiamente políticos. De esta forma, para Villalobos cuando un indígena sale del museo y entabla una demanda política, deja de ser indígena.

Sin embargo, vemos cómo con el inicio del siglo xx surge efectivamente un tipo de demanda indígena, que en cierta forma, siendo política, no termina de salir del museo o no deja de ser monumental; demanda que podemos asociar al surgimiento contemporáneo de lo que Riegl llama el *valor de antigüedad*. Se trata de aquel valor que en lugar de remitir a la objetividad del fenómeno particular, remite al efecto subjetivo y sentimental de la mera constatación de una distancia temporal o, más bien, del paso del tiempo del que la ruina es el efecto. Para ocupar una categoría más actual, se puede hablar de un valor de vulnerabilidad, manifestado por unas “cualidades que indican la desaparición del monumento en la universalidad [...] en lugar de aquellas que revelan su individualidad objetiva, original y completa”⁶. En otro lugar, Riegl habla del valor que emana de la percepción de la disolución de lo singular en lo general. Del monumento como elemento total e inscrito en la total cadena de la evolución, se pasa al monumento como fragmento de una totalidad irremediabilmente perdida y en proceso de desaparición.

Medio siglo después de la publicación de Riegl, las primeras articulaciones de la noción de patrimonio inmaterial van a remitir a esta valoración de la vulnerabilidad vehiculada por el valor de antigüedad. Si bien la convención de la UNESCO en la que se sanciona esta categoría del patrimonio data recién de 1993, encontramos una de

4 Carlos Oliver Schneider, *Los indios de Chile: lo que actualmente se sabe sobre ellos* (Concepción: El Sur, 1932), 96.

5 Sergio Villalobos, “El avance de la historia fronteriza”. *Revista de Historia Indígena*, 2 (1992): 5-20.

6 Riegl, *El culto moderno*, 39-40 [La traducción es nuestra].

sus primeras formulaciones en las tesis levantadas por Lévi-Strauss en el contexto de desracialización de los discursos político-científicos, la cual este mismo organismo fomentó tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, aunque lo hizo de forma ambivalente, oscilando entre un optimismo humanista y un pesimismo misantrópico.

Optimismo para anunciar el año 1956 (en una carta dirigida al Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros) el advenimiento, “después del humanismo aristocrático del renacimiento” y “del humanismo burgués del siglo XIX”, de un humanismo finalmente democrático, en el cual “todas las sociedades humanas merecerán un espacio y no sólo algunas de ellas”. Humanismo doblemente demócrata, tanto por la humildad de las sociedades consideradas como por la unanimidad de sus contenidos: “estas civilizaciones [...] casi no han tenido documentos escritos y algunas se dedicaron sólo a formas perecedoras del monumento. A falta de estas producciones llamadas nobles, uno debe, para conocerlas, ceñirse con igual pasión y respeto, a las formas ‘populares’ de la cultura: aquellas compartidas por todos los miembros de la sociedad”⁷. De esta manera, se transita del indígena como ejemplar de una raza al indígena como representante de un patrimonio inmaterial y colectivo.

Pero, al mismo tiempo, pesimismo de constatar la casi inexorable desaparición de estos patrimonios bajo el peso de la homogenización cultural mundial, en tanto proceso paralelo al de la destrucción de las especies vegetales y animales bajo el peso de la explosión demográfica y del desarrollo industrial. Invirtiendo el optimismo evolucionista decimonónico, Lévi-Strauss termina deplorando este proceso con la resignación melancólica de quien ve el avance de la historia no como el despliegue de un orden siempre más perfecto y más complejo, sino como manifestación del irremediable principio de la entropía, el cual todo condena a la inercia y al desorden del basural:

Desde que comenzó a respirar y a alimentarse hasta la invención de los armamentos atómicos y termonucleares, pasando por el descubrimiento del fuego [...], el hombre no ha hecho otra cosa que disociar alegremente millones de estructuras para reducirlas a un estado en que ya no son más susceptibles de integración⁸.

En otras palabras, melancolía de ver desaparecer lo singular en lo general.

En un contexto donde la raza, como dispositivo científico y político de ordenación y gestión de las diferencias humanas, ha dado lugar a nociones como las de etnia o cultura, la persistencia de esta constatación de la desaparición se relaciona con la imposibilidad de contar con un objeto acabado – como era el cuerpo racializado –

7 Claude Lévi-Strauss, “Lettre au I Congrès d’artistes et écrivains noirs”. *Présence Africaine* 8-9-10 (1956): 384-385.

8 Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (1955; Paris: Presses pocket, 2001), 496. [La traducción es nuestra].

para aprehender aquella alteridad en tanto totalidad. El advenimiento de la cultura, como sucesora de la raza, tiene el inconveniente de la parcialidad. Es decir, sea por una condición propia del estatus siempre abstracto de su supuesta organicidad o – desde una convicción más culturalista– por el efecto de su inevitable inmersión en el proceso histórico de su transformación y, por lo tanto, de su eventual disolución en lo general, la cultura nunca se visibilizará como un organismo acabado (en términos de Riegl, no la apreciaremos nunca como un monumento con valor de novedad), sino que su aparición siempre será fragmentaria o, desde el pesimismo lévi-straussiano, siempre se encontrará arruinada.

En esta situación, su valor pasará de unos contenidos propios y diferenciales, al valor más general de su mera vulnerabilidad; valor de antigüedad por el que, así como en el caso de la biodiversidad respecto de las especies naturales, la variabilidad cultural no remite tanto al valor intrínseco (y, por lo tanto, incommensurable) de cada cultura como al valor cuantificable de una escasez de diversidad. De tal forma, vemos que si la monumentalización de esas sociedades primitivas y sin monumentos es más democrática, no lo es sólo por remitir a grupos humanos más humildes y despreciados o por relevar configuraciones más compartidas y unánimes, sino también porque remite a una forma de valoración que el mismo Riegl describe como más democrática: el valor de antigüedad que, en cuyo carácter subjetivo y sentimental, no requiere de los capitales de erudición implicados por la valoración histórica del monumento.

Monumentalizados mediante un valor de antigüedad –es decir, por un valor subjetivo independiente de sus contenidos particulares–, los pueblos indígenas, vueltos categoría genérica, han podido transformarse en una suerte de patrimonio de la humanidad, lo que los sitúa en una posición diferente a aquella de sus eventuales patrimonializaciones locales o comunitarias, sean estas religiosas, políticas, regionales o, sobre todo, nacionales (como ha sido el caso mapuche en Chile por medio de la instalación del monumento *ercillano*)⁹. Y, seguramente, es este proceso de internacionalización o de universalización lo que le ha dado a las demandas genéricamente indígenas, un piso de legitimidad del que carecen todas aquellas otras demandas que, de carácter igualmente cultural, son referidas a un cuerpo de contenidos específicos, como son aquellas basadas en la particularidad de unos cánones y unas normas explícitamente religiosas. Por ello, en un caso se hablará de

9 Nos referimos al poema *La Araucana* que, escrito a mediados del siglo XVI por el militar español Alonso de Ercilla, narra la guerra épica entre españoles y araucanos. Con el advenimiento de la República en el siglo XIX, este poema se constituyó en la base de cierta representación del origen de la nación chilena como producto del encuentro de estas dos “razas”, lo cual ha implicado la instalación de un imaginario idealizado del indígena araucano como patrimonio identitario de la nación chilena. Cf. Alonso de Ercilla, *La Araucana* (1569, 1578, 1589; Madrid: Cátedra, 1999).

una siempre ambigua y positiva espiritualidad indígena, mientras que, en el otro, de oscuros y rígidos fundamentalismos. De esta forma, no es difícil constatar que, así monumentalizados, los pueblos indígenas funcionen al modo de un espacio de proyección de valores y principios de la modernidad, como lo es la imagen de un espacio mundial globalizado (pueblos indígenas o autóctonos constituyen una categoría transnacional), de una idea de la naturaleza en tanto alteridad absoluta frente a la historia (correlativa del supuesto ecologismo connatural a la condición indígena) y de la consecuente relatividad de las culturas¹⁰, así como lo es también el postulado de cierto sustrato de universalidad sobre el cual puedan sostenerse valores y derechos de una humanidad total. Esto puede explicarse por el hecho de que – como dice Riegl – el valor de antigüedad “no es más que un aspecto de un fenómeno que domina los tiempos modernos, la emancipación del individuo”¹¹; tesis que Déotte parafrasea al hablar de “un valor que es el horizonte del surgimiento del individuo moderno, sobre la ruina de la comunidad”¹².

Pero aquello que esta lectura – centrada, como lo está, en una filosofía de la percepción – no puede asumir es el surgimiento consecuente de otra subjetividad: ya no esa del sujeto moderno de pie frente a la ruina, sino que esa de la ruina misma vuelta sujeto y, aún más, sujeto de demandas políticas. Y si, por el valor de antigüedad, el sujeto moderno se sustrae como singularidad individual del plano de la comunidad y de la tradición (se inmuniza, como diría Esposito¹³), el sujeto indígena se sustraerá, a su vez, de la común ciudadanía nacional moderna y, en tanto ejemplar de una comunidad propia por definición incomunicable (inmunidad de una comunidad), será la comunidad por él representada la que se sustraerá de la comunidad internacional de las naciones y de sus soberanías estatales. Sustracción, en un caso, del individuo ante un mundo en ruinas, sustracción, en el otro, de la ruina o del monumento respecto del plano de una cotidianidad profana.

Ahora bien, volviendo a la hipótesis con la que iniciamos este texto: esta sustracción no corresponde a otra cosa que a la exclusión de los pueblos indígenas fuera del plano común de un derecho de gentes y de una política horizontalmente internacional, por efecto de la instalación de los regímenes coloniales decimonónicos. Lo que, a principios del siglo XX, introduce el valor de antigüedad tiene que ver tanto

10 Pensamos aquí en la noción desarrollada por Descola de “naturalismo” como perspectiva cosmológica propiamente occidental, y caracterizada por esta distinción ontológica entre el plano absoluto de la naturaleza versus el plano relativo de la o las culturas. Cf. Philippe Descola, *Par-delà nature et cultura* (Paris: Gallimard, 2005), 241.

11 Riegl, *El culto moderno*, 39. [La traducción es nuestra].

12 Jean-Louis Déotte, *Catástrofe y olvido. Europa, las ruinas y el museo* (1994; Santiago: Cuarto Propio, 1998), 43.

13 Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (1998; Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

con la percepción internacionalizada de estos pueblos como con la articulación de un discurso político formulado desde la condición monumental así constituida. Y es, en este nuevo contexto de valoración del monumento, que en Chile vemos nacer en 1910 la Sociedad Caupolicán Protectora de la Araucanía, por la cual se articulaba una instancia de representación política de una “raza” declarada en vías de extinción por la razón científica e historiográfica dominante¹⁴. Es también, esta vez a nivel internacional, el momento de las incursiones del primer representante indígena en un organismo internacional, el jefe iroqués Deskaheh, quién se presentó, vestido con su tocado de plumas tradicional, ante la Liga de las Naciones para reclamar, en 1923, los derechos soberanos de su pueblo. Sin embargo, habrá que esperar hasta las últimas décadas del siglo XX para que estas demandas logren, por fin, ser reconocidas para concretarse en instrumentos de derecho internacional, como es el caso del Convenio 169 de la OIT o, más tarde, la ya citada Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas.

Pese a ello, aún en tales instrumentos jurídicos no deja de reafirmarse una forma de monumentalización del pueblo indígena determinada por el valor de antigüedad. De hecho, si revisamos las definiciones operacionales que estos organismos han elaborado para referirse a algo así como un pueblo indígena (a veces llamados tribales o autóctonos), vemos que en ellas se retienen al menos cuatro factores básicos: primero, la ocupación de un territorio específico, sobre todo en América, así como su carácter original y anterior a la llegada de colonos; segundo, la perpetuación voluntaria de ciertas características culturales – entre las que, por supuesto, destacan los valores religiosos y espirituales; tercero, la autoidentificación colectiva y su reconocimiento por otros grupos; y, en cuarto lugar, una experiencia de exclusión, discriminación, de sometimiento o de expropiación¹⁵. En pocas palabras, el pueblo indígena se define por una anterioridad al Estado – y una relación originaria con el territorio –, una diferencia (codificable en términos espirituales) y una vulnerabilidad. Valor de antigüedad, entonces, por la anterioridad y la vulnerabilidad, pero también por la diferencia cultural que, por ser subjetiva, no remite – como vimos – tanto al contenido cultural específico como a la mera percepción de la diferencia.

Igualmente vimos cómo, con el desalojo de la raza como categoría ordenadora de estas diferencias, la particularidad del contenido cultural se disolvió en el valor general de la vulnerabilidad. Surge así la pregunta por el destino que, en este marco

14 Por ejemplo, y sólo dos años antes, el etnólogo Tomás Guevara temía la extinción de la “raza araucana” debido a una conjunción de falta de nacimientos, degeneración por el alcohol y “predisposiciones morbosas, más abundantes en la sociedad araucana que en la civilizada”. Tomás Guevara, *Psicología Araucana* (Santiago: Imprenta Cervantes, 1908), 164-165.

15 Frédéric Deroche, *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre* (Paris: L'Harmattan, 2009), 19-20.

formalmente des-racializado, le toca a aquella dimensión de intraducibilidad – es decir, al factor sustractivo – que vehiculaba la raza, en cuanto límite corporal – y, por lo tanto, material – a la común circulación de los enunciados y las argumentaciones políticas. Proponemos, entonces, como una segunda hipótesis de trabajo, la idea de que la recurrente caracterización del contenido de estas diferencias, vueltas ahora culturales bajo la enigmática figura de lo espiritual, tiene que ver justamente con una reformulación del límite que le oponía la materia a dicha circulación horizontal de los enunciados.

En su texto “<Atópicos>, <etc.> e <indios espirituales>”, Patricio Marchant rozaba este problema cuando aseguraba que la noción de raza legible en Gabriela Mistral no refería a una categoría biológica –y, por lo tanto, objetiva y sustancial–, sino que a la raza como otro nombre de la escritura, la que sabemos es para él otro nombre de la diferencia. Raza insustancial entonces, la cual interrumpía y chingaba las pretensiones omnitractivas de las lenguas del Espíritu (con mayúscula), lenguas de la filosofía europea y del Espíritu singular, hegeliano. De ahí la proposición de una comunicación distinta a aquella de la trasparente y universal comunidad Humana. Se trataría, por el contrario, de la comunidad de unas comunidades en traducción, de unas comunidades comunicadas por la incomunicable diferencia de unas razas¹⁶. Denostaba así la posibilidad de unos indios espirituales, es decir, de unos indios recuperables para la comunidad de naciones con espíritu o, en otras palabras, de naciones provistas de territorio y mezcla de sangres, al mismo tiempo que desprovistas de lengua sagrada¹⁷.

Sin entrar en la necesaria discusión de este texto (y, por ejemplo, de la complicada noción del “antes” que introduce como condición de estas diferencias), puede ser útil leer la actual condición monumental de los pueblos indígenas, tal como la hemos presentado, remitiéndonos a la figura de los indios espirituales. Y lo notable es que, en este caso, la dimensión espiritual de la categoría indígena contemporánea, si bien reafirma –como vimos– el postulado espiritual (en el sentido de Marchant) de una comunidad humana definida por cierta universalidad, en la doble operación sustractiva implicada por el valor de antigüedad (sustracción del sujeto moderno y sustracción de la ruina como sujeto), ella también rescata a su manera y a su manera traduce la intraducibilidad, rentabilizándola en el actual mercado de los bienes culturales. Rescate del intraducible análogo –como veremos– al rescate de lo insignificante por el estructuralismo, cuando éste último quiso dar cuenta de aquel límite a la significación que implicaba la figura del fetiche. Y aquí cabe aclarar que

16 Patricio Marchant, “‘Atópicos’, ‘etc.’ e ‘indios espirituales’”, en *Escritura y temblor* (1989; Santiago: Cuarto Propio, 2000), 381.

17 *Ibíd.*, 405-406.

estamos considerando al fetiche en su sentido más afirmativo y etimológico¹⁸; sentido también sustractivo, por el cual el objeto adquiere la dignidad de la cosa, en la medida en que se sustrae a los códigos que determinan su uso¹⁹. Sustracción del fetiche africano como singularidad potente en su interrupción de toda función representacional, sustracción análoga a la del objeto museográfico, por la cual –como dice Blanchot–, “no desapareciendo en su uso, el utensilio aparece”. Sustracción de la ruina pues, como también agrega Blanchot, “un utensilio averiado se convierte en su imagen”, en su pura similitud, “detrás de la cual no hay nada más que el ser.”²⁰

No es otro el destino del dirigente indígena monumentalizado por el valor de antigüedad, el cual aparece como un actor político que no se pierde en la ciudadanía común y homogénea del Estado nacional ni en la comunidad de los Estados nacionales. Es el caso del jefe Deskahéh, que con su tocado de plumas parecía salido del museo donde lo había relegado el valor histórico de la monumentalidad colonial, y que aparecía como su pura imagen, es decir, como un fetiche, inaccesible en la evidencia de su impenetrable materialidad. Pero, entonces, surge el valor de antigüedad, así como la operación espiritual por la cual lo intraducible es traducido como tal, además de toda la potencia del jefe Deskahéh como fetiche afirmativo, es decir, como concentrado singular de historicidad (no de Historia ni de biografía), como montaje heterocrónico de plumas y corbatas, de tratados con la corona británica y textos antropológicos, de guerras tribales y de guerras mundiales –o, como diría Marchant²¹, de razas y traducciones–, donde el indígena es aplanado por la función representacional del espíritu, devenido el nombre con que la traducción se traduce a sí misma e interrumpe sus interrupciones.

Estructuralismo de la ONU u onusismo del estructuralismo. En 1970, dos años antes de que la UNESCO firmara la *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*²², en la *Nouvelle revue de psychanalyse* salía publicado un artículo donde Jean Puillon intentaba, desde el estructuralismo (es decir, desde una lógica de la significación y, en este sentido, de la negatividad), dar cuenta de la evidencia del fetiche afirmativo (de un fetiche no definido por su referencia a una ausencia). Recurría al clásico de Evans Pritchard, *La religión de los Nuer*, para mostrar cómo en el complejo sistema religioso de este pueblo (en el que el valor de sus dioses

18 Charle de Brosses, *Du culte des dieux fetiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie* (Paris: s/e., 1760).

19 Para una lectura antropológica de esta noción afirmativa (es decir, no simbólica o representacional) del fetiche, cf. Jean Bazin, *Des clous dans la joconde* (Toulouse: Anacharsis, 2008), 493-520.

20 Maurice Blanchot, *L'espace littéraire* (Paris: Gallimard, 1999), 347-348. [La traducción es nuestra].

21 Marchant, “Atópicos”, ‘et.’.”

22 United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO], *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural* (Paris: Naciones Unidas, 1972). <http://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf>

estaba determinado por toda una escala de jerarquías espirituales) aparecían ciertos objetos que bien merecerían la calificación de fetiches, en la medida que no remitían a ningún discurso ni ritualidad específica, agregando que se trataba, en general, de ídolos importados desde grupos extranjeros. En algún otro momento podríamos haber hablado de una museografía nuer, pero Pouillon no lo hace y tampoco lo haremos aquí. En lugar de eso, el autor planteaba que, en su in-significante materialidad, estos objetos, en lugar de marcar un afuera irreductible a la significación, en realidad no dejaban de cumplir una función estructural. Y, para ello, se despachaba como conclusión del texto el siguiente párrafo:

Todo fetiche aparece entonces como uno de los dos límites del simbolismo, este límite que declaramos inferior porque estamos habituados a considerar como superior aquel en cuya dirección lo simbolizado se separa del símbolo en lugar de fundirse con él [aquí Pouillon piensa, sin nombrarlo, en aquellas categorías del tipo *mana* tal como las conceptualizara Lévi-Strauss veinte años antes]²³. El fetiche por un lado, la palabra abstracta por el otro, determinan el campo simbólico, forman parte de un mismo sistema que fundan en conjunto²⁴.

El fetiche es, así, devuelto al redil de la estructura mediante la astucia del significante flotante, en tanto signo que significa la significación, con la sutileza de distinguir entre aquel que la significa significando cualquier cosa y aquel que la significa significando la cruda materialidad del significante²⁵.

Pero, un poco antes, refiriéndose a la posición que esos fetiches nuer ocupan en su modelo religioso, habla de una dificultad inherente al sistema. Se trata de la paradoja que “en definitiva sólo del fetiche, en desmedro de su materialidad flagrante, no se puede hablar más que en términos de Espíritu; la razón es que el vínculo del Espíritu con la realidad que le está asociada es cada vez más estrecha a medida que se descende en la escala, [y] que se asocia el Espíritu a realidades más estrictamente materiales”. Así, concluye: “de estas, en efecto, puesto que no son nada por ellas mismas, no se puede decir más que una cosa: que son Espíritu”²⁶.

Para concluir, volvemos a la ONU de la mano de Pouillon, constatando con ello que el derecho conferido a detentar derechos espirituales pareciera tener que ver,

23 Claude Lévi-Strauss, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950; Paris : PUF/Quadrige, 1999), IX-LII.

24 Jean Pouillon, “Fétiches sans fétichisme”. *Nouvelle revue de psychanalyse*, nº 2 (1970): 147. [La traducción es nuestra].

25 Doble operación por la que – como lo deja ver Roy Ellen en su comentario a Pouillon – ambos límites de la significación se confunden pues, a su manera, el significante que, como la palabra Dios, no significa nada en específico – o que lo significa todo – se vuelve, a su manera y en su inmediata materialidad lingüística, el significante de sí mismo. Roy Ellen, “Fetishism”. *Man* 23, nº 2 (1988): 221.

26 Pouillon, “Fétiches”, 146. [La traducción es nuestra].

por un lado, con el antiguo “derecho” a permanecer pegado a una raza, es decir, a la realidad estrictamente material de una cosa, en este caso de un cuerpo, como dato intransferible (algo parecido al derecho a guardar silencio). Pero, por otro lado, con el hecho de que una vez desplazada la raza por la etnia y la cultura, esta cosa que es el cuerpo, ya sin una raza que lo sostenga, vuelve aún más flagrante su no ser nada por él mismo, implicando que, por lo tanto, sólo se pueda hablar de él en términos de espíritu. Retorno, entonces, de unos indios espirituales, pero en los que el espíritu funciona como espectro de la raza abolida por la razón humanista de post-guerra y, más específicamente, del referente biológico y objetivo que le confería su valor histórico, es decir, el valor diferencial de su particularidad en el marco de una cadena evolutiva universal. Con el advenimiento del valor de antigüedad, el valor diferencial de lo particular se vacía de contenido evolutivo, al tiempo que se sustantiviza el diferencial temporal de su mera vulnerabilidad. Y si la noción biológica y evolutiva de la raza codificaba el irreductible histórico de unas diferencias políticas sobre el plano prehistórico y prepolítico de una naturaleza sustantiva, es decir, absoluta y objetiva, la recodificación espiritual de este irreductible lo hará sobre el plano análogo de una humanidad sustantiva, es decir, absoluta y subjetiva, en tanto sujeto trascendental de toda diferencia.

Los derechos espirituales tienen que ver con este trascendental de humanidad por el cual no sólo se suspende la pregunta por las prácticas concretas que estos derechos deben resguardar (¿excisiones, antropofagia, sacrificios?), sino que también con la evidencia de las guerras, traducciones y tratados que, siempre singulares, han sido las condiciones de producción de enunciados de identidad o diferencia y, por lo tanto, de demandas y derechos siempre contingentes. El heterogéneo irreductible de historicidades plurales y de conformaciones siempre heterocrónicas, deja lugar a la incolora sustancia del espíritu como común medida de lo humano. Así, sobre el monótono desierto de la entropía monocultural, deplorada por Lévi-Strauss, se levantan estos nuevos indios espirituales como monumentos a la diversidad cultural y como reserva subjetiva de todos los valores espirituales que la modernidad proyecta en las ruinas que la constituyen (la ecología, la oralidad, la unanimidad de una sociedad trasparente y reconciliada, etc.). Pero así monumentalizada, es decir, vuelta objeto de gestión, la diversidad se aplanan y se extiende como el igualmente monótono desierto del espíritu.

AUTORES

Pablo Cabrera es psicólogo y psicoanalista, Magister en Filosofía Política y Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte (Universidad de Chile). Es Profesor Asistente del Departamento de Psicología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile y docente del Departamento de Psiquiatría de la Facultad de Medicina de la misma casa de estudios. Es investigador asociado del Laboratorio Transdisciplinar en Prácticas Sociales y Subjetividad (LaPSoS), además de integrante del Programa de Estudios Psicoanalíticos: Clínica y Cultura de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

Pierre-Henri Castel es filósofo, psicólogo y psicoanalista. Ex-alumno de la Escuela Normal Superior (rue d'Ulm) y agregado en Filosofía, es Doctor en Filosofía (EHESS) y Doctor en Psicología Clínica y Psicopatología (Université Paris Nord). Investigador del CNRS vinculado al Institut Marcel Mauss (EHESS, CNRS), es asimismo miembro de la Asociación Lacaniana Internacional y director de la colección "Philosophie, Anthropologie, Psychologie" de las Editions d'Ithaque. Autor de varios libros y de numerosos artículos de revista, entre sus últimas publicaciones destacan los dos volúmenes dedicados a la historia de las obsesiones y la coacción interior (*Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés*, Eds. d'Ithaque, 2011; y *La Fin des coupables, suivi de Le Cas Paramord*, Eds. d'Ithaque, 2012).

César Castillo Vega es psicólogo y Magíster en Psicología Clínica de Adultos (Universidad de Chile). Investigador Asociado del Núcleo Vidas Cotidianas en Emergencia de la Universidad de Chile (Iniciativa Bicentenario JGM) e integrante del Programa de Estudios Psicoanalíticos: Clínica y Cultura de la Facultad de Ciencias Sociales de la misma casa de estudios.

Dominique Cupa es psicóloga y psicoanalista. Doctora en Psicopatología Psicoanalítica (Université Paris X-Nanterre), es actualmente Profesora emérita de Psicopatología en la Université Paris Ouest Nanterre-La Defense donde integra el Equipo de Acogida "Clinique empirique, Psychanalyse, Développement" (CLIPSYD). Miembro de la Sociedad Psicoanalítica de París y de la Asociación Internacional de Psicoanálisis, ha publicado varios artículos en revistas especializadas, además de contribuciones en obras colectivas y libros entre los que se cuentan *Tendresse et Cruauté* (Dunod, 2007) y *Le corps démantelé du sadisme et de la cruauté* (PUF, 2011).

Alain Ehrenberg es sociólogo y Doctor en Sociología (Université de Paris x). Investigador del CNRS vinculado al Equipo Cesames del Centre de Recherche, Médecine, Sciences, Santé mentale, Société (Cermes3, Université Paris Descartes/CNRS/INSERM/EHESS), es además Profesor del Swiss Federal Institute of Technology. Autor de destacadas contribuciones en revistas especializadas, ha publicado varios libros entre los cuales se cuentan *La fatiga de ser uno mismo* (Nueva Visión, 2000) y, más recientemente, *La société du malaise* (Odile Jacob, 2010).

Horacio Foladori es psicólogo y psicoanalista, Magister en Psicología Clínica (Universidad Nacional Autónoma de México) y Doctor en Filosofía (International Institute for Advanced Studies of Missouri). Profesor Asociado del Departamento de Psicología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, es igualmente integrante del Programa Académico de Estudios Psicoanalíticos: Clínica y Cultura de la misma Facultad. Fue fundador de la Escuela de Psicología Grupal y Análisis Institucional “Enrique Pichón-Rivière” y, actualmente, es miembro honorario de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA. Entre sus publicaciones se encuentran *La intervención institucional. Hacia una clínica de las instituciones* (Ed. Arcis, 2008) y *Aulear. Hacia una pedagogía del acontecimiento* (Ed. Universitaria, 2015)

Marta González Bardelli es psicóloga y Magister en Psicología Clínica de Adultos (Universidad de Chile). Docente del Departamento de Psicología de la Facultad de Ciencias Sociales de Universidad de Chile, es además integrante del Programa de Estudios Psicoanalíticos: Clínica y Cultura de la misma facultad.

Álvaro Jiménez Molina es psicólogo, Magister en Psicología Clínica de Adultos (Universidad de Chile) y doctorante en Sociología (Université Paris Descartes). Es investigador joven asociado del Laboratorio de Prácticas Sociales y Subjetividad (LaPSoS) de la Universidad de Chile y del Centro de Investigación en Vulnerabilidades y Desastres Socionaturales (CIVDES) de la misma casa de estudios.

André Menard es antropólogo y Doctor en Sociología (EHESS). Es miembro fundador del Laboratorio de Desclasificación Comparada (LDC), además de Profesor Asistente del Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile y de Director alterno del Núcleo de Estudios Transdisciplinarios en Gubernamentalidad de la misma casa de estudios. Ha participado en diversas investigaciones sobre la historia del pueblo mapuche y, actualmente, es el investigador responsable del proyecto FONDECYT “Estudio

del sentido, uso y circulación de categorías mágico-carismáticas en los discursos antropológicos y políticos referidos al mundo mapuche en Chile entre 1880 y el presente”. Además de sus varias contribuciones en revistas y libros colectivos, estuvo a cargo de la edición (con notas y estudio) de los manuscritos inéditos del dirigente mapuche Manuel Aburto Panguilef (*Diario del Presidente de la Federación Araucana*, Ed. Colibris, 2013).

Gonzalo Miranda Hiriart es psicólogo y psicoanalista, Magister en Psicología Clínica (P. Universidad Católica de Chile) y Doctor en Salud Pública (Universidad de Chile). Es Académico de la Universidad Católica Silva Henríquez y docente colaborador del Magister en Psicología Clínica de Adultos de la Universidad de Chile. Además de publicar diversos artículos en revistas y obras colectivas, es autor del libro *Jacques Lacan y lo Fundamental del Psicoanálisis* (Eds. UCSH, 2003).

Geneviève Morel es psicóloga clínica y psicoanalista, ex-estudiante de la École Normale Supérieur, agregada en Matemáticas y Doctora en Psicoanálisis y Psicopatología (Université de Paris VII). Integrante y presidenta de la Asociación “Savoir et Clinique” y del Collège de Psychanalystes de ALEPH (Paris y Lille), es miembro del Centre de Recherche Interdisciplinaire sur les Mondes Ibériques Contemporains (CRIMIC, Université Paris Sorbonne) y del Center for Freudian Analysis and Research (CFAR, Londres). Autora de numerosas contribuciones en revistas y obras colectivas, entre sus publicaciones destacan los libros *Pantallas y sueños. Ensayos psicoanalíticos sobre la imagen en movimiento* (S & P, 2011) y *La ley de la madre. Ensayo sobre el sinthome sexual* (FCE, 2012).

Macarena Orchard Rieiro es licenciada en Sociología (Universidad de Chile), Magister en Sociología (University of Warwick) y doctorante en Sociología (University of Nottingham). Fue investigadora del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD-Chile), además de haber desarrollado docencia de pregrado en la Universidad Alberto Hurtado y en la Universidad de Valparaíso.

François Pommier es médico psiquiatra, psicoanalista y Doctor en Psicopatología Fundamental (Université de Paris VII). Profesor de Psicopatología de la Université de Paris Ouest Nanterre-La Defense, donde integra el Laboratoire d’Atteintes Somatique et Identitaires (LASI) y es responsable del equipo Approche en Psychopathologie et Psychanalyse del mismo laboratorio. Es miembro de la Société de Psychanalyse Freudienne (SPF) y entre sus publicaciones se encuentra el libro *Lo extremo en psicoanálisis* (Departamento de Psicología Univ. de Chile, 2011).

Esteban Radiszcz es psicólogo y psicoanalista, Magister en Psicopatología Fundamental y Doctor en Psicoanálisis y Psicopatología (Université de Paris VII). Profesor Asociado del Departamento de Psicología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, es actualmente Coordinador Académico del Magister en Psicología Clínica de Adultos, además de formar parte del Programa Académico de Estudios Psicoanalíticos: Clínica y Cultura. Asimismo, es Investigador principal del Laboratorio Transdisciplinar en Prácticas Sociales y Subjetividad (LaPSoS) y del Núcleo Transdisciplinar de Estudios en Gubernamentalidad en la misma casa de estudios.

Alejandro Reinoso es psicólogo, psicoanalista y Doctor en Ciencias Sociales (P. Università Gergoriana de Roma). Académico de la Escuela de Psicología de la P. Universidad Católica de Chile, es también docente colaborador del Magister en Psicología Clínica de Adultos de la Universidad de Chile. Asimismo, es miembro de la Asociación Lacaniana de Psicoanálisis (ALP), de la Scuola Lacaniana di Psicanalisi de Italia (SLP) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP).

LA PREGUNTA POR EL MALESTAR ha convocado nuestra inquietud desde tiempos remotos. Su amarga incidencia no sólo ha concernido a artistas, filósofos o poetas, sino que ningún sujeto sabría desentenderse de su desdichada vivencia. Sea en la protesta ante la injusticia o en la queja frente al perjuicio, sea en la promesa de otro mundo o en el reclamo por este mundo, sea en la espera de la dicha o la rebeldía contra la desdicha, el malestar objeta, cuestiona, interroga. Pues la cuestión del malestar no es únicamente la interrogante por el malestar, sino también aquella que apremia en el propio malestar. Quizás por ello se trate de un asunto que insiste aún en nuestros días, sin que su antigüedad le haya hecho perder nada de su aguda actualidad. En tal sentido, el nuevo retorno sobre el problema del malestar que, heterogénea, fragmentaria y localizadamente, se propone realizar en este libro, no deriva de un mero interés abstracto, sino más bien proviene del apremio suscitado en virtud de su concreta y efectiva experiencia, histórica y socialmente situada.

ISBN 978-956-19-0971-7



9 789561 909717