

# REPORTAJES

---



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

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

## REPORTAJE

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

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

---

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

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

### **¿Que resonancias encuentra en el planteo de esta paradoja?**

---

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

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

---

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

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

---

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

### **¿Como considera estas categorías desde su perspectiva?**

---



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

Ed. Navarin Le Champ freudien. París.

1.

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

2.

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

3.

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

4.

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



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

1.

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

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

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

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

2.

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





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

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

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

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

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

3.

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

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



a una resignación muchas veces no exenta de goce.

4.

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

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

5.

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

## Judith Butler

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

1.

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

5.

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

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

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

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





# Juan Carlos Stagnaro

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

Docente e investigador del Instituto de Historia de la Medicina, Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires (UBA). Ex presidente de la Asociación de Psiquiatras Argentinos (APSA). Director de *Vertex*, *Revista Argentina de Psiquiatría*.

1.

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

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

La influencia del psicoanálisis freudiano en la

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

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

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

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

2

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



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

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

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

3.

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

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

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

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



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

4.

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

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

5.

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

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

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

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

